

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная  
Энциклопедия

XXXVIII

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

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

при участии

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

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

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

**МОСКВА  
2015**





Рождество Христово.  
Икона. Кон. XVII в. (АОМИИ)



# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ


Под редакцией  
Патриарха Московского и всея Руси  
Кирилла

Том XXXVIII  
КОРИНФ — КРИСКЕНТИЯ



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. Асирян,**  
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. В. Черников,**  
Руководитель департамента  
национальной политики,  
межрегиональных связей и туризма,  
ответственный секретарь  
Правительства Москвы  
**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 «Эмпауэр»  
**С. М. Линович,**  
Президент ООО «Учебная книга»

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

**В. И. Тюхтин,**  
Президент Группы компаний «Вита»  
**А. И. 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*

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

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

**А. Н. Дегтярёв,**  
**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. Шведькой,**  
*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, Александровская епархия, Архангельская митрополия, Вологодская митрополия, Костромская епархия, Псковская епархия, Государственный архив Российской Федерации, Библиотека РАН, Научная библиотека Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Филиал научной библиотеки Российской академии художеств, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственное музейное объединение «Художественная культура Русского Севера» (г. Архангельск), Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный литературный музей, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Костромской государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Музей русской иконы (Москва), Национальный музей Республики Карелия, Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати.

*При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций —*  
С. Ю. Акишин, иеродиак. Гедеон (Плотников), игум. Дамаскин (Орловский), А. А. Долинина, С. П. Заиграйкина, свящ. Игорь Палкин, Н. И. Комашко, И. А. Орещкая, П. С. Павлинов, М. Б. Уральцева, В. В. Чистяков, В. Н. Чхаидзе, И. А. Шалина, Е. Г. Щёболева, А. А. Ярошевич.



  
Церковно-научный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

**З. Д. Абашидзе**, глава  
представительства ЦНЦ  
«Православная энциклопедия»  
в Грузии  
**Амвросий**, архиеп. Петергофский,  
ректор Санкт-Петербургских  
Духовных  
Академии и Семинарии  
**Анастасий**, митр.  
Казанский и Татарстанский,  
глава Казанского  
представительства  
ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**Антоний**, митр.  
Бориспольский и Броварской,  
управляющий делами  
Украинской Православной Церкви  
**С. С. Аревшатян**, директор  
Института древних рукописей  
«Матенадаран»  
имени Месропа Маиштоца  
**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. Газарина**, 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), 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 (диак. Андрей Царев),  
Сербское (прот. Виталий Тарасьев)

Научно-редакционный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета — **Арсений, митрополит Истринский**  
Заместитель Председателя совета — **С. Л. Кравец**

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

**М. С. Иванов**, д-р богословия (редакция Богословия)  
**А. Т. Казарян**, д-р философии (редакция Богословия)  
**Н. В. Калвидзе**, 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 (Игуменов)**, магистр богословия (редакция Богословия)  
**прот. Сергей Правдолюбов**, магистр богословия (редакция Литургики)  
**Н. В. Синицына**, д-р ист. наук (редакция Истории Русской Православной Церкви)  
**К. Е. Скурат**, д-р церковной истории (редакция Поместных Православных Церквей)  
**А. А. Турилов**, канд. ист. наук (редакция Истории Русской Православной Церкви)  
**Б. Н. Флоря**, чл.-кор. РАН (редакция Истории Русской Православной Церкви)  
**прот. Владислав Цыпин**, д-р церковной истории (редакция Истории Русской Православной Церкви и редакция Церковного права)  
**прот. Владимир Шмалый**, канд. богословия (редакция Богословия)

Церковно-научный центр  
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:		Выпускающая редакция:	
<b>Богословия, Церковного права и патрологии</b>	Л. В. Литвинова, Е. В. Барский, священ. Димитрий Артёмкин, М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко, Д. В. Смирнов	Л. В. Барбашова (ответственный секретарь) Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина, Ю. М. Развязкина, Е. К. Солоухина, А. Н. Фомичёва И. В. Кузнецова, Т. А. Колесникова, Н. В. Кузнецова, А. А. Сурина (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. Ручоль (справочно-библиографическая группа) С. Г. Мереминский, Е. Г. Волоховская, А. А. Грезнева, Е. В. Гуцина, Ю. В. Иванова, Т. С. Павлова, А. В. Русанов (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. Бычкова, 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 Конопотов, А. В. Кузнецов (служба компьютерного и технического обеспечения) Н. В. Колубина (производственно-полиграфическая служба)	
<b>Священного Писания</b>	К. В. Неклюдов, М. Г. Калинин, А. Е. Петров		
<b>Литургики</b>	А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров		
<b>Церковной музыки</b>	С. И. Никитин		
<b>Церковного искусства и археологии</b>	Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, А. А. Климова, М. А. Маханько		
<b>Агиографии Восточных христианских Церквей</b>	О. В. Лосева, О. Н. Афиногенова, А. Н. Крюкова		
<b>Истории Русской Православной Церкви</b>	Е. В. Кравец, М. В. Печников, В. Г. Пидгайко, Е. В. Романенко, Д. Б. Кочетов, А. А. Лыманов, Д. Н. Никитин, М. Э. Михайлов, В. А. Шишкова		
<b>Восточных христианских Церквей</b>	И. Н. Попов, Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева		
<b>Поместных Православных Церквей</b>	Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин, М. М. Розинская		
<b>Латинская</b>	Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, В. В. Тошагин, Е. А. Заболотный		
<b>Протестантизма и религиоведения</b>	И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина		
<b>Страноведения</b>	<u>Р. М. Асейнов</u> , Д. В. Глухов, В. М. Хусаинов		

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, А. С. Хоняк





**КОРИНФ**, одна из столиц Древнего мира; важный центр античного и средневек. христианства; памятник античной новозаветной и христ. археологии. (О церковной истории К. см. в ст. *Коринфская, Сикионская, Земленская, Тарсская и Полифенгская митрополия*, о коринфской христ. общине периода проповеди ап. Павла — в ст. *Коринфянам послания*.)

**История античного К.** В античное время К. был 2-м по значению греч. городом после *Афин*, а к началу христ. эры превзошел и их, заняв место в ряду крупнейших городов Средиземноморья наряду с Римом, Александрией и Антиохией. Экономическое и политическое значение города было обусловлено во многом его удачным географическим положением, позволявшим ему контролировать узкий (5950 м) перешеек (Истм), соединяющий п-ов Пелопоннес с центральной частью Греции. Наиболее важны для понимания ранней истории христианства К. древнегреч. и эпохи Римской империи.

Время появления города не установлено. Согласно легендарному преданию, он был основан либо потомком Гелиоса Коринфом, либо дочерью титана Океана Эфирой и носил ее имя в древности (*Eumel. Corinth. 8*). Мифическим основателем царской династии Коринфа считается Сизиф, сын Эола (*Hom. II. VI 152–154*).

Город доминировал над 2 важнейшими гаванями по обе стороны перешейка. Это г. Кенхреи, расположенный в 8,5 км к востоку от К., на берегу Саронического зал., что давало доступ к судам, следующим из М. Азии и Эгейского м. (*Apul. Metamorph. 10. 35*), и г. Лехей, в 2 км к северу от К., на берегу Коринф-

ского зал., обеспечивающий доступ к Адриатическому м. и Апеннинскому п-ову. Стратегические преимущества географического положения города отмечали еще античные авторы (напр.: *Strabo. Geogr. VIII 6. 20*). По сообщению Страбона, еще в нач. VI в. до Р. Х., при тиране К. Периандре, поперек перешейка была проложена мощенная камнем дорога, оборудованная колеями для перемещения небольших судов и грузов на колесных платформах от одного моря к другому (*Ibid. VIII 2. 1; 6. 22*). К тому же времени относится начало традиции Истмийских игр, организуемых на средства жителей К. в течение неск. столетий.

Древний К. был расположен к северу от подножия монолитной скалы (575 м), на верхнем плато которой по крайней мере с VII в. до Р. Х. находилась крепость Акрокоринф с храмом покровительницы города Афродиты, источником В. Пирена и агорой.

Территория, подконтрольная городу, включала земли по обе стороны Коринфского перешейка (Истма): к северу — вдоль зал. Алкион, к югу — до горы Онея. Важным источником благосостояния города была окружающая его плодородная долина, орошаемая множеством источников, в т. ч. реками Немейя и Лонгопотам.

В 146 г. до Р. Х. город был разрушен до основания рим. войсками под рук. Луция Муммия, его жители перебиты или проданы в рабство (*Pausan. Descript. I 20. 4; Cicero. In Ver. act. 2. 55*), все ценности вывезены в Рим (*Cicero. De offic. III 11. 46; Vitruv. De archit. V 5. 8*), а на месте, где он когда-то находился, еще в нач. 70-х гг. I в. до Р. Х. не наблюдалось никаких признаков город-

ской жизни (*Cicero. De lege agr. II 32. 87; Idem. Ad fam. IV 5; Velleius Patercul. Hist. Rom. I 13. 1*). Но, по некоторым сообщениям античных авторов (*Cicero. Tusc. disp. III 22. 53*) и по данным археологии (*Williams. 1978. P. 21*), в сер. I в. до Р. Х. в окрестностях разоренного К. сохранялись поселения местных жителей.

Город был заново отстроен по рим. градостроительным канонам в 44 г. до Р. Х. по указу Юлия Цезаря как колония Коринфская в честь Юлия (*Colonia Laus Iulia Corinthiensis — Dio Cassius. Hist. Rom. 43. 50. 3–5; Pausan. Descript. II 1. 2; III 11. 4*) и стал впосл. главным городом пров. Ахайя, местом пребывания рим. наместника и сбора налогов. После восстановления этнокультурный состав его населения значительно изменился. Город был заселен вновь и стал частью рим. мира (*Pausan. Descript. II 1. 2; 3. 6–7*).

Ок. 27 г. до Р. Х., при имп. *Августе*, Ахайя стала сенатской провинцией, в связи с чем К. был перестроен, что привело к еще большей его романизации и усугублению разрыва с прежними традициями. Ок. 7 г. до Р. Х. были восстановлены Истмийские игры, к-рые стали проводиться 1 раз в 2 года. Позже были учреждены игры Цезаря и Имперские состязания, организуемые в честь имп. *Тиберия* 1 раз в 4 года. В 15 г. по Р. Х. указом имп. Тиберия Ахайя была присоединена к имп. пров. Мёзия (*Tac. Ann. I 76*), но в 44 г. восстановлена в статусе сенатской провинции указом имп. *Клавдия*.

В 66–67 гг. по Р. Х. город посетил имп. *Нерон*, к-рый даровал К. самоуправление и освобождение от податей (*Pausan. Descript. VII 17. 3–4*), а также инициировал строительство канала через Истм, к-рое было пре-



рвано в связи с землетрясением 77 г., разрушившим большую часть города. Восстановленный в посл. К. в источниках и на монетах, относящихся к периоду правления императоров династии Флавиев, иногда называется Коринфская Колония Юлия Флавия Августа (Colonia Iulia Flavia Augusta Corinthiensis). Как можно судить по замечанию Апулея, значение адм. центра провинции К. сохранял и во II в. по Р. Х. (*Apul. Metamorph.* 10. 18).

*А. В. Пономарёв*

**Организация и этапы археологических исследований.** Роль археологии К. в изучении истории классического и христ. Средиземноморья очень существенна: на ее основе в науке сложилась особая, «коринфская школа». После периода неограниченного грабежа памятников Эллады (70-е гг. XIX в. и ранее) с 1886 г. раскопки начали проводить системно, с 1896 г. — под эгидой единого центра — «Американской школы классических исследований в Афинах» (ASCSA), для к-рой К. является научным полигоном. В 1931 г. в К. был организован музей-памятник с открытым хранением находок, в б-ке музея собраны археологические отчеты; издается специальный журнал для публикации материалов (*Hesperia*; многое печатается в *American Journal of Archaeology*), особая серия монографий (*Corinth: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*), проводятся регулярные научные дискуссии. Вместе с ASCSA работают экспедиции мн. ун-тов и музеев США и Европы.

Особенно активными были раскопки в К. начиная с сер. XX в., когда совр. методики полевых исследований достигли значительного развития. Был раскрыт и подробно опубликован ряд памятников, ключевых как для изучения языческих культов (сев. кладбище, открытое в 1915 и раскопанное в 1928–1930, на котором исследованы 530 могил и 54 комплекса вещей среднеэлладского, геометрического, протокоринфского и коринфского периодов (до V–IV вв. до Р. Х.)), так и раннего христианства: кладбище и христ. базилика у Кенхрейских ворот (раскопки 1928 г.); святилище *Асклепия* с источником Лерна на севере К. (раскопки 1929–1934 гг., продолжение работ и реинтерпретация в 40–50-х гг. XX в., публикация ма-

териала Д. Палласом в 1951) и соседний «источник светильников» (работы в 1965–1970); храмы Посейдона близ святилища Истма (раскопки с 1952, публикация в 1971), Деметры и Коры (раскопки 1961–1975 гг., публикация в 90-х гг. XX в.); зона гимнасии (работы в 1965–1970, отчеты в 1967–1972); окрестности театра (1982–1989) и др.

Археологи изучают К. 1) как религ. центр Др. Греции, столицу панэллинских Истмийских игр и языческих мистерий, главный (особенно в VII — нач. VI в. до Р. Х.; в III в. до Р. Х.; в I в. по Р. Х.) торгово-промышленный узел Вост. Средиземноморья; 2) как важный центр зарождающегося христианства и 3) как памятник раннехрист. археологии IV–VI вв., к-рый дает представление об особенностях пути к христианству одного из главных центров античного политеизма, о превращении К. в один из христ. городов Вост. Римской империи после запрета языческих богослужений имп. Феодосием, мощных землетрясений и варварских нашествий 80–90-х гг. IV в.; 4) как комплекс средневек. археологии, позволяющий проследить судьбу памятников визант. и лат. периодов, демонстрирующий постепенную деградацию огромного города и превращение его в незначительное провинциальное поселение.

**Историческая топография.** Археологический ландшафт К. образует Коринфия — агломерация памятников археологии и архитектурных руин. Она включает городские гавани Лехей (с севера, на берегу Коринф-

священные храмовые участки, дороги и улицы. Лучше др. частей К. исследован центр и локусы на его периферии: квартал горшечников; участок Панайия (юго-восточнее форума, 1995–2007); поселения Коракос, Истмия; участок Нези.

Руины древнего К. занимают центр пос. Архея-Коринтос (Ст. Коринф), уничтоженного землетрясением 1858 г. (совр. К. находится в 7 км северо-восточнее и в 1,5 км к западу от Коринфского канала). К. древнегреческого и римского периодов располагался к северу от вершины Акрокоринф с древней цитаделью, между ней и заливом. Город окружали стены длиной ок. 16 км (соединяясь со стенами цитадели, они тянулись по равнине до Коринфского зал.; неоднократно перестраивались). После войны с Римом К. был разрушен, восстановлен через столетие Юлием Цезарем (ок. 44 г. до Р. Х.). Запустение, судя по данным археологии, однако, не было полным: знаменитые гавани с азиатской и италийской сторон оставались необходимыми звеньями мировой торговли, а Истмийские игры сохранили статус важнейшего религ. действия эллинистического мира. Население древнего мегаполиса насчитывало 300 тыс. жителей, а во II в. по Р. Х. — ок. 460 тыс.

**В древнегреческую эпоху** сформировался комплекс агоры, но ее руины были перекрыты слоями рим. периода. Справа от выхода на агору с Лехейской дороги обнаружены священный источник IV в. до Р. Х. и остатки храма с апсидой: вырубленный в скале скрытый проход с водным каналом вел с террасы к алтарю архаической эпохи внутри храма. На восточной оконечности агоры от-



*Крепость Акрокоринф.  
Фотография.  
Нач. XXI в.*

стоял дорический храм Аполлона и Артемиды, один из древнейших в Греции (сер. VI в. до Р. Х.), с 38 монолитными колоннами, 7 из них все еще стоят на месте.



Агора К. делилась на верхнюю и нижнюю. Сев.-зап. сторону нижней агоры обрамлял торговый ряд с колоннадой, за ним находились развалины дорим. сев.-зап. стои. Между нею и пропилеями, над засыпанным священным источником,



Храм Аполлона и Артемиды в Коринфе. Сер. VI в. до Р. Х.

во II в. по Р. Х. построили «портик пленников», где огромные статуи варваров поддерживали мраморные балки 2-го этажа. С востока на нижнюю агору выходила большая рим. базилика Юлия, где найдены мраморные статуи имп. Августа и членов его семьи. Южнее стояло здание рим. эпохи (городского архива?), его парадный зап. фасад оформляла колоннада из 13 коринфских колонн.

С юга агору замыкала длинная (165 м) юж. стоя (IV или III в. до

Р. Х.; изначально это была двойная колоннада из 71 дорической колонны и 34 ионических во 2-м ряду), где размещались 2 ряда лавок, по 33 в каждом. Почти во всех лавках переднего ряда имелся глубокий колодец (10 м), и они соединялись с подземными каналами, наполнявшимися водой из источника Пирена. Вероятно, это были своего рода «погреб» для вина

Храм Аполлона и Артемиды в Коринфе. Сер. VI в. до Р. Х.

и продуктов, требующих охлаждения. В римский период торговый ряд использовали для административных зданий (местный сенат и др.). К центру южной стои вела с юга мощеная дорога; 2-я дорога выходила на агору с зап. конца стои.

Зап. часть агоры занимал ряд небольших храмов (с юга на север: Тюхе, Всех богов, Геракла, Посейдона, Аполлона, Гермеса), на сев. краю которого стоял круглый монумент коринфского ордера. Позади храмов проходила монументальная лестница, фланкированная колоннадой (за ними шли торговые ряды); она вела на открытую площадку, над которой стоял храм рим. эпохи.

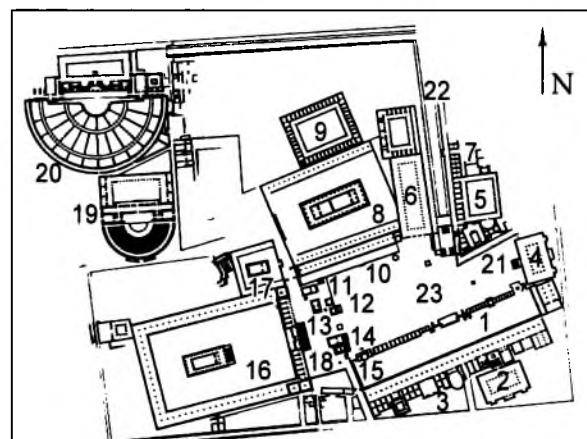
От западной оконечности агоры начиналась дорога на северо-запад; к востоку от нее находились развалины архаического храма Аполлона (идентификация дискуссионная), а на западе, посреди окруженного колоннадой двора, — небольшой храм «Геры на скалах» у развалин источника Главка (архаический период), цистерны которого высечены в монолитной скале. На северо-западе от дороги сохранились руины Одеона (небольшого крытого театра на 3 тыс. зрителей), восходящего к I в. по Р. Х. (перестроен и украшен во II в. Иродом Аттиком, афинским меценатом и философом). Двор Одеона был окружен ко-

лоннадой и соединен с верхним ярусом перестроенного древнего театра (IV в. до Р. Х.), где римляне в эпоху Августа устраивали состязания гладиаторов. В юж. части вершины Акрокоринф стояли крупные сакральные комплексы: верхний источник Пирена и святилище Деметры и Коры.

Вокруг К. изучены ремесленные зоны по производству керамики, бытовой (1,5 км к западу, VI–V вв. до Р. Х.) и строительной (1 км к востоку; основная продукция — знаменитая коринфская черепица). К западу исследован рим. загородный дом с хорошо сохранившимися мозаичными полами, а на востоке, на верхнем плато, — рим. амфитеатр (единственный в Греции).

Археологические раскопки не подтверждают многие мифы, сложившиеся еще в древности об обрядах в коринфских святилищах, — напр., рассказы о храмовой проституции и знаменитых трапезах-оргиях. Раскопки святилища Афродиты на Акрокоринфе (под рук. К. У. Бледжена, ASCSA) открыли храм среднего размера (ок. 10×16 м) со священным участком, но нигде на Акрокоринфе не обнаружено «кварталов распутства». Их следы, однако, остались в соседних Кенхреях, а раскопки (под рук. Р. Страуда) святилища божеств плодородия Деметры и Коры (VI–IV вв. до Р. Х., разрушено в 146 г. до Р. Х.) у сев. подножия Акрокоринфа показали, что здесь могли использоваться одновременно десятки триклиний (Bookidis, Stroud, 1997).

Диолк — специальная сухопутная трасса поперек Истмийского (Коринфского) перешейка (6–7 км) для перевозки торговых и военных кораблей из бассейна Эгейского м. в Адриатическое. Известен с нач. VI в. до Р. Х., был раскрыт на больших участках Археологической службой Греции (раскопки 1956–1959 гг. под рук. Н. Верделиса). На этой дороге в каменном мощении сохранились оставленные передвигавшимися платформами с кораблями колеи от колес. Поскольку расстояние между колеями всего 1,5 м, можно заключить, что платформы перевозили только малые суда и товары (мрамор, строительный камень, черепицу, продукты и др.). Со стороны Пелопоннеса расчищено ок. 230 м дороги от совр. Коринфского зал. (ширина 3,35–5,5 м); другой отре-



План древнего Коринфа

- |                                    |                             |
|------------------------------------|-----------------------------|
| 1. Южная стоя                      | 13. Храм Посейдона          |
| 2. Южная базилика                  | 14. Пантеон                 |
| 3. Булевтерион                     | 15. Храм Венеры             |
| 4. Базилика Юлия                   | 16. Храм Фортуны            |
| 5. Перибол Аполлона                | 17. Храм Октавии (?)        |
| 6. Базилика                        | 18. Храм Геры Актии (?)     |
| 7. Термы Эврикла                   | 19. Западные торговые лавки |
| 8. Храм Аполлона                   | 20. Одеон                   |
| 9. Северная агора                  | 21. Театр                   |
| 10. Северо-западные торговые лавки | 22. Пирена                  |
| 11. Храм Гермеса                   | 23. Лехейская дорога        |
| 12. Храм Геркулеса                 | 24. Агора (форум)           |

зок раскрыт на сев. стороне (шириной 5,5–5,8 м и более 200 м в длину). Верделис изучил также обширный каменный док в западной части Диолка, где производили перегрузку товаров.

Большая часть святилища Асклепион с источником Лерна (на самом краю плато, ниже К.) датируется IV в. до Р. Х. (время расцвета древнегреч. медицины); на его священном участке изучены «клиника» и 3 трапезных, а также собрана масса керамических изображений частей человеческого тела — *ex votos* (приношений по обету) за исцеления.

**Римский период.** Новый, рим. К. пережил в I в. эпоху расцвета, связанную в т. ч. с переносом сюда в 24 г. до Р. Х. резиденции проконсула пров. Ахайя и получением статуса свободного города в 67 г. по Р. Х. После землетрясения 77 г. К. был отстроен *Веспасианом*. Город был уже настолько богат, что при строительстве смог отказаться от местного известняка и использовать импортный мрамор. К., постепенно вновь грецизировавшийся, стал центром развлечений в Греции.

Были построены форум, святилище Керы и Деметры и другие здания. С зап. стороны форума стояло неск. малых святилищ: храмы Тюхе и Аполлона времени Августа, к сер. I в. с юга пристроили храм Афродиты и еще одно здание, функция к-рого неясна. На форуме расположены огромный «храм Коринфа» и сакральная постройка в сев.-вост. углу его теменоса (возможно, святилище Геры).

В I в. форум переместился к югу от храмового холма; участок был разделен надвое. Весь форум лежит между юж. и сев. стоек, но верхний форум, в основном административный, — на террасе, севернее юж. стоек, где до 146 г. до Р. Х. стояли статуи. С него можно было спуститься на нижний, торговый форум, окруженный с востока торговым районом базилики Юлия и с запада — храмами. В сев. оконечности высился храмовый холм, с южной — располагался центральный торговый ряд. Нижний форум до 146 г. до Р. Х. использовали для скачек, во время строительства камни высекали из скалы прямо на его вост. конце.

Много места вокруг нижнего форума и центра К. занимали торговые кварталы. Продуктами питания торговали на сев. рынке, ниже сев. скло-

на храмовой горы (1-я пол. I в. по Р. Х.). Ок. 40 г. были построены 2 одинаковые базилики (южная и Юлия).

Перибол Аполлона — большой открытый двор с колоннадой, в юго-



Фонтан Пирена.  
Фотография. 2013 г.

восточном углу которого помещался источник Пирена, неоднократно перестраивался: в греч. и рим. периоды, при имп. Августе; с востока была возведена террасная стена, с 3 сторон были устроены торговые ряды. Они шли вдоль обеих сторон дороги в Лехей. Ниже вост. части огромной «придорожной» базилики (Лехейон) было 16 сводчатых помещений для торговли. Длинный центральный ряд лавок стоял на



Лехейская дорога  
Фотография.  
2012 г.

спуске от верхнего к нижнему форуму. В эпоху Августа на западной террасе холма за римскими храмами появились западные торговые ряды и сев.-зап. стоя (2 группы по 6 построек). Еще одна торговая линия шла вдоль сев.-зап. стоек до конца форума, но она появилась только после разрушения стоек, приблизительно в III в. (сохр. один из капитанов линии).

Источники с водоразборами — важный элемент средиземноморской жизни — были в К. довольно многочисленны. Большой нижний

фонтан Пирена (на востоке от входа на форум) — главный древний источник воды в городе; римляне в 146 г. его не разрушили. При имп. Августе его бассейн отремонтировали, а на южном краю фасада соорудили 6 камер с арками. За ними помещались 4 резервуара, наполнявшиеся водой по туннелям со склонов Акроко-

ринфа и соединенные друг с другом. Воду разбирали в 15 точках вдоль канала, а вокруг источника стояли 2-этажные

стены (нижняя с дорическими и верхняя с ионическими колоннами).

Источник Главка, к западу от храмового холма, примыкал к храму Геры. Он появился на Акрокоринфе вместе с верхним фонтаном Пирена во время общей реконструкции города в 44 г. до Р. Х. Еще один источник был архитектурно оформлен на западной оконечности форума, у памятника Гнея Баббия Филина. Также восстановили источник

Лерна возле Асклепиона, бани, еще один источник западнее; при имп. Тиберии здесь устроили плавательный бассейн

и палату с 6 бассейнами поменьше, а вскоре — еще одну большую баню. «Дом с источником» — самая сложная постройка

ка юж. стоек, т. к. он отделан мрамором разных цветов, а его вход выполнен «в антах»; мрамор (пентелийский, гиметский, кара) в К. был дорогой: римляне доставляли его из Афин.

Между форумом и Лехейской дорогой высились великолепные пропилеи с большой центральной и малыми боковыми арками (эпохи Августа); в базилике на Лехейской дороге, возможно, располагались судебные органы; здание в вост. конце форума, примыкающее к юж. стороне базилики Юлия, могло быть



табулярием (архивом) или б-кой (построено при Августе, разрушено при Тиберию, восстановлено магистратом Баббием, поставившим и круглое здание между рим. храмами на зап. стороне форума).

В центре юж. стои в большой комнате с эллиптическими стенами (ок. 50 г. по Р. Х.) мог разместиться булевтерий (зал городского совета). В момент прибытия ап. Павла большую часть из 33 винных погребков в юж. стое уже заменили 10 адм. построек. В 3-м здании (с вост. конца), вероятно, размещалось руководство Истмийских игр (полы украшены мозаикой, изображающей нагих атлетов в венках из цветущего сельдерея и с пальмовыми ветвями в руках: они стоят перед Евтихийей, покровительницей удачи). В 2 зданиях восточнее помещались руководители состязаний и награждаемые. Возле Кенхрейских ворот открыты руины церкви эпохи раннего христианства.

#### «Археология апостола Павла».

Ряд археологических памятников К. в библеистической лит-ре выделяют в особое направление — т. н. археологию ап. Павла, к-рая неразрывно связана с исследованиями античности — ведь во время посещения К. ап. Павлом город переживал строительный бум после учреждения здесь рим. колонии (44 г.).

#### Эпиграфика. «Синагога евреев».

Развитие исследований этого направления активизировало поиск

гога, построенная в более раннее время, располагаться не могла (ее помещают севернее, на месте более поздней синагоги). Все найденные в К. и его окрестностях надписи на древнеевр. языке собрали (1951–1976) и опубликовали (90-е гг. XX в.), однако это в основном надгробная эпиграфика христ. периода.

**Надписи Эраста и Баббия.** Ключевой для апостольской археологии стала находка текста на латыни. В К., восстановленном как рим. колония, обнаружена в основном лат. эпиграфика: из 104 надписей (с 44 г. до Р. Х. по нач. II в. по Р. Х.) найдено латинских 101, греческих только 3. В апр. 1929 г., во время расчистки каменного мощения городского театра (построен в V в. до Р. Х. северо-западнее форума; содержал ок. 14 тыс. мест в 55 рядов; римляне расширили его после 44 г. до Р. Х. или в 77 г. по Р. Х.), нашли на своем месте (in situ) часть плиты из серого известняка (65×225 см; 2 куска добавлены в 1928 и 1947 из др. частей театра) с надписью: ERASTVS-PRO-AEDILIT[at]E S-P-STRAVIT (Erastus pro aedilitate sua pecunia stravit — Эраст уложил это мощение на собственные средства в благодарность за эдильство). Дата мощения, ок. 50 г., хорошо сочетается с хронологией путешествий ап. Павла, к-рый в Послании к Римлянам упоминал казначея города Эраста (Рим 16. 23). Случайное совпадение маловероятно: имя Эраст необычно и в др. надписях в К. не встречается; греч. слово «казначей» отвечает

Фрагмент надписи  
с упоминанием  
«синагоги евреев»



именно должности эдила К. (единственная, регулярно переизбираемая в рим. колониях должность). Похожая надпись есть на пьедестале и эпистиле памятника Баббия в западной части форума: [C]N-BABBIVS-PHILINUS-AED[ILIS]-PONTIF[EX] D[E]-S[VA]-P[ECVNIA]-F[ACIENDVM]-C[URAVIT]-IDEMQVE-I PVIR-P[ROBAVIT] (Гней Баббий Филин, эдил и понтифик, воздвиг сей памятник на собственные средства и был утвержден в официальной

должности как дуовир). Баббий служил при имп. Августе, а Эраст — при Нероне.

**Трибунал (бема).** Широко известен коринфский трибунал (бема), где ап. Павел стоял перед судом, защищая себя и свою христ. веру перед рим. проконсулом Галлионом (Деян 18. 12–17). Трибунал, платформа для чтения указов, объявлений и для разбора судебных дел, открыт в 1935–1937 гг. О. Брониром (Чикагский ун-т). Идентификация надежна, т. к. вблизи собрано 7 фрагментов надписи, текст к-рой реконструирован: «...он облицевал бему и собственными средствами оплатил расходы на весь мрамор», что совпадает с формулировкой надписей Эраста и Баббия. Надпись датируют 25–50 гг. или правлением императоров Тиберию или Клавдия.

Здание трибунала, одно из самых великолепных в К., высилось на террасе юж. стои, над открытой площадкой нижней (северной) части агоры (во времена ап. Павла — форума), в центре линии средних торговых рядов, возле булевтерия. Слушатели стояли на 2,5 м ниже. Платформа вымощена голубым мрамором, опиралась на 2 такие же ступени и базу с изысканным профилем на белых мраморных ортостатах. Сзади и с обеих сторон платформу ограждала надстройка с пилонами из белого мрамора и с 3 проемами между ними; вдоль внутреннего края боковых ограждений шли скамьи голубого мрамора, им же была облицована стена. По обе стороны сооружения, на нижней агоре, высились прямоугольные экседры (служебные помещения) с облицованными мрамором лестницами, ведущими до верхней агоры, также с голубыми мраморными скамьями. Все это служило торжественным интерьером для выступавших с трибуны.

Важным для апостольской археологии К. является дискуссия об идентификации упомянутого в 1-м Послании к Коринфянам (10. 25) «торга» (μὰκελλον, букв. — «мясной рынок»). Его связывали с сев. рынком (Ф. де Вале) или с юж. торговыми рядами (Бронир), где на одном из фасадов сохранилась надпись («мясник Луций»), а большинство лавок были связаны с колодцами-холодильниками. Раскопки, однако, доказали, что юж. ряды в нижней части уже в эпоху имп. Августа были заняты адм. помещениями,

памятников иудейской общины, одной из самых многочисленных и богатых в диаспоре. Когда в 1898 г. нашли фрагмент надписи с упоминанием «синагоги евреев» (опубл. в 1903), ее сразу сочли свидетельством проповеди ап. Павла. Но сам камень, судя по всему, более поздний, а на месте его находки, по дороге к Лехею, у подножия мраморной лестницы к пропиляям, сина-



пешеходными тротуарами (ширина ок. 3,8 м), окруженная низкой сте-

*Трибунал (бема).  
Фотография. 2014 г.*

а в колодцы сбрасывали мусор из таверн. После раскопок 1985 г. к востоку от театра (под рук. Ч. К. Уильямса) дискуссия об идентификации «торга» возобновилась в связи с тем, что вблизи театра были раскрыты 2–3-этажные здания, в к-рых верхние этажи были жилыми, а нижние имели проемы на улицу для отпуска товаров, но не имели винных прилавков. Здания № 1 и № 3 были скорее торговыми, чем жилыми: здесь были широкие двери, а кухни слишком большие для нужд одной семьи. Собранные кости животных (черепа и нижние части конечностей) в углу и вокруг кухонных печей здания № 3 указывают на то, что это было место разделки туш. Датировка этого «мясного торгового центра» временем ап. Павла, однако, не имеет основания — раскрытые здания относятся к периоду между землетрясением 77 г. и периодом правления имп. Адриана.

Был продолжен поиск остатков сооружений в районе возможных «Истмийских игр 51 года», к-рые в отличие от Олимпийских игр имели характер не столько спортивный, сколько религиозный. С проведением этих игр иногда связывали появление в К. ап. Павла, однако работы показали, что в Истмии (30 км от Ст. Коринфа) к сер. I в. по Р. Х. для панэллинских игр уже не было инфраструктуры, кроме стадиона и святилищ Посейдона и Палемона (их остатки с 1952 изучал Бронир).

**Римские дороги.** Во 2-й пол. XX в. была исследована дорожная сеть К. рим. времени. Главная улица (decumanus) — в направлении «восток—запад» (открыта в 50 м южнее подиума храма Е, откуда шла вдоль юж. базилики; др. конец обнаружен северо-восточнее театра). Поперечная улица (cardo maximus) совпадала с дорогой, к-рая вела на север, к Коринфскому зал. и порту Лехей. Это была мощеная дорога с крытыми

ной (с 394 г. до Р. Х.), обрамленная статуями и памятными колоннами. С зап. стороны дороги, напротив бань, располагался рынок с небольшими торговыми помещениями; часть их стояла и дальше вдоль дороги, а к западу располагалось более раннее торговое сооружение (V в. до Р. Х.). С дороги можно было подняться на агору по мраморной лестнице. Т. о., дороги из гаваней вели непосредственно в центр города.

**Порты К.** Лехей — самый удобный порт города. Внутренние причалы (датировка дискуссионная) соединялись с внешней гаванью узкими каналами. В 1972 г. вблизи порта открыта часть раннерим. стои, а в 1976 г. рядом — еще одна стои (I–II вв. по Р. Х.). К юго-востоку от порта обнаружен нимфей III–VI вв.

Кенхрей — 2-й порт, восточнее города и южнее Истмии. Отсюда ап. Павел отплыл в Сирию в начале 3-го миссионерского путешествия (Деян 18. 18); в Послании к Римлянам упоминается Фива, «диакониса церкви Кенхрейской» (Рим 16. 1). Этот порт, построенный римлянами-колонистами (до 44 г. до Р. Х.; порт греч. эпохи располагался западнее), и тонкую прибрежную полосу исследовали 5 сезонов (1963–1968; ун-ты Индианы и Чикаго, ASCSA). Рим. порт не был велик, но был защищен большими волнорезами, длинными молами и пирсами, где располагались склады товаров, рыбные лавки, а также портовые святилища.

Вдоль западной стороны порта, среди нерегулярной торговой и жилой застройки, на выступе восточного мола, возможно, стоял храм Афродиты, а на почти прямоугольной оконечности мола высилась бронзовая статуя Посейдона. Примерно в 1 км к северо-востоку от порта найдена гробница римского времени (I в. по Р. Х.), надпись на которой содержит имя L. Castricius Regulus — одного из самых богатых и щедрых жителей К. римского пе-

риода, 1-го президента Истмийских игр римской эпохи.

Закат К. начался в III в., в т. ч. и из-за нападения герм. племени герулов в 267 г.

**Ранневизантийский период.** Превращение К. в христ. город произошло за столетие. До кон. IV в. археологи не находят в К. следов христианства: общественные здания и языческие храмы остаются в цветущем состоянии. Но в кон. IV в. следует серия землетрясений и вторжений варваров, после чего К. 50 лет лежал в руинах. Строительство во 2-й пол. V в. (императорской?) базилики в Лехее — одной из крупнейших в Греции отмечает начало христианизации, а 3 главных храма, появившиеся в VI в., указывают на то, что местное общество перенесло традицию эвергетизма (демонстративных актов щедрости) с языческих храмов на христ. церкви. В течение этих 100–150 лет христианство и язычество сосуществовали, терпимо относясь друг к другу, о чем свидетельствует ряд примеров синкретизма в ритуалах, символике, оформлении мест погребений и др.

I. Христианство и язычество в V–VI вв. Разрушение общественных зданий (театр, гимнасий) во 2-й пол. IV в., видимо, носило массовый характер; в V в. они были превращены в каменоломни, приспособлены под жилища, на их месте возникли кладбища или свалки. Фактически центр города полностью опустел (исключение — главная лестница форума, к-рый располагался на 2 уровнях, изначально разделявших торговый рядом (разрушен в кон. IV в., на его месте построили новую центральную лестницу)). Это последний крупный проект К. — языческие храмы, бани и стои уже не были нужны, хотя статуи все еще воздвигали. Однако примеров открытого отрицания прошлых верований и вражды к языческой культуре археология К. дает немного. Так, к ним можно отнести уничтожение лиц у статуй со жреческим убором из святилища Деметры и Коры (относится к V в.), а также на гидрии Осириса, причем в последнем случае на лбу одной из голов был начертан крест (головы скульптур сбросили в источник и дренажную канаву). Однако в целом наблюдается скорее толерантное отношение к языческим обрядам и родовым традициям.



Храм Посейдона в большом святилище Истмийских игр сохранял значение в IV в., хотя игры прекратились еще в III в. Его сполли, в т. ч. от разрушенного в 410–420 гг. храма, после нашествия *Алариха* использовали при укреплении Коринфского перешейка поперечной стеной (Гексамиллион), а в VI в. новые сполли пошли на ее ремонт. Но части храма, включая группы статуй, были хорошо видны в V в., тем не менее христиане на них не посягали. Было разрушено святилище Деметры и Коры на склоне Акрокоринфа: оно процветало в IV в. и рухнуло от землетрясения в последние годы V в., причем горы обломков не разбирали и остатки сознательно не трогали, за исключением скульптур (найлены 3 головы статуй, лица к-рых намеренно сбиты).

К югу от складов открыто святилище Исиды (упом. в: *Pausan. Descript. II 2. 3; Apul. Metamorph. 11*). Здесь, в апсидной постройке, обна-



*Лехейская базилика.  
2-я пол. V–VI в.  
Фотография. 2014 г.*

ружено более 100 панелей (еще полностью распакованных после перевозки морем) для выстилки полов, где в технике *opus sectile* (с использованием разных по размеру шлифованных кусков мрамора и др. камней) выполнены сцены с аллегорическими изображениями Египта, Нила, мифологических персонажей; мозаики датированы ок. 370 г. Видимо, из этого же святилища происходит мраморная колонна, найденная недалеко, в христ. базилике у основания юж. мола Кенхрей, — т. н. колонна Оргии, на к-рой выбито слово «*Orgia*» (редкое имя богини Исиды, культ к-рой был распространен в городе вместе с культом Сераписа). Палеографически текст близок к надписям христ. кладбища V–VII вв.; возможно, жрецы *Исиды* продолжали открыто служить ей и после IV в.

В Асклепионе в слоях кон. IV в. обнаружены наслоения битого мрамора,

известняка и следы пожара (до 0,7 м), поскольку камень здесь брали для вторичного использования и пережога на известь (горны открыты тут же). Но божеству продолжали приноситься жертвы: среди вотивов выделяется ряд светильников кон. IV–V в., сохранившихся целиком и на своих местах. Ров для жертв возле храма (глубина 50–100 см) заполнен костями животных, обожженными камнями и целыми светильниками — остатками от обрядов жертвоприношений хтоническим божествам. Их совершали на данном участке и в сер. VI в., после полного уничтожения храма. Находки объясняются тем, что язычники почитали место, где видели присутствие божества, а не постройку на нем (мн. священные участки вообще не имели храмов, только алтари).

Особенно показательный пример религ. синкретизма дал «источник светильников» в районе гимнасия. До кон. IV в. здесь сохранялся комплекс бань, после обрушения которых

возникли искусственные «пещеры», почитавшиеся священными до сер. VI в. В источнике найде-

ны более 4 тыс. светильников (половина из них целые) сер. V — кон. VI в. (в основном кон. V — сер. VI в.). Это место обрядов, вероятнее всего, связано с культом нимф и бога Пана. Декор светильников насчитывает ок. 300 типов, почти все — позднерим. варианты, известные в К. Соответственно широко представлена и символика, в т. ч. крест и фигурки Эрота. Очевидно, это место почитали и христиане и язычники, что доказывают 4 граффити на лампах (самые выразительные: «Ангелам, живущим у сих вод») и надписи на скатанных в трубочку свинцовых табличках-заклинаниях (4 обнаружены в том же источнике). Подземный источник кон. V — нач. VI в. коринфяне, возможно, считали одновременно обителью нимф и ангелов. Воды «источника светильников», как и само святилище Асклепия, представлялись наделенными целительной силой и христиа-

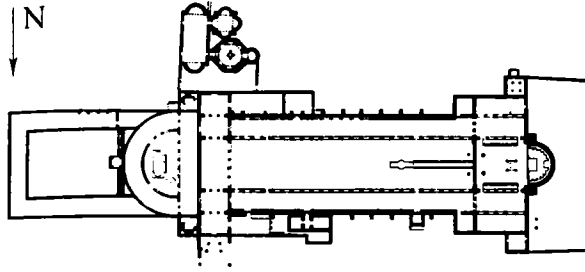
нам и язычникам в V и даже в VI в. Возможно и другое объяснение: поскольку идея конфессиональной несовместимости чужда языческому сознанию, его носители возжигали лампы сначала Пану и нимфам, а затем — Богу христиан, к-рые в V в., видимо, оставались в К. в меньшинстве. Приношение лампад в святилище и возжигание светильников — один из широко распространенных обрядов древности, унаследованный христианством.

II. Первые христианские базилики. Во 2-й пол. V–VI в. преподносить дары Церкви стало обязанностью правителя и его окружения, что, возможно, и послужило стимулом для строительства храмов.

Базилика, введенная западнее Лехея, на берегу Истма, — одна из самых больших христ. базилик — ее длина 223,7 м, полы выстланы мраморной мозаикой (*opus sectile*), а стены покрыты мраморными панелями. Это 3-нефная эллинистическая базилика с трансептом и полукруглым перистилем в атриуме, П-образной алтарной преградой, солей и амвоном. Строительство базилики может быть связано с культом мч. *Леонида*. Баптистерий Лехейской базилики, имеющий форму октагона с угловыми нишами, октагональную крещальню, притвор, вероятно, датируется более ранним временем и, возможно, был первоначально мартирием. Великолепный ордер колонн, капители, преграды интерьера из проконнесского мрамора — все свидетельствует (учитывая размер здания) об огромных затратах на строительство, к-рое могло быть оплачено имп. казной. Постройка датируется не позже 2-й пол. V в. благодаря монете имп. Маркиана (450–457), найденной в засыпке траншеи фундамента, но более поздние монеты свидетельствуют о том, что работы шли очень долго (верхняя дата — 525 г.). Три др. базилики, раскопанные в К. около гимнасия Кранейон, возле Кенхрейских ворот, в местности Скутела, и посвященная мч. Кодрату возведены в нач. VI в. (начало строительства Кранейской базилики некоторые относят к кон. IV в.). Они наполовину меньше Лехейской, но тоже большие и дорогие (полы и стены базилики Кранейон также выложены мрамором, в ней устроена роскошная погребальная капелла). Баптистерий Кранейской базилики имел

план вписанного креста. На Акрокоринфе на месте святилища Афродиты после землетрясения 550/51 г. была построена небольшая 3-нефная базилика с баптистерием.

III. Христианские некрополи К. были исследованы в 1-й пол. XX в.



Лехейская базилика.  
План

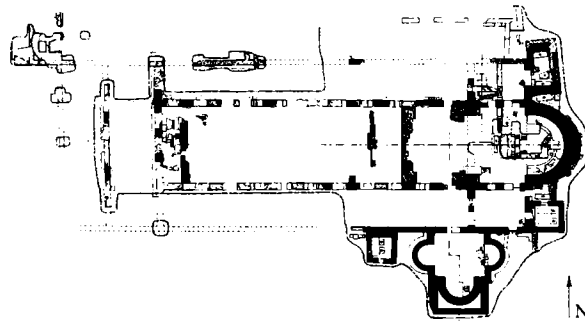
Кладбища существовали в К. веками, и их изучение позволило археологам проследить смену представлений о загробном мире. Наиболее известны 3 крупных кладбища — возле заброшенных святилища Асклепион и источника Лерна, а также на месте святилища Деметры и Коры и у Кенхрейских ворот. Все 3 кладбища явно отличаются от языческих стандартным обрядом захоронения (ингумация в могилах с ориентировкой ногами к востоку и со скрещенными руками; «кровля» из черепиц над телами), но топография и практика размещения могил отражают толерантность, сохраняемую жителями К. по отношению к верованиям предков. «Обще-

от святилища и часть неудобного склона к северу, возможно из-за нежелания пересекать границу священного участка. Ранее полагали (Вале, К. Рёбук), что это должно было указывать на страх похоронить христианина в нечистом месте и на опеределенный вызов язычникам, для к-рых погребение в храме или в городе

было кощунственным актом. Однако скорее всего хотели сохранить юриди-

чески обозначенную, но на местности уже невидимую границу участка древней святыни, все еще почитаемой частью жителей К.

На участке святилища Деметры и Коры погребения уже выходят за его пределы, возможно, потому, что на Акрокоринфе кладбища возникли еще в эпоху эллинизма, и сразу после уничтожения святилища, в кон. IV в., могилы устраивали на его территории. Христианскими считают 29 могил V–VII вв. без эпитафий и почти без инвентаря на основе сходства погребального обряда с обрядом на кладбище у святилища Асклепион и источника Лерна. Состав погребений (14 женских, 12 детских и 2 муж. могилы) указывает на сохранение (даже после исчезновения статуй и храма) представления о связи этого места с божествами



Кранейская базилика.  
План

коринфским» оказался и предметный мир: вещей в могилах христиан мало, но светильники те же, что приносили в Асклепион.

Некрополь на месте святилища Асклепион и источника Лерна существовал с V до кон. VII в. Здесь изучены сотни небогатых могил с погребениями (включая небольшие шахтные гробницы в скале). Собраны христ. эпитафии (более 60, в основном переотложенные), но точная датировка их затруднена. Кладбище заняло территорию к западу

плодородия, деторождения и сельского хозяйства. Христиане считали это место если не священным, то все же пригодным, имевшим известные преимущества для погребения умерших.

Кладбище базилики Кранейон, расположенной у Кенхрейских ворот, восходит к дорим. времени и существовало даже после возведения базилики в нач. VI в. Здесь обнаружены баптистерий, погребальная камера, превращенная в кладбищенскую церковь или часовню, и очень много могил. Возможно, постройка связана с памятью раннего христ. святого или мученика и освящала

участок погребений богатых и благочестивых коринфян, чьи могилы выделяются составом погребального инвентаря. Особенностью христ. эпитафий, найденных в К., является частое указание на профессию покойного, а также сообщение о покупке участка для погребения.

IV. Почитаемые погребения. Ряд персональных гробниц был открыт в базилике мч. Кодрата (кон. V в.) и в святилище Палемон на Истме (разрушено в кон. IV в.). В первом случае в погребальную камеру в центральном нефе базилики (кафедральной церкви К.?) сквозь пол была выведена бронзовая трубка — вероятно, для возлияний на тело епископа. Такой способ известен во многих древних гробницах римского мира, а сама практика возлияний на усопших или в их честь — один из древнейших погребальных обрядов. Применение обряда для погребения епископа указывает на высокий уровень синкретизма религ. верований.

Погребение в древнем святилище Палемон находилось в бетонном подиуме с арочным проемом, ведущим в туннель, который соединял храм с древнейшей подземной камерой, где, согласно традиции, покоилось тело мифического персонажа. Новая могила была врезана (нач. V — сер. VI в.) в бетон подиума рядом с туннелем; в нее поместили деревянный гроб с телом женщины, украшенный гипсом, а вход в могилу заложили камнем на растворе. Те, кто соорудили могилу, не использовали туннель, но самим расположением отметили связь могилы со священной камерой. Знатная дама (в погребении найдены височные кольца и ожерелья), вероятно, была христианкой, к-рая пожелала использовать древние предания, чтобы указать на свой высокий статус, т. е. сочла погребение в полуразрушенном святилище Палемон вполне почетным.

Изобразительное искусство ранневизант. К. известно значительно хуже. Сохранились мозаики в технике opus sectile, в т. ч. на полу и стенах Лехейской базилики и в т. н. агшасме, фрагменты скульптурной архитектурной декорации и статуя Доброго Пастыря (в Византийском музее в Афинах). В юж. части трансепта Лехейона найдены фрагменты аниконической орнаментальной живописи, похожей на роспись коринфских склепов.



**Археология средних веков.** Переход к средним векам в К. оказался достаточно плавным. Город сохранял позднерим. облик, невзирая на утраты рубежа IV и V вв., когда были разобраны колоннады юж. стои и храма Е, базилика на Лехейской дороге, юж. базилика, а часть гражданских зданий пришла в упадок (роскошный дом за торговым рядом на дороге в Лехей, постройка позади полукруглого здания на противоположной стороне дороги). Большинство сооружений все же использовали и ремонтировали (юго-вост. здание; базилика Юлия; сев.-вост. торговые ряды; дорога в Лехей и главные здания на ней; источник Пирена; центральная лестница и фонтаны), приспособлявая под новые функции: перибол Аполлона и базилика Юлия были превращены в церкви, юго-вост. здание, бывшее городским архивом, стало дворцом архиепископа.

Христиане (в отличие от язычников) не использовали вторично ни сполы, ни здания целиком. Агора сохранилась, но потеряла имперский размах: единый ряд юж. стои сменили не столь грандиозные ряды малых построек, более свободно стоящих и архитектурно разнообразных. Между верхней и нижней агорами, ранее разделенными линией центральных торговых рядов с регулярными проходами, теперь можно было двигаться свободно по нерасчлененной центральной лестнице.

Трибунал (бема), не изменившись внешне, уже не был связан с линией центральных рядов и общей сис-



темой агоры, хотя остался уникальным центром зоны, ее самым заметным элементом.

Долго считалось, что в VII–VIII вв. К. опустел после прихода аваров (586–587). Археологи показали, однако, что город выжил и до сер.



Амфора.  
590 г. до Р. Х.  
(Коптский музей, Коринф)

VII в. оставался важным центром Византии (затем его захватили болгары, вскоре изгнанные имп. Константином II Погонатом (641–668)). Но полного запустения опять не произошло — археологи обнаружили следы ремонтов мн. зданий (дом севернее перибола, трибунал) и нового скромного строительства в нач. VII в., хотя это и было временем упадка К. Труднее выявить развитие кладбищ и большие вертикальные планировки. Нек-рые храмы на зап. террасе исчезли, юж. стоя частично разрушена, как и центральная лестница; верхняя агора утратила архитектурную монументальность, а ее зап. части заняли кладбище и каменоломня. В сер. VII в. на месте дорического храма рядом с агорой с использованием сполей была построена небольших размеров 3-нефная базилика с нартексом, граненой апсидой и пастофориями, прежде не встречавшимися в К. Над источником Лерна в VII в. строится парекклисион агиасмы. Не позднее кон. VII в. дом севернее пери-

Базилика Юлия.  
54–44 гг. до Р. Х.

бола разрушился, и даже руины успели зарастить, однако нижняя агора и базилика Лехейон еще функционировали. Клад-

бищ этого времени в центральной зоне или рядом с ней отмечено не менее 7: в зап. конце юж. стои и в юж. краю зап. торговых рядов; внутри и северо-восточнее Пирены; в юго-вост. части юж. базилики. В IX в. они появились вокруг бемы, в сев.

конце зап. террасы, на месте храма Е и вокруг него, в районе полукруглой постройки и в вост. конце сев. рынка. Отдельные могилы известны у базилики Юлия, перед юго-восточным зданием, западнее храма Аполлона и др. Погребения не отличаются от более ранних: имеют черепичные перекрытия и обычно носят семейный характер. Известны 2 сводчатых сооружения, но они более поздние (использовались до XIII–XVI вв.). С сер. VII и в VIII в. жизнь в городе опять наладилась, хотя слои почти не содержат монет 668–802 гг., в то время как до и после этого периода нумизматический материал обилен. Это, вероятно, можно объяснить общим упадком экономики Греции.

Благодаря хорошо защищенной крепости Акрокоринф К. становится центром фемы Эллада, впервые упомянутой под 695 г.

I. 1-я половина средневизант. периода (802–1057) в К. изучена лучше, чем более поздний период. Ко времени, когда город был столицей фемы Пелопоннес (в кон. X в. вновь объединился с фемой Элладыки в фему Эллада), относятся мн. следы экономического оживления К.: на Акрокоринфе был размещен гарнизон во главе со стратегом, на печатях встречаются имена и должности военачальников, чиновников, епископов. В археологических слоях резко возрастает количество монет (включая клады времени имп. Романа I Лакапина (919–944)) и надписей. Развивается производство керамики, в надписях упоминаются «пурпур», бумага, оружие, стекло.

Археологи, однако, находят очень мало следов строительства. Старые городские здания не разбирались, но приспособлялись для новых целей. Дорога в Лехей постепенно утрачивала колоннады и др. конструктивно-декоративные элементы, однако в этот период была сооружена ступенчатая рампа через Пропилеи. Прекрасный дом VI в. (севернее перибола) был уже разрушен, зато дом, построенный восточнее Пирены, не уступал ему в интерьере. Источник Пирена не снабжал город водой, его архитектурное обрамление включало маленькую церковь. На нижней агоре более не было церкви в базилике Юлия, в сев.-зап. торговых рядах размещалась администрация. Пространство рынка осталось открытым, на месте три-







бунала стояла церковь. Застройка зап. террасы изменилась еще больше: хотя остатки мн. рим. храмов еще были видны, рядом были поставлены керамические горны. Верхняя агора постепенно застроилась, строительство шло также за линией зап. террасы, особенно к югу от нее. В X в. были реконструированы некоторые здания, а в проходе от двора перед Лерной к Асклепиону была поставлена новая часовня (ок. 900). В нач. X в. над рим. рострами была возведена ц. ап. Павла в виде зального храма (в воспоминание о его допросе на трибунале), в XI в. к ней были пристроены 2 нефа, так что все здание приобрело форму базилики в технике клуазонне (с использованием большого количества камня). К X в. относится мон-рь ап. Иоанна Богослова с 3-нефной базиликой, возведенной в той же технике, и известные только по надписям на печатях церкви Пресв. Богородицы, великомучеников Феодоров и Христа Спасителя.

II. Во 2-й пол. средневизант. периода (1059–1210), после нового кризиса, у К. были тесные торговые отношения с Венецией, Генуей, Пизой, что подтверждают клад, состоявший из множества визант. монет 1036–1067 гг. с добавлением 69 вост. монет и монеты крестоносцев 1095 г., обнаруженный в районе театра, раскопанные клады времени имп. Исаака I (1057–1059) и Алексея I Комнинов (1081–1118), а также относящиеся к походу (1147) на Грецию сицилийского кор. Рожера II (4 клада времени имп. Мануила I Комнина, 1143–1180).

В этот политически сложный период в К. шло очень активное строительство. Первое большое здание построено в эпоху Алексея I на зап. стороне нижней агоры, перед террасой (прежде здесь был ряд храмов, многие из к-рых еще стояли), линия лавок появилась в центре юж. части нижней агоры. В сер. XII в., после разграбления города Рожером II, при Мануиле I, эти здания заменены новыми, в зап. краю нижней агоры, прямо на руинах, возведен мон-рь, а на руинах лавок у трибуны — дворец с лоджией. Особенно активно застраивалась открытая площадь агоры, в центре к-рой остался лишь небольшой участок, окруженный лавками, постоялым двором, таверной, адм. зданием, церковью и мон-рем. От него во всех

направлениях расходились торговые улицы с мастерскими, банями, жилищами, со зданиями смешанных функций. У коринфян уже не было ни сил, ни нужды поддерживать торжественную архитектуру площадей прошлого или ставить памятники, они переселились из предместий в тесный центр города, где жили без всякой роскоши.

Когда после взятия К. Рожером II в 1147 г. на Сицилию были увезены ремесленники, начинается экономический упадок города, связанный также с оживлением пиратства. Судья (претор) фем Эллада и Пелопоннес был перемещен в Афины, а К. остался лишь адм. центром округа. В 1203 г. военачальник Лев Сгур поднял восстание против императора, через год скрылся от крестоносцев на Акрокоринфе. После его гибели и взятия города большая часть жителей покинула К., и он окончательно утратил свое прежнее значение. (О периодах лат. и тур. владычества в К. см. в ст.: *Коринфская, Сиционская, Земенская, Тарсская и Полифенгская митрополия.*)

Лит.: *Shear T. L.* Excavations in the Theatre District and Tombs of Corinth in 1929 // *AJA*. 1929. Vol. 33. N 4. P. 515–546; *idem.* The Roman Villa. Camb., 1930. (Corinth; 5); *Fowler H. N., Stillwell R.* Introduction: Topography, Architecture. Camb., 1932. (Corinth; 1/1); *Waele F. J., de.* The Sanctuary of Asklepios and Hygieia at Corinth // *AJA*. 1933. Vol. 37. N 3. P. 417–451; *idem.* The Fountain of Lerna and the Early Christian Cemetery at Corinth // *Ibid.* 1935. Vol. 39. N 3. P. 352–359; *Morgan C. H.* The Byzantine Pottery. Camb., 1942. (Corinth; 11); *Shelley J. M.* The Christian Basilica Near the Cenchrone Gate at Corinth // *Hesperia*. 1943. Vol. 12. N 2. P. 166–189; *Roebuck C.* The Asklepieion and Lerna. Princeton (N.J.), 1951. (Corinth; 14); *Broneer O.* The South Stoa and Its Roman Successors. Princeton, 1954. (Corinth; 1/4); *idem.* Temple of Poseidon. Princeton, 1971. (Isthmia; 1); *idem.* Topography and Architecture. Princeton, 1973. (Isthmia; 2); *Scranton R. L.* Mediaeval Architecture in the Central Area of Corinth. Princeton, 1957. (Corinth; 16); *Weinberg S. S.* The Southeast Building: The Twin Basilicas, the Mosaic House. Princeton, 1960. (Corinth; 1/5); *Blegen C. W., Palmer H., Young R. S.* The North Cemetery. Princeton, 1964. (Corinth; 13); *Hill B. H.* The Springs: Peirene, Sacred Spring, Glauke. Princeton, 1964. (Corinth; 1/6); *Garnett K. S.* Late Roman Corinthian Lamps from the Fountain of the Lamps // *Hesperia*. 1975. Vol. 44. N 2. P. 173–206; *Williams C. K.* Corinth 1977: Forum Southwest // *Ibid.* 1978. Vol. 47. N 1. P. 1–39; *Biers J. C.* The Great Bath on the Lechaion Road. Princeton, 1985. (Corinth; 17); *Jordan D.* Inscribed Lamps from a Cult at Corinth in Late Antiquity // *HarvTR*. 1994. Vol. 87. N 2. P. 223–229; *Iverson E. A.* Burial and Urbanism at Late Antique and Early Byzantine Corinth (c. AD 400–700) // *Towns in Transition: Urban Evolution in Late Antiquity and Early Middle Ages* / Ed. N. Christie, S. T. Loseby. Aldershot, 1996. P. 99–

125; *Bookidis N., Stroud R. S.* The Sanctuary of Demeter and Kore: Topography and Architecture. Princeton, 1997. (Corinth; 18/3); *Rothaus R. M.* Corinth, the First City of Greece: An Urban History of Late Antique Cult and Religion. Leiden; Boston, 2000; *Williams C. K. II, Bookidis N., ed.* Corinth: The Centenary, 1896–1996. Princeton; Athens, 2003. (Corinth; 20); *Schowalter D., Friesen S. J., ed.* Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches. Camb. (Mass.), 2005; *Weaverdyck E. J.* From Pagan to Christian: An Archaeol. Study of the Transformation of Corinth in Late Antiquity // *Classics Honors Projects*. 2007. [N 8] (Электр. пепур: digitalcommons.maclester.edu/classics\_honors/8/); *Friesen S., Daniel N., Schowalter D., Walters J., ed.* Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society. Leiden; Boston, 2010; *Rife J. L.* The Roman and Byzantine Graves and Human Remains. Princeton, 2012. (Isthmia; 9); *Slane K. W.* Tombs, Burials, and Commemoration in Corinth's Northern Cemetery. Princeton, 2013. (Corinth; 21); *Friesen S. J., James S. A., Schowalter D. N., ed.* Corinth in Contrast: Studies in Inequality. Leiden; Boston, 2014.

Л. А. Беляев

**КОРИНФСКАЯ, СИКИОНСКАЯ, ЗЕМЕНСКАЯ, ТАРССКАЯ И ПОЛИФЕНГСКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [греч. Ἱερά Μητρόπολις Κορίνθου, Σικυώνος, Ζεμενῶν, Ταρσῶν καὶ Πολύφρυγος], епархия Элладской Православной Церкви. Кафедра расположена в *Коринфе*; наименование митрополии включает названия ранее существовавших в ее окрестностях городов-епископий: Сикион (Σικυών), Зимена (Ζημενῶν, Ζημενῶν), Тарс (Ταρσός), Полифенг (Πολύφρυγος). Коринф являлся одним из важнейших городов Греции в античный и рим. периоды и сохранил свое значение в ранневизант. период. Он возник после нашествия дорийцев; политический и экономический подъем города начался ок. 725 г. до Р. Х. Процветание Коринфа было связано с его стратегическим местоположением — он находился рядом с Истмийским перешейком, соединяющим Центр. Грецию с Пелопоннесом, и имел 2 гавани — Кенхрей и Лехей, выходящие в Саронический и Коринфский заливы соответственно. Кроме того, рядом с городом, на утесе высотой 575 м находилась неприступная цитадель Акрокоринф. Коринф превратился в могущественную морскую державу и основал большое число колоний. В 146 г. до Р. Х. за сопротивление римлянам он был разрушен полководцем Луцием Муммием. В 44 г. до Р. Х. Коринф был заново основан Юлием Цезарем, впол. быстро развивался и стал главным городом пров. Ахайя.







Крупная христ. община была основана в Коринфе ап. Павлом. Среди обращенных в христианство были люди, обладавшие высоким социальным статусом (напр., начальник синагоги *Крисп* и городской казнохранитель *Ераст*). Главной христ. святыней Коринфа является расположенное на агоре судебное место (трибунал, бема) проконсула Галлиона, к которому был приведен на суд ап. Павел. В Коринфе также проповедовал ап. *Аполлос*, в городе останавливался ап. *Андрей Первозванный* и, возможно, ап. *Петр*. Для разрешения проблем местной христ. общины написаны 1-е и 2-е Послания Коринфянам ап. Павла и 1-е и 2-е Послания к сщмч. Клименту Римскому (см. в ст. *Климент*, еп. Римский). По преданию, 1-м епископом Коринфским был ап. *Сила*, а его преемником — ап. *Сосфен*. Ко II в. относятся достоверные сведения о епископах Коринфа: еп. Аполлоний (1-я пол. II в.), выступавший против еретиков, в т. ч. гностика Кердона, упоминается в анонимном ересеологическом трактате сер. V в. «*Praedestinatus*» (*Liber Praedestinatus*. 23 // PL. 53. Col. 594), о епископах Приме (ок. 155), сщмч. *Дионисию* (между 161 и 180) и *Вакхилле* (кон. II в.), также строго державшихся Православия, сообщает Евсевий Кесарийский в «*Церковной истории*» (*Euseb. Hist. eccl.* IV 22, 23; V 22, 23). Возможно, в 196 г. еп. Вакхилл созвал в Коринфе Собор для обсуждения вопроса о праздновании Пасхи.

В III в. в Коринфе претерпели страдания за Христа мн. мученики: *Магистриан*; *Еликонида*; *Кодрат* с *Дионисием*, *Киприаном*, *Анектом*, *Павлом*, *Крискентом*; *Ирина*; *Леонид* с *Хариессой*, *Нунехией*, *Василиссой*, *Никой*, *Калисой* (Каллией, Галией), *Галиной* и *Феодорой*; *Викторин*, *Виктор*, *Никифор*, *Клавдий*, *Диодор*, *Сератион*, *Патий*. В источниках не сохранились имена мучеников, пострадавших в гонение Диоклетиана; при Юлиане Отступнике был казнен мч. *Александр*.

Коринфские епископы участвовали во всех значительных церковных Соборах, кроме I и VII Вселенских Соборов (325 и 787). В 1-й пол. IV в. еп. Гесиод боролся с ересью арианства, Еликтет был адресатом свт. Афанасия Великого, еп. Александрийского, который отправил к нему послание против ариан (371–372).

Коринфский епископ являлся митрополитом всего Пелопоннеса и пров. Ахайя. В сер. V в. Коринфскому митрополиту подчинялся 21 епископ, а к нач. VI в. их число увеличилось до 70.

С кон. VII в. Коринф был главным городом фемы Эллада, а с нач. IX в. — фемы Пелопоннес. В 731/2 (или в 733) г. Коринфская митрополия перешла из юрисдикции Римской Церкви в ведение К-польского Патриархата. В связи с возвышением других церковных центров на Пелопоннесе число епископов Коринфской митрополии постепенно уменьшалось. В кон. VII — нач. VIII в. (по др. версии, между 733 и 746), когда Афины также были возведены в ранг митрополии, Афинскому митрополиту были переданы в подчинение 38 епископов, а 32 епископа остались в юрисдикции Коринфской митрополии.

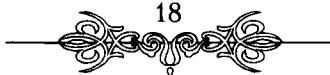
В средневизант. период Коринфская митрополия получила статус архиепископии (*Darrouzès. Notitiae*. P. 216, 222. N 2). На моливдовуле (VIII или IX в.) Гавриил Коринфский именуется архиепископом. Анонимный Коринфский архиепископ упоминается в Житии прп. Луки Элладского (Стириота) († 946). В IX в. митрополией также стали Патры, к-рые после слав. завоевания Пелопоннеса соперничали с Коринфом за контроль над полуостровом. Согласно Тактикону имп. Льва VI Мудрого, в подчинении Коринфской митрополии осталось только 7 епископий в вост. части Пелопоннеса и на Ионических о-вах: Дамальская, Аргосская, Монеувасийская, Кефалонийская, Закинфская, Зименская, Майнская (*Darrouzès. Notitiae*. P. 282. N 7). В 9-й и 13-й нотициях (X в.) в числе епископий Коринфской митрополии, кроме того, указана и Кифирская (*Ibid.* P. 302, 361. N 9, 13).

Памятники раннехрист. и визант. периодов сохранились как в самом Коринфе (см. в ст. *Коринф*), так и на территории совр. митрополии: 3-нефная базилика в Кьято (V в.), церкви св. Андрея в Лутраки, свт. Николая Чудотворца в местности Малагари близ Перахоры (с фресками XIII в.), вмч. Георгия Победоносца в Немее, Успения Пресв. Богородицы в Стефани, а также прп. Антония Великого, Св. Троицы (с фресками XIII в.), св. Таксиархов, Пресв. Богородицы «ту Стири»

(с фресками иером. Феодула Каваса, 1668), Сретения Господня (с фресками XIII в.) в Софико и др.

В 1210 г., после нескольких лет осады крестоносцами, Коринф вошел в Ахейское княжество, в нем была учреждена лат. архиепископия. В 1262 г. ахейский кн. Гийом II Виллардуэн формально уступил город Византии, но капитан Коринфа отказался передать грекам контроль над крепостью. В XIII в. на Пелопоннесе были учреждены новые митрополии — Монеувасия и Аргос. При имп. Андронике II Палеологе Коринфская митрополия была перемещена в списках епархий с 27-го на 33-е место (*Darrouzès. Notitiae*. P. 395, 406. N 17, 18). Ок. 1300 г. Коринф перешел под власть представителей Анжуйской династии, с 1358 г. городом управлял Никколо Аччаюоли. В этот период городская жизнь сосредоточилась в крепости Акрокоринф. Нерио I Аччаюоли выделил Коринф в качестве приданого своей дочери Бартоломее, вступившей в брак с деспотом Феодором I Палеологом. В 1395 г. Феодор I присоединил Коринф к Морейскому деспотату, но в 1397 (или в 1400) г. продал этот город рыцарям-иоаннитам, которые владели им до 1404 г., затем Коринф окончательно перешел к Палеологам. В период лат. владычества в нижнем городе продолжали существовать ц. ап. Павла и ц. великомучеников Феодоров, которая стала соборной. Латиняне построили госпиталь Сен-Сансон и небольшой зальный храм над вост. частью центрального нефа разрушенной Кранейской базилики.

В 1458 г., после 3-месячной осады, город взяли турки. В кон. XV в. число епископий Коринфской митрополии сократилось до 5 (Дамальская и Педиадская, Кефалинийская, Закинфская, Зименская и Тарсская, Полифенгская — *Darrouzès. Notitiae*. P. 420. N 21), в 1715 г. их осталось только 2 (Дамальская и Полифенгская). Несмотря на это, Коринфский митрополит сохранял титул «всечестнейший и экзарх всего Пелопоннеса». В эпоху турецкого господства Коринф снова был заселен, многие жители одновременно имели дома и в нижнем городе, и в крепости Акрокоринф. В качестве кафедрального собора в османский период путешественники упоминали ц. Пресв. Богородицы (видимо, находилась к юго-востоку от агоры).





Из письменных источников известно, что в 1676 г. внутри крепости существовало 5–6 церквушек, от которых теперь остались только руины (*Кочубот*. 2001. С. 14). До наст. времени на Акрокоринфе сохранился пещерный аскитирий ап. Павла, однефная ц. вмч. Димитрия Солунского XVII в. с фресками (ее кладка включает сполы раннехрист. базилики), полуразрушенная 3-нефная 3-апсидная церковь (90-е гг. XVII в.; посвящение неизв.). В нижнем городе до 1935 г. просуществовала однефная сводчатая ц. ап. Иоанна Богослова (нач. XVII в.).

Во время турецко-венецианской войны (1684–1689) по обвинению в ведении тайных переговоров с врагами Османской империи был казнен сщмч. *Захария* († 1684), митр. Коринфский. Венецианцы захватили Коринф в 1687 г. и удерживали его до 1715 г. В XVIII — нач. XIX в. Акрокоринф пришел в запустение, тогда как нижний город развивался. В 1764–1776 гг. Коринфскую митрополию возглавлял свт. *Макарий Нотара*, один из лидеров движения духовного возрождения *колливадов*.

Коринф был освобожден от турок 26 окт. 1823 г. После провозглашения автокефалии Элладской Православной Церкви, в 1833 г., Коринфская епархия получила статус епископии, и в ее состав был включен Аргос с окрестностями, ранее входившими в Аргосскую и Нафплийскую митрополию. Название епархии теперь звучало как Коринфийская, т. к. оно было образовано не от названия города — Коринф, а от названия административно-территориальной единицы нового греч. гос-ва — Коринфия. В дек. 1841 г. Коринфийская епископия была объединена с Арголидской, в дек. 1842 г. эта епархия получила название Коринфийской и Арголидской епископии и в ее состав была включена Идрская епископия. В 1852 г. эти епископии были разделены и была создана Коринфийская архиепископия (в 1900 она снова получила статус епископии). После землетрясения 1858 г. в 8 км к северо-востоку от Коринфа был основан Неа-Коринтос (сейчас обычно именуется просто Коринф), а населенный пункт на месте древнего города стал называться Палеа-Коринтос (с 1951 Архея-Коринтос). С 1922 г. Коринфийская епископия, как и все епархии Элладской Православной Церкви,

кроме Афинской архиепископии, возведена в ранг митрополии с названием Коринфийская.

После восстановления Неа-Коринтоса, разрушенного очередным



Церковь  
вмч. Димитрия Солунского  
в крепости Акрокоринф.  
XVII в.

землетрясением 1928 г., митр. *Дамаскин (Папандреу)*; в посл. архиепископ Афинский и всея Эллады) перенес в этот город резиденцию из древнего Коринфа и построил митрополичий дворец, кафедральный собор ап. Павла (1936, архитекторы Н. Коцеронис, А. Захос) и др. адм. здания. Кроме того, по указанию митр. Дамаскина в городе была открыта церковная школа. Среди греч. диаспоры Сев. Америки он собрал значительные средства для помощи пострадавшим от землетрясения.

Его преемник, митр. Михаил (Константинидис; 1939–1949), во время второй мировой войны пытался оказать посильную помощь пастве, организовав бесплатные столовые и поликлинику, а в послевоенные



Кафедральный собор  
во имя  
апостола Павла  
в Неа-Коринтос.  
Фотография. 2012 г.

годы он учредил архив и 1-ю б-ку в Неа-Коринтосе.

В 1965 г. в Коринфийской митрополии действовали 144 храма и 653 парекклисиона. В 1973 г. она была переименована в Коринфскую, Земенскую, Тарсскую и Полифенг-

скую митрополию, в 1977 г. получила современное название. За 40 лет архипастырского служения митр. Пантелеимон (Караниколас; 1965–2006) много сделал в области благотворительной и просветительской деятельности. В 1971 г. он открыл в Неа-Коринтосе приют для девочек «Дом святой

Хлои» и Музей церковного искусства, в 1972 г. — дом престарелых «Дело апостола Павла», в 1973 г. организовал благотвори-

тельную кассу «Святой Захария, епископ Коринфский», фонд помощи невестам-бесприданницам «Акила и Прискилла» и фонд поддержки учащихся «Макарий Нотара», в 1977 г. учредил церковный лицей (в 2010 присоединен к церковному лицей г. Патры), в 1978 г. — б-ку «Святой Дионисий, епископ Коринфский», в 1985 г. — донорский центр «Священномученик Власий» с 52 пунктами приема крови на территории епархии. По инициативе митрополита в Лутраки был организован в 1972 г. «Дом святой Елены» для престарелых.

Ныне действующий митр. Дионисий (Мандалос) продолжил благотворительную работу своего предшественника. Он построил конференц-центр «Апостол Павел» в Архея-Коринтосе (2010), организовал пункт раздачи продук-

тов и одежды «Феопросфора» в Неа-Коринтосе и бесплатные столовые для бедных при кафедральном соборе ап. Пав-

ла в Неа-Коринтосе, ц. Преображения Господня в Кьято и ц. Пресв. Богородицы Ятриссы в Лутраки, отремонтировал приют для девочек «Дом святой Хлои», митрополичью резиденцию и особняк с актовым залом «Крокидиос», в к-ром теперь





размещены центр молодежи, Музей церковного искусства и др. При его участии была открыта школа визант. иконописания в Перахоре.

В наст. время в митрополии действуют 164 приходских храма, 133 парекклисиона, 315 экзоклисионов, 90 кладбищенских церквей, 51 монастырский храм, 6 муж. монастырей (вмч. Георгия Победоносца близ с. Фенеос, Успения Пресв. Богородицы близ Немеи, прмч. Николая Вуненского близ Перахоры, Воскресения Христова в Лутраки, Пресв. Богородицы «Радость всех» в Календзи, равноап. Космы Этолийского близ с. Килини), 11 жен. мон-рей (Успения Пресв. Богородицы, или Пресв. Богородицы Фанеромени, близ Хилиомоди, прп. Патапия близ Лутраки, вмч. Димитрия Солунского близ Хилиомоди, прмч. Николая Вуненского близ с. Мапсос, прор. Илии близ с. Захоли, Успения Пресв. Богородицы Леховис с храмом XII или XIII в., сщмч. Власия близ с. Ано-Трикалы, Пресв. Богородицы Корифис близ с. Камари, вмч. Марины в Лутраки, сщмч. Феропонта в Галатаки, свт. Афанасия Великого близ с. Пулица), 7 жен. исихастириев (Вознесения Господня и прп. Герасима Кефалинийского близ Лутраки, Введения во храм Пресв. Богородицы «Геллиниу» близ с. Мапсос, сщмч. Харалампия близ Каламаки, св. Таксиархов (архангелов Михаила и Гавриила) в с. Сули, свт. Нектария Эгинского в с. Вассилико, прор. Илии близ Лутраки) и муж. исихастирий свт. Николая Чудотворца близ Айи-Теодори.

**Коринфские архиереи:** ап. Сила (I в.), ап. Сосфен (I в.), Аполлоний (1-я пол. II в.), Прим (II в.), сщмч. Дионисий (между 161 и 180), Вахилл (кон. II в., возможно, 196), Гесиод (1-я пол. IV в.), Дионисий (между 337 и 352), Епиктет (упом. в 371 или 372), Евстафий (упом. в 381), Дорофей (кон. IV в.), свт. Александр (упом. в 406), Периген (419 – после 435), Ерасистрат (упом. в 446 и 449), Петр (упом. в 451 и 457/8), Фотий (упом. в 536), Феодор (VI в.), Анастасий (?–591), Иоанн (упом. в 591, 595), Стефан (упом. в 680/1), Иоанн (787–815), Гавриил (VIII или IX в.), Иларион (упом. в 870), Иоанн (упом. в 879), свт. Павел, брат свт. Петра Аргосского (упом. в 901–907), аноним (не позднее 946), Василий (950–970), свт. Афанасий (в правление Василия II Болгаробойцы (976–1025)); иногда в лит-ре неверно указана дата смерти – 957, невид. по имени митрополит, переведен-

ный с Патрской кафедры (в правление Василия II Болгаробойцы (976–1025), Гавриил Марморий (?), Никодим (1-я пол. XI в.), Георгий (упом. в 1027), Сергей (упом. в 1027 и 1028), Никита (упом. в 1030 и 1032), аноним (упом. в 1051/52), аноним (2-я пол. XI в.), Иоанн (2-я пол. XI в.), Георгий (2-я пол. XI в.), Сергей (упом. в 1092), Григорий Пард (после 1092–1156), Феодор (1157–1166 или 1173/74), Стефан Хрисоверг (ранее янв. 1170 или 1174/75 – не позднее 1186), аноним (упом. в 1186), Михаил (?) (XI–XII вв.), аноним (90-е гг. XII в.), Николай (?–1205), Мануил (упом. в 1230), Иакинф (1343–?; ранее митрополит Косский), Феолипт (XIV в.), неизвестный по имени бывший архиепископ Ахелойский (упом. в 1370), Исидор (упом. в 1386), Феогност (1394–1401), аноним (1401–?), Малахия (упом. в 1446/47 или 1467), Марк (упом. в 1454–1466), Иоаким (упом. ок. 1447 или в 1477), аноним (?–1492), Кирилл (1492–1507), Макарий (1507–1517, затем митрополит Фессалоникийский), Феофан (после 1517 – до 1534), Константин Росин (1-я пол. XVI в.), Иоасаф (1541–1549), Софроний (1549–1569), Лаврентий (1574–1585), Неофит (упом. в 1585–1589), Лаврентий (повторно, упом. в 1590), Неофит (повторно, упом. в 1595), Анфим (1601–1616), Афанасий (упом. в 1620), Анфим (1620–1622, повторно), Неофит (1622–1624), Даниил (1624–1628; впол. митрополит Серрский), Иезекииль (1628–1635), Кирилл (1635–1637; впол. митр. Филиппопольский, Тырновский и патриарх К-польский Кирилл II), Иезекииль (1637–1638, повторно), Иоасаф (1638–1641), Григорий (1641–1660), Парфений (1660–1668), Каллист (1668–1672), сщмч. Захария (до 1678–1684), Григорий Нотара (1684–1715), Иоасаф (1715–1719), Митрофан (упом. в 1719), Дионисий (упом. в 1730), Парфений (1734–1763), свт. Макарий Нотара (1764–1776), Гавриил (1776–1783; впол. митрополит Никейский), Захария (1784–1819), Кирилл (Родопулос; 1819–1836), Кирилл (Вогасарис; 1841–1842), Герасим (Раллис Спанос; 1842–1843), Иона (Константинидис; 1852–1854), Амфилохий (Гарделис; 1854–1875), Сократ (Колиацос; 1884–1899), Варфоломей (Георгиадис; 1899–1918), Дамаскин (Папандреу; 1922–1938; впол. архиепископ Афинский и всея Эллады), Михаил (Константинидис; 1939–1949; впол. архиепископ Северо- и Южноамериканский), Прокопий (Дзаварас; 1949–1964; ранее митрополит Гортинский и Мегалопольский и митрополит Мантинийский и Кинурийский), Пантелеимон (Караниколас; 1965–2006), Дионисий (Мандалос; с 2006).

Лит.: Janin R. Corinthe // DHGE. 1956. Т. 13. Col. 876–880; Κωνσταντινίδης Γ. Χ., Πάλλας Δ. Τ. Κόρινθος // ΘΝΕ. 1965. Т. 7. Σ. 847–

867; Γριτσόπουλος Τ. Α. Εκκλησιαστική ιστορία και χριστιανικά μνημεία της Κορινθίας. Αθήνα, 1973. Т. 1; *Darrouzès*. Notitiae. P. 216, 222, 231, 244–245, 249, 261, 265, 268, 272, 282, 291, 302, 323, 342, 349, 361, 375, 381, 388, 395, 406, 412, 416, 419–420. N 2–21; *Koder J., Hild F.* Hellas und Thessalia. W., 1976. (ТИБ; 1). S. 50–53, 55–56, 67–69, 76, 79–81; *Παντελεήμων (Καρανικόλας), μητρ. Ἀγιολόγιον Κορινθιακόν. Κόρινθος*, 1977; *Fedalto*. Hierarchia. P. 483–485; *[Gregory] T. E.* Corinth // ODB. Vol. 1. P. 531–533; *Pallas D. I.* Corinth // EEC. Vol. 1. P. 201–202; *Μεθόδιος (Φούγιας), μητρ.* Ιστορία της Αποστολικής Εκκλησίας της Κορίνθου. Αθήνα, 1997<sup>2</sup>; *Rothaus R. M.* Corinth, the First City of Greece: An Urban History of Late Antique Cult and Religion. Leiden; Boston; Köln, 2000; *Κουμούση Α.* Ακροκόρινθος. Αθήνα, 2001; *Corinthus/Corinth* // Brill's New Pauly Encyclopedia of the Ancient World. Leiden; Boston, 2003. Vol. 3. P. 797–804; *Aubert R.* Korinthos // DHGE. 2007. Vol. 29. Col. 662–664; *Brown A. R.* The City of Corinth and Urbanism in Late Antique Greece: Diss. / Univ. of California. Berkeley, 2008; *Δίπτυχα*. 2014. Σ. 608–617; <http://www.imkorinthou.org> [офиц. сайт Коринфской митрополии].

О. В. Л.

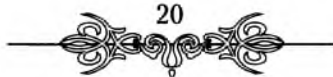
**КОРИНФСКИЙ** Михаил Петрович (1788, г. Арзамас Нижегородского наместничества (с 1796 губерния) – 1851, Казань), рус. архитектор, работал в стилистике позднего классицизма. Отличительные чер-



М. П. Коринфский.  
Портрет.  
40-е гг. XIX в.  
(НМРТ)

ты его наследия, включающего ок. 100 построек и проектов, – четкая композиция, чистота классических форм, продуманность деталей, способность создавать целостный ансамбль и максимально использовать природный ландшафт. К. формирова- вал в провинции архитектурную среду, не ставя масштаб зданий в зависимость от статуса городов и поселений.

В роду К. были профессиональные резчики по дереву, специали-







ровавшиеся на церковных иконостасах. Это послужило развитию интереса к храмовому зодчеству, которое занимает особое место в архитектурном наследии К. Решающим в его судьбе стало знакомство с арзамасским художником акад. А. В. Ступиным и учеба в его художественной школе (основана в 1802). В 1809 г. К. поступил на обучение к проф. имп. АХ А. Н. Воронишину, работал его помощником на строительстве с.-петербургского Казанского собора, дворца А. С. Строганова, дачи В. Н. Зиновьева (НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 3632) и др. объектов, что определило профессиональное формирование К.

В 1811 г. К. получил аттестат об окончании курса наук по части архитектуры и в звании классного художника 3-й степени вернулся в Арзамас, где в 1814 г. организовал архитектурное уч-ще. Однако в провинциальных условиях педагогический талант К. оказался невостребованным, уч-ще просуществовало недолго, и К. активно принялся за архитектурную практику. Одной из ранних его работ стала перестройка здания школы живописи Ступина в Арзамасе (не сохр.). Главный фасад был оформлен портиком с фронтоном, боковой фасад стилистически связан с главным, но являлся самостоятельным — в нем основной массив здания был глубоко отставлен от красной линии улицы и подчеркнут боковыми выступами со сложной ордерной обработкой окон.

С 1812 г. К. занимался архитектурной практикой в Нижегород-



*Интерьер собора  
в честь Воскресения Христова  
в Арзамасе.  
Фотография. 2013 г.*

мемориальной доске у главного входа, собор был задуман «в благодарность Господу Богу за избавление Церкви и Державы Российской, а с ними и града сего от нашествия французов в 1812 году». Проект храма, составленный К. под надзором Воронишина, отличаются масштаб и классическая простота, выделяющие собор из ряда провинциальных церковных сооружений. Строительство продолжалась до 1821 г., отделочные работы и роспись — более 20 лет. Огромный по размерам 5-главный собор, выполненный в классическом стиле, стоит на высоком холме и формирует ансамбль главной площади Арзамаса. Мощный цоколь-стилобат продолжается 4 глубокими симметричными портиками, каждый из которых оформлен

*Собор в честь  
Воскресения Христова  
в Арзамасе.  
1814–1821 гг.  
Фотография. 2013 г.*

12 колоннами ионического ордера. Портики завершаются треугольными фронтонами с расписанными тимпанами.

В 1932 г. храм был закрыт и превращен в музей атеизма, в 1943 г. возвращен РПЦ.

К работам К. этого же периода относятся проекты жилых домов,

здания товарной биржи и мучного ряда с калачной в Арзамасе, уездных училищ в Арзамасе, Ардатове и Чебоксарах, многочисленных храмов в Нижегородской губ.: напр., ц. апостолов Петра и Павла в с. Костянка (не сохр.), ц. Воскресения словущего в с. Юрьеве (руинирована). Авторство К. ряда церквей в Нижегородской обл. предположительно и требует дополнительных исследований (евангелическо-лютеран. ц. св. Александра в Н. Новгороде (не сохр.), церкви Св. Троицы в с. Авдееве, св. Иоанна Крестителя в Саровской пуст., Св. Троицы в с. Семёнове (руинирована, восстанавливается)). В 1816 г. К. разработал проект «Дворянского дома» в Н. Новгороде (не реализован). Предположительно в 20-х гг. XIX в. по проекту К. возведены усадебные постройки в имении симбирского губернатора А. Ф. Лукьяновича в с. Шедееве Кобелякского у. Полтавской губ. (не сохр.).

В 1823 г. К. переехал в Симбирск (ныне Ульяновск), где до 1832 г. служил в Симбирском дворянском собрании. В 1824 г. по проекту архитектора (составлен в 1816) на Соборной пл. Симбирска (ныне пл. Ленина) в честь победы рус. армии в Отечественной войне 1812 г. при участии имп. Александра I был заложен кафедральный Троицкий собор — одна из лучших работ К., в полной мере раскрывшая его талант. Строительство продолжалось с 1827 по 1841 г. Круглый в плане, с 4 восьмиколонными портиками коринфского ордера, с круглым световым барабаном, украшенным 24 колоннами и 12 арочными окнами, собор был увенчан куполом с фонариком и ажурным крестом. Интерьер храма представлял собой цельное, легко обозримое пространство, сформированное 4 пилонами треугольной формы, декорированными полуколоннами коринфского ордера. В юж. части располагался придел во имя блгв. кн. Александра Невского, в северной — придел в честь Усекновения главы св. Иоанна Крестителя. Боковые части были перекрыты цилиндрическими сводами. Обладая инженерно-строительными способностями, К. использовал в работе последние приемы конструирования и технические новинки. Напр., при строительстве Троицкого собора он предложил отделить наружные капители колонн обожженной



ской, Пензенской и Симбирской губерниях. В 1814 г. началось строительство 1-го монументального сооружения К. — Воскресенского собора в Арзамасе. Согласно надписи на



глиной и, «занимаясь как формированием оных, так и устройством при обжиге, довел состав сей до несравненной прочности противу прежде употребляемых алебастровых капителей» (Аттестат из Комитета сооружения Соборного храма в Симбирске // НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 3632). В 1825 г. Совет АХ за проект Троицкого собора единогласно избрал К. «назначенным» академиком. В 1864 г. храм сильно пострадал от пожара, в 1868 г. был восстановлен. В 20-х гг. XX в. Троицкий собор был включен в перечень охра-



*Троицкий собор в Симбирске.  
1824–1841 гг.  
Фотография. 1894 г.*

няемых гос-вом памятников архитектуры г. Ульяновска, здесь размещался архив. В мае 1933 г. здание горело; в 1934 г. постановлением горсовета было принято решение «считать возможной передачу на снос б. летнего кафедрального собора как строительного материала ж.-д. кооперации» (ГА Ульяновской обл. Ф. Р-634. Оп. 1. Д. 1141). К 1936 г. храм был разобран окончательно.

Согласно формулярному списку К., с 1829 по 1834 г. он выполнял поручения «по постройке казенных зданий во всем удельном имении Симбирской губернии безвозмездно с отличною деятельностью и совершенным успехом». В нач. 1829 г. по проекту К. в г. Карсун Симбирской губ. состоялась закладка каменных ярмарочных рядов, состоявших из 8 корпусов, где размещались 160 лавок, и 2-этажного здания гостиного двора. Сохранился гостиный двор и 4 торговых корпуса.

В симбирский период по проектам К. перестроены здания Дома трудолюбия, классической муж. гимназии, удельной конторы в Симбирске. В Симбирской губ. возведены хлебные магазины, больница, жилые дома, храмовые постройки: Успенская ц. в Самаре (утрачена), Ми-

хаило-Архангельская ц. в с. Шигоны (перестроена, ныне Самарской обл.), Преображенская ц. в с. Усолье (не сохр., ныне Самарской обл.), ц. Рождества Христова в с. Рождественно (восстанавливается, ныне Самарской обл.). Авторству К. приписывают ц. Рождества Христова в с. Царёвщина (ныне пос. Волжский Самарской обл.).

Предположительно по проекту К. построена ц. Св. Троицы в с. Пятине (ныне Инзенского р-на Ульяновской обл.). Церковь была заложена в 1823 г. А. И. Анненковой, матерью И. А. Анненкова, в память о покойном муже и во искупление грехов их сына-декабриста. Существует версия, что

ее начали строить по проекту симбирского губ. архит. М. М. Рушко, однако разобрали и выстроили вновь уже по проекту

К. Каменный 5-главый 3-престольный храм был самым крупным в Карсунском у. (основные габариты — 33×33 м). Центральное пространство храма перекрыто купольным сводом на цилиндрическом барабане. Апсида и симметричное ей пространство в зап. части перекрыты конхами. Углы храма имеют полусферические перекрытия. Храм увенчан 5 куполами на высоких барабанах. Одинаковые, симметрично построенные фасады украшены портиками (за исключением вост. фасада). В наст. время здание храма руинировано.

В 1832 г. К. переехал в Казань и вступил в должность архитектора Казанского имп. ун-та, работал в тесном сотрудничестве с ректором, председателем строительного комитета Н. И. Лобачевским. При размещении на университетской территории новых зданий К. взял за основу генеральный план, разработанный архит. П. Г. Пятницким. Помимо нового генерального плана К. составил проекты корпусов. Комплекс Казанского ун-та К. решил в едином стиле. Все постройки расположены архитектором в симметричной композиции, где визуальной доминантой является главный корпус здания

анатомического театра с плоским куполом и полукруглым выступом в колоннах и пилястрах, вытянутый по оси, а б-ка и химическая лаборатория с физическим кабинетом, соответственно с вост. и зап. сторон, задуманы практически одинаковыми. Полуциркулярная ограда с колоннами соединяла ранее 3 главных здания ансамбля, параллельно ей были расположены дугообразные служебные корпуса. Центром университетского двора, по замыслу К., была площадь с памятником Г. Р. Державину (1847, скульптор С. И. Гальберг, архит. К. А. Тон). Несмотря на то что многие части комплекса сегодня перестроены, а некие утрачены (напр., ограждение с колоннадой и памятник Державину), созданный К. университетский ансамбль можно отнести к числу лучших образцов русского зодчества. Он является уникальным памятником истории и архитектуры 1-й пол. XIX в., охраняется как объект культурного наследия федерального значения.

В казанский период К. работал над проектами церковных зданий. В 1835 г. он разработал 3 версии проекта реконструкции Казанского кафедрального собора, все они предполагали незначительное расширение старого собора и постройку рядом нового храма. Ни один из вариантов не был реализован. По проекту К. в 1842 г. был построен собор в честь Грузинской иконы Божией Матери в Раифском муж. монастыре. Здесь К. повторил свой любимый композиционный прием, при котором купол опирается на кубический массив с портиками. Плоский купол был спроектирован настолько большого размера, что при производстве работ его сделали деревянным, а от портиков вовсе отказались — в таком искаженном виде церковь существует в наст. время. После закрытия мон-ря в 1930 г. здание частично перепланировали. Ныне собор восстановлен и является местом нахождения чудотворного списка Грузинской иконы Божией Матери.

На протяжении всех лет пребывания в Казани К. работал над проектами жилых домов; спроектировал здание Ин-та благородных девиц (1832, не реализован), реконструировал 1-ю мужскую гимназию (1834), выполнил проект дома военной канцелярии башкирского войска в Оренбурге (1836, не реализован). С 1837 г.



К. совмещал обязанности архитектора ун-та и преподавание архитектуры для студентов. В 1843 г. перестроил дом причта Петропавловского собора. Тогда же К. выполнил проект здания Казанского дворянского собрания, который не был принят заказчиками. При строительстве по проекту К. 1846 г. был оформлен лишь большой прямоугольный танцевальный зал, окруженный по периметру коринфской колоннадой, поддерживающей хоры; с колоннами соотносятся пристенные пилястры, объединенные орнаментированным поясом. Свободный от украшений потолок подчеркивал цельность пространства и богатую архитектуру интерьера. Казанский архитектор, исследователь и публицист В. В. Егоров считал интерьер этого зала одной из самых удачных работ К.: «Особой трактовкой классического приема отделки, широкой постановкой колонн и лаконичным декоративным убранством Коринфский сумел внести в облик зала тонкую изящность, большую нарядность и изумительную интимность» (Егоров. 1961).

Характерное для позднего периода творчества К. увлечение псевдоготикой проявилось в добавлении готических элементов в традиционные классические архитектурные формы. Такие элементы К. ввел в отделку интерьеров Казанского ун-та; спроектировал «готический» иконостас для Николо-Низской ц. в Казани, в такой же стилистике выполнил один из вариантов проекта расширения Казанского кафедрального собора.

Заслуги К. были по достоинству оценены. Так, напр., 4 нояб. 1831 г. за составление плана для генеральной перестройки здания симбирского Дома трудолюбия и осуществление надзора при выполнении работ от покровительницы симбирского об-ва Христианского милосердия имп. Александры Феодоровны К. было «изъявлено монаршее благоволение и пожалована золотая табакерка»; 23 янв. 1832 г. за работы в Симбирске К. был награжден бриллиантовым перстнем; 16 марта 1839 г. министр народного просвещения ему объявил «совершенную признательность за успешное окончание построек университетских зданий»; 10 апр. 1839 г. «за отличные труды, оказанные по званию архитектора» по представлению министра Имп.

двора пожалован бриллиантовым перстнем; 22 авг. 1840 г.— знаком отличия «За XX лет безпорочной службы»; 18 дек. 1840 г. получил благодарность от министра народного просвещения «за скорый и успешный ход постройки клинического здания при Казанском университете»; 26 сент. 1841 г. стал кавалером ордена св. Станислава 3-й степени (Формулярные списки сотрудников Казанского Имп. ун-та // НАРТ. Ф. 977. Совет. Д. 3349).

Похоронен на Арском кладбище г. Казани; надгробие с готическими чертами, по нек-рым сведениям, К. спроектировал сам.

Лит.: Малов Е. А., *прот.* Раифская Богородицкая пуст. Казанской епархии. Каз., 1880; Мартынов П. Л. Город Симбирск за 250 лет его существования. Симбирск, 1898; Красовский В. Э. Прошлое города Корсуна: (Кр. ист. очерк). Симбирск, 1903; Шегольков Н. М. Арзамасский Воскресенский собор. Арзамас, 1909; он же. Ист. сведения о г. Арзамасе. Арзамас, 1911; Архитектор М. П. Коринфский, 1788–1851: Сб. ст. Каз., 1928; Егоров В. В. Архитектор М. П. Коринфский: Очерк жизни и творчества. Каз., 1961; *Shumatoff* A. Russian Blood: A Family Chronicle. N. Y., 1990; Еремеев П. В. Зодчий Поволжья: Очерк. Арзамас, 1993; Знаменитые люди Ардатовского края XVI–XXI вв.: Биограф. словарь-справ. / Отв. ред.: А. В. Базаев. Ардатов; Арзамас, 2002; Аржанцев Б. В. Архитектурно-ист. образы Симбирска. Ульяновск, 2003; Архитектор М. Коринфский: 225 лет со дня рожд.: Сб. мат-лов Всерос. науч.-практ. конф. Ульяновск, 2014.

М. Б. Уральцева

**КОРИНФЯНАМ ПОСЛАНИЕ ТРЕТЬЕ**, апокриф — см. в ст. *Павла деяния*.

**КОРИНФЯНАМ ПОСЛАНИЯ** [1-е и 2-е Послания к Коринфянам], Послания ап. Павла, вошедшие в состав канона НЗ.

**Текст. Рукописи.** Древнейшим сохранившимся свидетельством текста 1 Кор и 2 Кор является папирус P<sup>46</sup> (по классификации Грегори—Аланда), фрагменты к-рого принадлежат собраниям папирусов Честера Битти (P. Beatty II: 1 Кор 1. 1–2. 3; 1 Кор 3. 6–2 Кор 9. 7) и Мичиганского ун-та (P. Mich. 222: 1 Кор 2. 3–3. 5; 2 Кор 9. 7–13. 13). В рукописи содержатся оба Послания почти полностью, за исключением незначительных лакун. Палеографические датировки папируса колеблются от 70–90 гг. (Kim Y. K. 1988) и 75–100 гг. (Jaros. 2006) до 200–250 гг. (Aland K. 1994; ср. Электр. ресурс: [intf.uni-muenster.de/vmr/NTVMR/ListeHandschriften.php](http://intf.uni-muenster.de/vmr/NTVMR/ListeHandschriften.php) — см.: Orsini, Clarysse.

2012, в последнем случае рукопись относится к 200–225).

Из прочих текстуальных свидетельств этих Посланий исследователи выделяют как наиболее важ-



Фрагмент папируса P<sup>46</sup>.  
Ок. 175–225 г. по Р. Х. (Mich. 222)

ные: для 1 Кор — папирусы III в. P<sup>15</sup>, IV в. P<sup>11</sup> и P<sup>14</sup>, VII в. P<sup>34</sup>, P<sup>68</sup> и P<sup>61</sup>, датируемый временем ок. 700 г., 23 унциальные рукописи III–IX вв. (в т. ч. Синайский, Александрийский, Ватиканский и Ефремов кодексы) и минускульные рукописи Paris. gr. 14, IX в. (33 по Грегори—Аланду), 1739, X в., и Sinait. gr. 300, XIV в. (1881); для 2 Кор это папирус P<sup>34</sup>, 21 унциальная рукопись и те же минускулы, что и для 1 Кор. Визант. (койне) версия текста 1 Кор незначительно отличается от текста александрийского типа, которому отдано предпочтение в издании К. Аланда.

**Заглавие** 1 Кор в виде «К коринфянам 1» (греч. ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α) как подпись под текстом Послания засвидетельствовано по крайней мере с IV в. (Cod. Sinaiticus). Заглавие 2 Кор в виде «К коринфянам 2» (ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Β), так же как подпись под текстом Послания, есть уже в папирусе P<sup>46</sup>.

**Место в каноне Свящ. Писания НЗ.** Оба Послания упоминаются в каноне Маркиона (ок. 140), древнейшем известном сборнике Посланий ап. Павла, где занимают 2-е и 3-е места после *Галатам послания* и перед *Римлянам посланием*. В каноне Муратори (датируется II–III вв.) Послания открывают список сочинений ап. Павла, следующий после Евангелий и Деяний св. апостолов.



В ранней (до сер. IV в.) рукописной традиции состав и последовательность Посланий ап. Павла нестабильны. Но они представлены во всех ранних локальных рукописных традициях: в папирусе P<sup>46</sup> занимают 3-е и 4-е места в ряду Посланий ап. Павла, после Послания к Римлянам и Послания к Евреям.

Место, которое К. п. занимают в совр. изданиях НЗ,— после Послания к Римлянам — закрепляется за ними уже во 2-й пол. IV в. как на Западе (напр., cod. Claromontanus), так и на Востоке (cod. Vaticanus, cod. Sinaiticus, Athanas. Alex. Ep. pasch. 39). (Подробно о каноне Павловых Посланий см. в ст. *Канон библейский*.)

**Жители Коринфа. Язык, религия и культура.** До разорения города римлянами в 146 г. до Р. Х. его жители называли себя эллинами. (Об истории города до I в. по Р. Х. см. в ст. *Коринф*.) Они были потомками народов крито-микенской цивилизации и дорийцев, говорили на дорийском диалекте греч. языка, как и большая часть населения Пелопоннеса. По словам Цицерона, Коринф того времени был эталоном классической греч. культуры (totius Graeciae lumen — Cicero. Pro lege Manilia. 5. 11).

После восстановления в 44 г. до Р. Х. этнокультурный состав населения города значительно изменился. Коринф был заселен вновь и стал частью рим. мира. Согласно Павсанию, новых коринфян не связывали с древними ни кровные узы, ни традиции (Pausan. Descript. II 1. 2; 3. 6–7).

Офиц. языком стала латынь: из 104 известных надписей кон. I в. до Р. Х.— I в. по Р. Х.— 101 латинская



Панорама центра Коринфа: судилище проконсула Галлиона у горы Акрокоринф, развалины храма Аполлона, агора

и только 3 греческие (Kent. 1966. P. 19); надписи на монетах до 69 г. по Р. Х. также латинские; на керамике этого времени имена мастеров латинские и написаны буквами лат.

алфавита. Жители нового Коринфа именовали себя Corinthenses, а древних коринфян — Corinthii (Winter. 2001. P. 12–14). Тем не менее греч. язык не был забыт совершенно, о чем свидетельствует Плутарх, упоминавший о Коринфе как о городе, где говорят по-гречески (Plut. De Herodoti malignitate. 39).

О социальной стратификации населения рим. Коринфа известно мало. Упомянут об аристократии в этот период почти нет. Согласно Страбону, значительную часть граждан нового Коринфа составляли вольноотпущенники (Strabo. Geogr.



Блок с греч. надписью

на на мраморном блоке (0,93×0,42×0,22 м), найденном в Коринфе на дороге в Лехей в 1898 г., и мн. комментаторы счита-

VIII 6. 23; ср.: Pausan. Descript. II 3. 1). Плутарх сообщает о переселенных туда рим. ветеранах (Plut. Vitae. 57. 5). В то же время географическое положение города благоприятствовало развитию торговли и ремесел, что наряду с Истмийскими играми создавало условия для роста благосостояния его граждан и привлекало в Коринф новых жителей.

**Этнический состав населения. Иудеи Коринфа.** Помимо римских колонистов, основной массы горожан, новый Коринф, как крупный и богатый город, притягивал переселенцев (метеков) из Египта, М. Азии, Сирии и др. регионов Среди-

земноморья, привносивших в его культурную и религиозную атмосферу

своеобразие своих национальных верований и традиций (Alcock. 1993. P. 156, 161–162).

Иудейская община в Коринфе, очевидно, также состояла из переселен-

цев (в т. ч. и из Рима — после 49 г. по Р. Х. вслед эдикта имп. Клавдия). Античные авторы, оставившие описания Коринфа того времени, о ней не упоминают. Но наличие иудейской общины в соседнем с Коринфом г. Сикионе предполагается в 1 Макк 15. 23, а Филон Александрийский упоминает об иудейской диаспоре «в Фессалии, Беотии, Македонии, Этолии, Аттике, Аргосе, Коринфе и в большинстве лучших мест Пелопоннеса» (Philo. Leg. Gai. 36).

В исследовательской литературе в связи с историей иудейской общины Коринфа нередко упоминается греческая надпись: [...]ΑΓΩΓΗΝΕΒΡ[...] , к-рую читают как συναγωγή ἑβραίων — «синагога евреев». Надпись расположе-

на на мраморном блоке (0,93×0,42×0,22 м), найденном в Коринфе на дороге в Лехей в 1898 г., и мн. комментаторы считают ее фрагментом (блоком-перемычкой дверного проема) коринфской синагоги, упоминаемой в кн. Деяния св. апостолов (Деян 18. 4 — Powell. 1903. P. 60–61; Wiseman. 1979. Pl. V. 8; Barrett. 1968. P. 2; Conzelmann. 1969. S. 12). В то же время некоторые исследователи высказывали сомнения в этой атрибуции, поскольку оснований для точной датировки надписи нет и относится она может к значительно более позднему времени (Waele. 1927/1928. P. 165, 170).

**Религии и верования.** Важнейшей чертой сформировавшегося т. о. населения нового Коринфа было разнообразие — социально-экономическое, этническое, культурное и религиозное. В городе были представлены не только традиц. греческие, но и целый ряд иноземных культов, о чем свидетельствуют фрагменты храмов и святилищ, обнаруженные археологами на городском форуме и за его пределами.

В рим. время было восстановлено неск. древних святилищ. К их числу относятся храм покровительницы города Афродиты на Акрокоринфе (Strabo. Geogr. VIII 6. 20; Pin-dar. Fragm. 122; Pausan. Descript. II 5. 1 — Williams II C. K. Corinth and the Cult of Aphrodite // Corinthiaca: Studies in Honour of D. A. Amyx / Ed.



М. А. Del Chiaro. Columbia, 1986. P. 12–24), а также святилища Асклепия и храм Афины Халинитис к северу от форума (*Wiseman*. 1979. S. 530), храмы Деметры и Коры — к югу (*Bookidis, Fisher*. 1974).

К западу от форума сохранились фрагменты ряда небольших храмов римского времени (*Williams II C. K., Fisher J. E. Corinth*, 1974: Forum Southwest // *Hesperia*. 1975. Vol. 44. N 1. P. 1–50). Один из них, т. н. храм Е, согласно Павсанию, был посвящен сестре имп. Августа Октавии (*Pausan. Descript.* II 3. 1; в лит-ре, однако, рассматриваются и др. версии посвящений: *Williams II C. K. A Re-evaluation of Temple E and the West End of the Forum of Corinth // The Greek Renaissance in the Roman Empire / Ed. S. Walker, A. Cameron. L., 1989. P. 156–162; Hoskins Walbank M. E. Pausanias, Octavia and Temple E at Corinth // AnnBSA. 1989. Vol. 84. P. 361–394; Bookidis N. Religion in Corinth: 146 B.C.E. to 100 C.E. // Urban Religion in Roman Corinth / Ed. D. N. Schwalter, St. J. Friesen. Camb. (Mass.), 2005. P. 141–164). К востоку от форума располагалась базилика Юлия — святилище династии Юлиев, основателей рим. Коринфа. Ок. 54 г. по Р. Х., вскоре после визита ап. Павла в Коринф, по инициативе властей провинции и с одобрения императора и рим. сената в городе был установлен культ императора. Этот культ, поддерживаемый Ахейским союзом, был формой выражения лояльности к римской власти и заключался в ежегодных празднествах, проходивших в Коринфе (*Sprawforth*. 1995).*

Согласно Павсанию, вдоль дороги, ведущей из города на Акрокоринф, располагались священные участки, посвященные Исиде Египетской, Исиде Пелагии и Серапису, а также жертвенники Гелиосу и храмы Ананки, Биа и «Матери богов» (*Pausan. Descript.* II 4. 6). Помимо этого в Истмии поклонялись Посейдону, храм к-рого служил центром празднеств, связанных с Истмийскими играми, а в соседних с Коринфом Кенхреях, как свидетельствуют археологические находки, были святилища Афродиты, Посейдона, Асклепия и Исиды Египетской (ср.: *Apul. Metamorph.* 11. 3–5; *Pausan. Descript.* II 2. 3; *Smith*. 1977; *Rothaus*. 2000. P. 69–83).

Т. о., в Коринфе рим. времени были культы не только традиционных для этого региона языческих бо-

жеств, но и специфические римские, а также верования, сформировавшиеся в др. средиземноморских регионах, прежде всего в Египте (Исида, Серапис), проникшие сюда с торговцами и переселенцами (Нептун, Юпитер, Венера — см.: *Engels*. 1990. P. 93–105). В таком окружении существовали и взаимодействовали с ними и друг с другом иудейская и христ. общины Коринфа в этот период.

**Христианская община Коринфа. Основание общины.** Христ. проповедь первых десятилетий истории Церкви была обращена преимущественно к населению крупных городов греко-рим. мира (*Meeks*. 1983. P. 10–11). И Коринф наряду с Эфесом и Римом стал одним из основных центров проповеднической деятельности ап. Павла.

В кн. Деяния св. апостолов и др. книгах НЗ о начале христианства в Коринфе имеются следующие сведения. В город ап. Павел прибыл из Афин (Деян 18. 1) во время одной из миссионерских поездок, к-рую в исследовательской лит-ре принято называть «вторым миссионерским путешествием». Хотя в кн. Деяния св. апостолов об этом не упоминается (см. Деян 17), согласно 1 Фес 3. 1–5, своего ученика и спутника Тимофея еще из Афин ап. Павел отослал в Фессалонику. Поэтому в город он, по всей вероятности, прибыл один (1 Кор 2. 3–5). Остановился в семье принявших христианство иудеев *Акилы и Прискиллы*, к-рые недавно переселились в Коринф из Рима, откуда они, как и мн. их соплеменники, были изгнаны по распоряжению имп. Клавдия (Деян 18. 1–3). По мнению комментаторов, они могли быть уже крещены, когда познакомились с апостолом. В Посланиях апостола есть указания на то, что Акила и Прискилла основывали домашние церкви и в др. городах (1 Кор 16. 19; Рим 16. 3–4).

Проповедовал ап. Павел в Коринфе по субботам в синагоге, его слушателями были иудеи и «боящиеся Бога», т. е. сочувствующие иудаизму язычники (Деян 18. 4; ср.: Гал 2. 9). В этот период содержанием его проповеди было утверждение, что пророчества и закон были исполнены Иисусом Христом (Деян 18. 4, 5; ср.: Деян 17. 2–3; 1 Кор 15. 3–4; 2 Кор 1. 19). Среди первых его успехов — обращение Тита Иуста (к-рого нек-рые исследователи отождествляют с *Ia-*

*ием*, «странноприимцем всей Церкви» (Рим 16. 23) — см.: *Bruce*. 1985. P. 97–98), начальника синагоги *Криспа* и «всего дома его» (Деян 18. 8; ср.: 1 Кор 1. 14–15). Апостол упоминал также о «доме Стефана», к-рый называл «начатком Ахайи» (1 Кор 16. 15), и отмечал, что в Коринфе только они, а также Крисп и Гайй приняли крещение лично от него (1 Кор 1. 14, 16).

После прихода Силуана и Тимофея из Македонии (Деян 18. 5; ср.: 1 Фес 3. 1, 6; 2 Кор 1. 19) и конфликта с иудеями (Деян 18. 6–7; ср. 12–16) начинается новый этап миссии ап. Павла в Коринфе. Он переместился из синагоги в дом Иуста, где проповедовал чаще и более открыто, прямо называя Иисуса Христом, т. е. Мессией (Деян 18. 5). Эта перемена в деятельности ап. Павла, вынужденного ранее самостоятельно зарабатывать на жизнь ремеслом (Деян 18. 3), возможно, произошла благодаря доставленным из Македонии пожертвованиям, собранным христианами из Филипп (Флп 4. 15; ср.: 2 Кор 11. 7–11). Имена и количество обращенных в этот период неизвестны. Упоминаемые в Посланиях апостола коринфские христиане — Хлоя, Фортунат, Ахайк, Луций, Иасон, Сосипатр, Ераст, Кварт, Тертый, Фива из Кенхрей — могли обратиться как в это время, так и позднее, когда Павел уже ушел из города.

Воспринятое ап. Павлом во сне пророчество о «многих людях», принадлежащих Богу в Коринфе (Деян 18. 9–10), очевидно, относится к более позднему времени, когда коринфская община стала достаточно многочисленной (ср.: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 3. 1). В первый период все ее члены могли собраться вместе в одном доме (1 Кор 14. 23; Рим 16. 23). А по мнению исследователей, даже самое крупное домовладение едва ли могло тогда вместить более 100 чел. (*Blue*. 1994. P. 175; *Elliger*. 1998. S. 112; *Horrell*. 2004; *Williams II*. 2005. P. 244).

Росту численности коринфской общины после того, как ап. Павел ушел из города, способствовала деятельность др. христ. проповедников: *Аполлоса*, нек-рых последователей ап. Петра и др., что, возможно, привело к образованию в общине групп сторонников отдельных учителей и к возникновению предпосылок для конфликтов и расколов (*Sellin*. 1987. S. 2996).





**Социальная структура.** Комментаторы нач. XX в. были склонны считать, что первые христ. общины состояли в основном из представителей низших, малообразованных слоев эллинистического города (*Deissmann*. 1908. S. 6–8, 115, 282). Позднее эта картина была скорректирована в исследованиях, продемонстрировавших в целом более высокий социальный статус первых христиан (*Judge*. 1960. P. 60; *Theissen*. *Soziale Schichtung*. 1989. S. 234–257; *Meeks*. 1983. P. 57–59; *Sänger*. 1985).

Из слов ап. Павла «...кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных» (1 Кор 1. 26) можно сделать вывод, что среди коринфских христиан было мало людей образованных и занимающих важное положение в обществе. В то же время это и др. его высказывания (1 Кор 3. 18; 6. 5) подразумевают, что такие люди в общине были. Среди известных по книгам НЗ лиц к ним могут относиться Тит Иуст (Деян 18. 7), Крисп (Деян 18. 8), Стефан (1 Кор 1. 16; 16. 15, 17), Ераст (Рим 16. 23), Фива (Рим 16. 1–2), Хлоя (1 Кор 1. 11), Акила и Прискилла (1 Кор 16. 19).

Исследователи, подчеркивающие социальную значимость ряда членов коринфской общины, опираются на следующие наблюдения. Среди упоминаемых в источниках коринфских христиан были люди, занимавшие важные общественные должности: «начальник синагоги» (ἀρχισυνάγωγος) Крисп (*Theissen*. *Soziale Schichtung*. 1989. S. 235–236); «городской казнохранитель» (οἰκονόμος τῆς πόλεως) Ераст (Рим 16. 23; ср.: Деян 19. 22; 2 Тим 4. 20; *Meeks*. 1983. P. 48, 58–59, 69; *Murphy-O'Connor*. 1983. P. 37; *Theissen*. *Soziale Schichtung*. 1989. S. 236–245) — о человеке с таким именем, к-рый, будучи эдилом, замостил на свои деньги одну из городских площадей, сообщает найденная в Коринфе лат. надпись, датируемая временем имп. Нерона (*Kent*. 1966. P. 17–31, 99–100). И хотя некоторые исследователи высказывали сомнения в возможности отождествления Ераста из коринфской надписи с упоминаемым в Рим 16. 23 «казнохранителем» (*Roos*. 1930; *Cadbury*. 1931; *Lane Fox*. 1988. P. 293), большинство комментаторов ее принимают. Были среди христиан главы эллинистических «домов» (т. е. социальных структур, объединяв-

ших не только кровных родственников, но и клиентов, рабов и вольноотпущенников и имевших отношение к значительной собственности), как Крисп (Деян 18. 8) и Стефан (1 Кор 16. 15), были способные на «служение» как Фива и Стефан (*Theissen*. *Soziale Schichtung*. 1989. S. 249), включая оказание финансовой помощи апостолу и его спутникам (Тит Иуст, Акила и Прискилла, Гай) и предоставление помещений для собраний общины, напр. Гай (Рим 16. 23). Они были достаточно состоятельны, чтобы предпринимать дальние путешествия, как Акила и Прискилла, Фива (Рим 16. 1), Ераст, Ахаик, Стефан и Фортунат (1 Кор 1. 16; 16. 15), «домашние» Хлоины (1 Кор 1. 11).

Склонность отдельных членов общины к изысканной риторике и философствованию (ср.: 1 Кор 2. 1) некоторые комментаторы считают указанием на их принадлежность к высшим слоям общества. Также и обыкновение обращаться за разрешением конфликтов в суды (1 Кор 6. 1–8) было, по мнению отдельных исследователей, более свойственно зажиточным горожанам, чем малоимущим (*Gill*. 1993; *Clarke*. 1993; *Winter*. 2001. P. 62–64). Бывать в домах язычников (1 Кор 10. 27) и в языческих храмах (1 Кор 8. 10) по приглашениям также могли себе позволить только состоятельные члены общины.

В то же время большинство коринфских христиан, по-видимому, все же составляли люди менее обеспеченные (1 Кор 1. 26 — см.: *Schottroff*. 1985). А то, что среди них были и рабы (1 Кор 7. 21–23), показывает, насколько велики могли быть имущественные, образовательные и социальные различия между членами общины. Поэтому вероятной напряженностью в отношениях между христианами различного уровня достатка комментаторы объясняют «разделения» и «разногласия», возникавшие в Коринфе, в частности, при совершении «вечери Господней» (1 Кор 11. 17–22; см.: *Bornkamm*. 1963. S. 142–144), а также антагонизм между «знающими» и «немошными» (1 Кор 8), связанный во многом с различиями в образовательном уровне (1 Кор 1. 26; см.: *Theissen*. *Soziale Schichtung*. 1989. S. 259, 272–289). Исследователи, в целом не отрицая этот фактор, расходятся в оценке его значения

(ср.: *Horrell*. 1996. P. 101–125; *Lindemann*. 1996. P. 71–73).

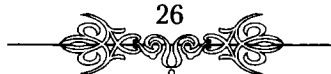
**Этнокультурный состав.** Как следует из Посланий ап. Павла, в большинстве своем члены коринфской общины по происхождению и воспитанию были язычниками, но были и обращенные иудеи. Среди бывших язычников могли быть также как симпатизировавшие иудаизму «боящиеся Бога», так и прозелиты, а принявшие Христа иудеи, как следует из истории Аполлоса, были причастны к эллинистической культуре.

Обращаясь к коринфским христианам, апостол напоминал, что до принятия крещения они были идолопоклонниками (εἰδωλότροι — 1 Кор 12. 2; ср.: 2 Кор 12. 21). Набор пороков, упоминаемых апостолом (обращение в светские суды — 1 Кор 6. 1–8; половая распущенность — 1 Кор 6. 9–11, 12–20; 7. 1–2; участие в культовых трапезах — 1 Кор 8), наиболее естественно объясняется исходя из языческого прошлого адресатов. Предостережения в 1 Кор 10 также обращены к бывш. язычникам. Наконец, сбор средств, об организации которого апостол дает указания в 1 Кор 16. 1–4, по его словам, есть обязанность бывш. язычников по отношению к членам иерусалимской общины (Рим 15. 26–27). Стефана, одного из первых, кто был обращен ап. Павлом в Коринфе (1 Кор 1. 16; 16. 15), комментаторы, как правило, считают бывш. язычником (*Sellin*. 1987. S. 2996).

Среди коринфских христиан были и принявшие крещение иудеи (Деян 18. 1–11). Это Акила и Прискилла, Крисп, возможно Луций (Рим 16. 21), а также Сосфен (1 Кор 1. 1), если отождествлять его с начальником коринфской синагоги из кн. Деяния св. апостолов (Деян 18. 17).

«Многие из Коринфян», крестившихся, согласно Деяниям св. апостолов, в одно время с Криспом, по мнению одних исследователей, были посещавшими синагогу «боящимися Бога», т. е. язычниками, которые симпатизировали иудаизму, как Тит Иуст (Деян 18. 7; *Schneider*. 1982. Bd. 2. S. 251); по мнению других — они могли быть не связанными с синагогой язычниками, вроде Стефана и Гаия (*Fitzmyer*. 1998. P. 628).

Сам же апостол называет «призванными» «иудеев и эллинов» (1 Кор 1. 24), «обрезанного» и «необрезанного» (1 Кор 7. 18). Говоря о своей мис-







сии, он подчеркивал, что проповедь его обращена к иудеям и язычникам (1 Кор 9. 19–22). Апостол призывал не подавать соблазна «ни иудеям, ни эллинам» (1 Кор 10. 32). Иудеи и эллины крещены «одним Духом» и «в одно тело» (1 Кор 12. 13).

При этом все упоминаемые в НЗ имена коринфских христиан, в т. ч. и христиан из иудеев, являются греческими или латинскими (*Sellin*. 1987. S. 2997; *Schenk*. 1990. S. 625; *Meeks*. 1993. S. 122–123; *Spawforth*. 1996). Количественное соотношение латинских — Луций (Рим 16. 21), Гай (1 Кор 1. 14; Рим 16. 23), Фортунат (1 Кор 16. 17), Тертий (Рим 16. 22), Кварт (Рим 16. 23), Тит Иуст (Деян 18. 7), иудеи Акила и Прискилла (1 Кор 16. 19; Деян 18. 2, 18) — и греч. имен — Фива (Рим 16. 1), иудеи Иасон и Сосипатр (Рим 16. 1), Ераст (Рим 16. 23), Стефан (1 Кор 16. 15), Ахаик (1 Кор 16. 17), иудей Крисп (Деян 18. 8; 1 Кор 1. 14), Хлоя (1 Кор 1. 11), иудей Аполлос (Деян 18. 24–26; 1 Кор 1. 12–14; 16. 12) — соответствует тому, что известно об этнокультурном и о социальном составе населения Коринфа того времени.

В целом эта картина не противоречит истории основания коринфской общины, как она известна по кн. Деяния св. апостолов и Посланиям самого апостола. Перемещение центра проповеднической активности ап. Павла из коринфской синагоги, где он не добился значительных успехов, в дом Иуста привело и к переменам в составе аудитории: в ней стали преобладать люди, рожденные и воспитанные в языческой культуре. В какой мере среди них были представлены «боящиеся Бога», — ведь дом Иуста находился в непосредственной близости к синагоге, — остается спорным вопросом (*Koet*. 1996; *Meeks*. 2001).

**«Разногласия» и «разделения».** В 1 Кор (1. 10 — 4. 21) ап. Павел упоминает и комментирует ряд проблем и связанных с ними конфликтов, возникших в коринфской общине вскоре после ее основания. Эти споры и разделения, по его словам, проявлялись, в частности, в предпочтении разными группами христиан одних авторитетов другим: «я Павлов», «я Аполлосов», «я Кифин», «я Христов» (1 Кор 1. 12).

Поэтому в европ. комментаторской традиции XIX–XX вв. 1 Кор и отчасти 2 Кор нередко рассмат-

риваются в зависимости от существования этих «партий», одна из которых выступала преимущественным оппонентом ап. Павла и его сторонников (*Machalet*. 1973; *Ellis*. 1978; *Beatrice*. 1985; *Adams, Horrell*. 2004. P. 13–34).

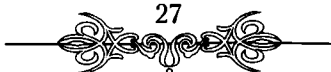
**I. «Партии». «Я Христов».** Из всех упомянутых апостолом «партий», сформировавшихся в коринфской общине, наиболее загадочной является та, члены которой, по его словам, именовали себя «Христовыми». Ее упоминание на последнем месте заставляет комментаторов интерпретировать эти слова как не принадлежащую автору Послания глоссу, т. е. позднюю вставку в новозаветный текст (*Weiss*. 1925. S. XXXVIII; *Wilckens*. 1959. S. 17. Anm. 2; *Schenke, Fischer*. 1978. S. 93–94), или как авторскую иронию, доводящую до абсурда наличие 3 первых партий и потому не подразумевающую действительного существования такой партии (*Räbiger*. 1886. S. 74–75; *Reitzenstein*. 1927. S. 334; *Munck*. 1954. S. 127–129; *Käsemann*. 1963. S. X; *Dahl*. 1967. P. 329; *Baumann*. 1968. S. 50, 54–55; *Vielhauer*. Geschichte. 1975. S. 136; *Marxsen*. 1978. S. 94; *Ollrog*. 1979. S. 163. Anm. 4; *Lüdemann*. 1980–1983. Bd. 2. S. 118. Anm. 48). Однако ряд исследователей настаивают на том, что это обозначение указывает на действительно существовавшую группу в составе коринфской общины (*Schmithals*. 1969. S. 188–190; *Conzelmann*. 1969. S. 47). К ней принадлежали те, кто не признавали никого из апостолов в качестве посредника между ними и Христом, что подтверждается высказыванием ап. Павла: «Павел ли, или Аполлос, или Кифа, или мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, — все ваше; вы же — Христовы, а Христос — Божий» (1 Кор 3. 22–23). По мнению некоторых комментаторов, последователи именно этой партии составляли основу оппозиции ап. Павлу в коринфской общине (ср.: 2 Кор 10. 7 — *Lütgert*. 1908; *Schmithals*. 1969; *Sellin*. 1987. P. 3011–3012).

**II. «Я Кифин».** Другие отождествляют противников апостола в Коринфе с теми, кто называли себя последователями ап. Петра (*Baur*. 1831; *Heinrici*. 1896. S. 14–16; *Weiss*. 1925. S. XXXII–XXXIV, 24; *Vielhauer*. Paulus und die Kephaspartei. 1975; *Lüdemann*. 1983. Bd. 2. S. 118–125). Слабым местом этой теории является отсутствие к.-л. свидетельств посе-

щения Коринфа ап. Петром (см. попытки доказать обратное в: *Vielhauer*. Paulus und die Kephaspartei. 1975; *Barrett*. 1982. P. 33–35). Это не исключает возможности посещения Коринфа проповедниками из общин, основанных ап. Петром, но убедительных свидетельств того, что эти люди инициировали или возглавили там оппозицию ап. Павлу, также не существует. А те места 1 Кор, на которые опираются сторонники этой т. зр., находят не менее убедительную интерпретацию в рамках теории (1 Кор 3. 10–17 — см.: *Vielhauer*. Paulus und die Kephaspartei. 1975. P. 348–349; *Idem*. 1979. S. 74–76; *Pesch*. 1979. P. 296–298; *Idem*. 1980. S. 106–108, 149–150; *Chevallier*. 1980. P. 126–127; *Barrett*. A Commentary. 1982. P. 33; *Lüdemann*. 1983. Bd. 2. S. 120–122), представляющей основным конфликтом 1 Кор противостояние между сторонниками ап. Павла и Аполлоса (*Sellin*. 1987. S. 3012–3014).

**III. «Я Аполлосов».** Аполлос упоминается во всех случаях, когда в 1 Кор перечисляются имена проповедников, с которыми ассоциировали себя сторонники коринфских «партий» (1 Кор 1. 12; 3. 4–6, 22–23; 4. 6 — в отличие от Христа и Петра, встречающихся в этих контекстах только по одному разу: 1 Кор 1. 12 и 3. 22–23). Поэтому наиболее часто комментаторы рассматривают полемику в 1 Кор 1–4 как проявление конфликта между сторонниками Аполлоса и последователями ап. Павла или даже между самими проповедниками (*Evans*. 1930. P. 66; *Rückert*. 1836. S. 17; *Grant*. 1951; *Käsemann*. 1963. S. X; *Maly*. 1967. S. 16, 26; *Pearson*. 1973. P. 18, 96–97; *Idem*. 1975. P. 46–48; *Haenchen*. 1977. S. 490–491; *Horsley*. 1977. P. 231–232, 237–238; *Schreiber* A. 1977. S. 117–118; *Ollrog*. 1979. S. 37–39, 163–165, 215–217; *Wilckens*. 1979. S. 518–519; *Idem*. 1980. S. 43–45; *Sellin*. 1982. S. 75–77; *Idem*. 1986. S. 67–69; *Räisänen*. 1983. S. 173. Anm. 62; *Rebell*. 1986. S. 83–85).

**Реконструкция учения оппонентов ап. Павла в К. п.** Значительная часть К. п. посвящена полемике, поэтому реконструкция взглядов и представлений коринфских оппонентов ап. Павла является важнейшей задачей интерпретации этих Посланий. При этом ввиду ограниченности материала текстами самих Посланий подобная реконструкция предполагает: выявление в тексте Посланий полемических высказываний, прямо





или косвенно передающих опровергаемые идеи и представления, и отделение их от аргументации самого апостола; исследование принадлежности использованных в полемических высказываниях терминов и формулировок к учению апостола или к общему для коринфских христиан кругу понятий; для отдельных элементов учения коринфских оппонентов апостола определение их отношения к локальным и внешним, не коринфским по происхождению практикам и верованиям; решение вопроса о том, имеют ли упоминаемые апостолом проблемы один общий или множество разных источников.

**I.** Христиане из язычников и из иудеев. Еще в 1-й пол. XIX в. Ф. К. Баур видел в 1 Кор, как и во всем древнем христианстве, конфликт христиан из язычников с христианами из иудеев, для которых авторитет ап. Петра в силу его принадлежности к числу 12 избранных учеников Иисуса (ср.: 2 Кор 10. 7) был значительно выше авторитета ап. Павла (*Baur*. 1831).

В рамках этой гипотезы Аполлос и его последователи рассматриваются как сторонники ап. Павла, признающие его апостольский авторитет. Эта т. зр. представлена в наиболее развитом виде в работах ряда брит. исследователей XX в. (*Barrett*. 1982; *Idem*. 2003; *Goulder*. 2001). Придерживающиеся ее комментаторы опираются гл. обр. на рассуждения ап. Павла об апостольском достоинстве (1 Кор 3. 10–17; 9. 1–3), в которых они усматривают полемику с ап. Петром (*Vielhauer*. *Paulus und die Kephaspartei*. 1975. P. 341–352; *Murphy-O'Connor*. 1979. P. 26; *Lüdemann*. 1980–1983. Bd. 2. S. 120–123). Слабой стороной таких толкований является отсутствие в Послании явной антииудейской полемики, а также трудности, возникающие при объяснении с этих позиций рассуждения ап. Павла об идоложертвенной пище в 1 Кор 8, где «знающие», которые вкушают идоложертвенное без осквернения, противопоставлены воздерживающимся от него «немошным».

**II.** Гностики до гностицизма. Согласно другому направлению, христиан, называвших себя, по словам ап. Павла, «Христовыми», следует отличать от считавших себя последователями ап. Петра. Под первыми надо понимать крайних иудеохри-

стиан, стремившихся сделать христианское учение привлекательным для образованных язычников путем использования в проповеди элементов популярной философии. Именно это направление ап. Павел подвергает критике, говоря о недопустимости смешения Евангелия с человеческой мудростью (1 Кор 1–3). Поэтому нек-рые комментаторы видели в этих проповедниках «гностики до гностицизма» (*Godet*. 1886–1888. Bd. 1. S. 33–40). Это направление в интерпретации Послания сформировалось уже в кон. XIX в. и развивалось рядом исследователей древнего христианства (*Beyschlag*. 1865; *Holtzmann*. 1885; *Godet*. 1886–1888).

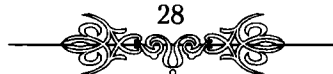
**III.** Либертинисты. По еще одной интерпретации, «партию» «Христовых» следует соотносить с теми членами коринфской общины, с к-рыми ап. Павел полемизирует в 2 Кор 1–12 (*Lütgert*. 1908). Это принявшие христианство иудеи (ср.: 2 Кор 11. 22), для к-рых характерно радикальное понимание проповеди о свободе и о «познании» (γνῶσις) — как о пути ко Христу (ср.: 2 Кор 11. 6). На основе этих предположений получает объяснение совокупность т. зр., с к-рыми ведется полемика в 1 Кор. Это не только особое отношение к «познанию», но и проявления половой распущенности (1 Кор 5–6), соседствующие с чрезмерным аскетизмом (1 Кор 7), и отрицание Воскресения (1 Кор 15). Стоящие на таких позициях комментаторы (*Thielson*. 1978; *Wolff*. 2000; *Schrage*. 1991–2001; *Idem*. 2007; *Kremer*. 1997; *Lindemann*. 2000) нередко считают основой взглядов коринфских оппонентов апостола т. н. осуществленную эсхатологию (ср.: 1 Кор 4. 8).

**IV.** Гностицизм. Последовательное развитие этих идей ведет к соотношению взглядов коринфских оппонентов ап. Павла с гностицизмом, известным по более позднему источнику (*Lütgert*. 1908. S. 134), и в конечном счете к их отождествлению (*Schmithals*. 1969), что вызывает справедливую критику (*Wilson*. 1972; *Arai*. 1973; *Idem*. 1982; *Fascher*. 1973; *Pearson*. 1990; *Sevrin*. 1996; *Hengel*. 2002), особенно в связи с исследованиями открытых в XX в. гностических текстов (*Wisse*. 1981). Основной проблемой «гностической» интерпретации является безуспешность попыток (*Wilckens*. 1959; *Schmithals*. 1969. S. 130–132) обнаружить в 1 Кор ука-

зания на специфические для гностицизма мифологии премудрости и Спасителя (*Wilckens*. 1979). К наст. времени это направление ограничивается указанием на отдельные тенденции во взглядах коринфских противников ап. Павла, развитие которых вполн. привело к формированию гностических систем (*Schrage*. 1991–2001. Bd. 1. S. 52; *Klutz*. 2003).

**V.** Эллинистический иудаизм. Еще один подход основывается на предположении, что основные элементы той идеологии, с к-рой полемизирует ап. Павел, а именно специфическое понятие «премудрости», антропологический дуализм и следующее из него предпочтение духовного телесному, коренятся в религиозно-философской культуре иудеев эллинистического Египта. В коринфской общине они стали популярны благодаря александрийцу Аполлосу (*Horsley*. 1977; *Idem*. *How Can Some*. 1978; *Idem*. *Consciousness*. 1978; *Beatrice*. 1985; *Pearson*. 1990; *Hyldahl*. 1991; *Idem*. 1995; *Merklein*. 1992, 2000, 2005). Согласно нек-рым из исторических реконструкций, проповедуя учение Христа, Аполлос представлял себя посредником между Ним и своими последователями. Отрицание телесного воскресения здесь не проистекает из утверждения, что оно уже произошло для тех, кто причастны «познанию», но является естественным следствием убежденности в том, что само Воскресение есть только восхождение души, освободившейся от тленного тела, на небо (*Sellin*. 1983; *Idem*. 1986). К слабым сторонам этой реконструкции относятся упоминание «осуществленной эсхатологии» как возможного элемента учения противников ап. Павла (1 Кор 4. 8) и восприятие самим Павлом стремления к «премудрости» как характерной особенности греч. мысли (1 Кор 1. 22).

**VI.** Множество оппонентов. В то же время обсуждаемые в Посланиях мнения и практики, с т. зр. ряда комментаторов, не обязательно должны соответствовать к.-л. группам внутри общины. Значительная их часть находит объяснение в воззрениях и обычаях, характерных для городского населения Ахайи того времени, которые христиане Коринфа естественным образом привносили в жизнь общины (*Robertson*. 2001. P. 27–28). Т. о., нередко полемика Посланий мотивирована не идеологическими разногласиями внутри общины, но взаи-





моотношениями общины с внешним миром в целом и связанными с этим компромиссами и конфликтами (Barclay. 1992; Winter. 2003. P. 139–155).

Множественность планов и перспектив, которая обнаруживается при исследовании полемики коринфских Посланий, определяется, как замечают комментаторы, еще и разнообразием источников сведений о коринфской общине, которыми пользуется апостол. Так, содержание предложенных ему коринфскими христианами вопросов не указывает на опасности, грозящие общине (1 Кор 7. 1, 25; 8. 1; 12. 1; 16. 1, 12); рассказ Стефана, Фортуната и Ахаика «успокоил» апостола (1 Кор 16. 17–18), однако от «домашних Хлоинных» он узнал о существовании в общине различных групп (что грозило разделением — 1 Кор 1. 11), и, вероятно, от них же — о «блудодетении» (1 Кор 5. 1), а также об обращении в мирские суды (1 Кор 6. 1) и о проявлениях слишком широкого понимания христ. свободы (1 Кор 6. 12–13); от кого-то еще он узнал о критике в свой адрес (1 Кор 9. 3), о беспорядках при богослужении (1 Кор 11. 2–34) и об отрицании Воскресения (1 Кор 15. 12). Поэтому нек-рые комментаторы полагают, что уже перечисление «партий» (1 Кор 1. 12) свидетельствует о множестве различных направлений мысли, одновременно действовавших и развивавшихся в среде коринфских христиан. Так, полемика с 2 направлениями — либертинистов и аскетов — может быть усмотрена в 1 Кор 6 и 7, так же, как и в гл. 8, можно видеть разделение между «знающими» и «немогущими», соответствующими бывш. иудеям и бывш. язычникам. Существование еще одной группы бывших язычников, сохраняющих свои прежние привычки и обычаи под лозунгом «все мне позволительно» (1 Кор 6. 12), можно предположить для объяснения полемики в главах 6 и 10. Еще одна группа — уверенных в своем спасении пневматиков — может стоять за упоминаемыми в гл. 11 беспорядками при совершении Евхаристии. Описанные в главах 12–14 проявления экстаического энтузиазма также соответствуют полемике в 1–4-й главах.

Комментаторы, поддерживавшие идею множественности оппонентов, видят ее подтверждение прежде всего в 1 Кор 15, где упоминают-

ся явно взаимоисключающие взгляды и практики: отрицание Воскресения и «заместительное» крещение (Spörlein. 1971. S. 82–84; Doughty. 1975. P. 76. Not. 63; Sellin. 1986. S. 277–279), а также автобиографический фрагмент 1 Кор 15. 8–10, к-рый иногда интерпретируется как вызванный еще одним, не связанным с упомянутыми, направлением полемики — с иудаистами (Osten-Sacken. 1973; Lüdemann. 1980–1983. Bd. 2. S. 115–117).

**VII. Лжеапостолы.** Одной из важнейших причин, побудивших ап. Павла к написанию 2 Кор, стало появление в Коринфе христианских проповедников, которые в этом Послании называются «лжеапостолами». Об их деятельности апостол узнал от Тита, пришедшего к нему в Македонию из Коринфа с этой и др. тревожными новостями о положении дел в христианской общине этого города. Поэтому в комментаторской лит-ре предпринималось немало усилий для разъяснения происхождения, идей и целей этих оппонентов апостола (Ellis. 1978; Martin. 1987).

Из кратких характеристик, к-рые апостол дает им во 2-м Послании, следует, что: это христиане (2 Кор 11. 4, 13, 23) иудейского происхождения (2 Кор 11. 22); проповедники (2 Кор 11. 4), претендующие на апостольское достоинство (ср.: 1 Кор 9. 3–5) и на этом основании пользующиеся материальной поддержкой (2 Кор 11. 5–12, 20; 12. 13; 2. 17) христианских общин, к-рые они посещают; как странствующие миссионеры (2 Кор 11. 13, 23) они имеют рекомендательные письма от общин, в к-рых прежде бывали (2 Кор 3. 1; ср.: 12. 11–12), и открыто гордятся своими духовными достижениями (2 Кор 10. 17–18; 11. 18, 21, 23, 30; 12. 1, 11–12); они подрывают авторитет ап. Павла в основанной им общине (2 Кор 10. 2; 12. 11; 5. 12) и принижают значение его проповеди (2 Кор 11. 3–4, 13–15; ср.: 2 Кор 4. 3–4; 6. 15) в такой степени, что сам апостол называет их служителями сатаны (2 Кор 11. 3–4, 13–15).

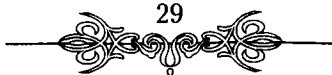
История исследований показывает, что попытки привлечения 1 Кор к интерпретации 2 Кор не позволяют в данном вопросе достичь большей ясности. Оппоненты ап. Павла в К. п. не могут быть убедительно отождествлены (ср. такие попытки в: Heinrici. 1890. S. 281; Bultmann.

1967. S. 315–321; Schmithals. 1969. S. 106–109).

По мнению ряда комментаторов, более убедительной является интерпретация, согласно к-рой «лжеапостолы» из 2 Кор — это не представители коринфской общины (несмотря на 2 Кор 10. 6), а довольно многочисленная (2 Кор 2. 17; 11. 18 — см.: Windisch. 1970. S. 432) группа странствующих миссионеров-проповедников, пришедших в город со стороны (2 Кор 3. 1; 11. 4). Их деятельность в период между написанием 1 Кор и 2 Кор привела к значительному изменению ситуации в коринфской общине, в частности в смысле отношения ее членов к личности и проповеди ап. Павла. При этом они могли опираться на уже существующую в общине критику ап. Павла (ср.: 1 Кор 11. 7–12; 12. 13–18) и поддерживать критикуемый апостолом излишний духовный энтузиазм (ср.: 1 Кор 4. 8, 12–14 и 2 Кор 3. 7–5, 10 — Lüdemann. 1980–1983. Bd. 2. S. 132; Klauck. 1986. S. 11).

Важным для интерпретации свидетельств о «лжеапостолах» является вопрос о том, как они соотносятся с упоминаемыми ап. Павлом в том же контексте «верховными апостолами» (ὑπερλίαν ἀπόστολοι — 2 Кор 11. 5; 12. 11). Представители одной из комментаторских традиций различают «лжеапостолов» как проповедников, пришедших из Иерусалима, и направивших их туда «верховных апостолов», к-рых отождествляют с руководителями иерусалимской общины (как это делал еще свт. Иоанн Златоуст — Ioan. Chrysost. In 2 Cor. 23. 3; ср.: Heinrici. 1890. S. 324; Héring. 1958. S. 85; Schlatter. 1962. S. 636; Barrett. 1979. P. 30–32; Idem. 1982; Martin. 1986. P. 336–342, 427; Schenke, Fischer. 1978. S. 112–114; Thrall. 1979. P. 42–50).

Но большинство комментаторов полагают, что ап. Павел употребляет эти эпитеты по отношению к одним и тем же людям. Эта т. зр. опирается на анализ употребления в 2 Кор слов с приставкой ὑπερ- (через, сверху, в пользу, чрезмерно), к-рые, как указывают сторонники этой теории, используются, как правило, в переносном, негативном значении — как иронический инструмент полемики: «мы не напрягаем (ὑπερεκτείνουμεν) себя» (2 Кор 10. 14), «чтобы я не превозносился (ὑπεραίρωμαι) чрезвычайностью откровений» (ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων —







2 Кор 12. 7) и др. (Allo. 1956. P. 271–272, 280–281; *Bultmann*. 1976. S. 205; *Furnish*. 1984. P. 49, 502–505; *Barnett*. 1984; *Klauck*. 1986. S. 83; *Lüdemann*. 1980–1983. Bd. 2. S. 133–135; *Lang*. 1994. S. 337).

В целом все попытки соотнесения «лжеапостолов» с к.-н. известным религ. движением того времени сводятся к следующим основным вариантам. Баур одним из первых попытался объяснить доступные сведения связью «лжеапостолов» с палестинской иудейской традицией и со стремлением поставить принявших Христа бывш. язычников в рамки Моисеева законодательства. Эта идея развивается также и в работах некоторых совр. исследователей (напр.: *Martin*. 1987). Однако, как отмечают его критики, палестинское происхождение «лжеапостолов» (как, напр.: *Wikenhauser*, *Schmid*. 1973. S. 438–439; *Kümmel*. 1983. S. 247) не следует из того, что ап. Павел называет их евреями (2 Кор 11. 22), ведь он и себя характеризует таким же образом (Там же; ср.: Флп 3. 5). Нет убедительных доказательств и их связи с ап. Петром или иерусалимской общиной (*Borse*. 1972. S. 160–165; *Schenke*, *Fischer*. 1978. S. 112–114; *Thrall*. 1979. P. 50–52; *Lüdemann*. 1980–1983. Bd. 2. S. 141–143; *Klauck*. 1986. S. 11; *Lang*. 1994. S. 12). Поэтому большинство совр. интерпретаторов склоняются к тому, чтобы считать «лжеапостолов» представителями эллинизированной иудейской диаспоры, ставшими странствующими христ. проповедниками (*Friedrich*. 1963; *Georgi*. 1964; *Furnish*. 1984. P. 53).

Еще одна гипотеза опирается на предположение, что эти противники ап. Павла претендовали на звание продолжателей традиции Моисея и Иисуса, к-рых, как и себя, считали харизматическими целителями и чудотворцами в соответствии с эллинистической концепцией «божественных мужей» (θεῖοι ἄνδρες — *Georgi*. 1964). Согласно одному из вариантов этой гипотезы, следует говорить о христианизированной форме данной концепции, ориентированной на лидеров первых эллинистических христ. общин Стефана и Филиппа как легендарных прототипических чудотворцев (Деян 6; см.: *Friedrich*. 1963. S. 204–206). Это предположение также не имеет широкой поддержки среди исследователей.

Согласно др. т. зр., сведения, известные о «лжеапостолах» из Посланий, можно объяснить тем, что представители этой группы были носителями идей, близких к тому, что в посл. оформилось как гностицизм. Следуя радикальному различению «земного Иисуса» и «небесного Христа», в учении о благодати они в отличие от ап. Павла доходили до предельной антиномии; «невежеству» и «слабости» ап. Павла они противопоставляли собственное «высшее» знание, подтверждаемое чудесными знаменами и видениями (ср.: 2 Кор 11. 6; 10. 10). Эта позиция была впервые сформулирована В. Лютгертом, к-рый ассоциировал «лжеапостолов» с либеральным иудаизмом диаспоры. В посл. она была поддержана Р. К. *Бультманом* (*Bultmann*. 1967. S. 315–317) и В. Шмитхальсом (*Schmithals*. 1969).

**Жанровая характеристика.** Уже вводная часть Послания (1 Кор 1. 1–3) содержит ряд особенностей, нетипичных для эпистолярного жанра того времени (*Zeller*. 2010. S. 69–77). Поэтому жанровая характеристика этого текста имеет целью определить его место в типологии античной эпистолографии (см.: *Миллер*. 1967; *Malherbe*. 1977; *Klauck*. 1998. S. 167–162). Наименьшее сходство 1 Кор имеет с письмами делового характера. С частными посланиями его сближают формы начального приветствия (1 Кор 1. 4) и заключительной части (1 Кор 16. 19–21), а также некоторые тематические и фразеологические особенности, считающиеся формальными признаками этого вида посланий (*Koskenniemi*. 1956; *Thraede*. 1970). В частности, это тема духовного пребывания автора с адресатами, несмотря на его телесное отсутствие (1 Кор 16. 17–18). Так, Послания апостола являются заменой (*Funk*. 1967) или же предвестниками его личного визита (ср.: 1 Кор 4. 18–19).

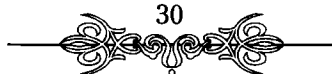
Несмотря на особое положение по отношению к адресатам, он обращается к ним, как к равным, называя их «братьями» (1 Кор 1. 10 и др.). В то же время просительные интонации, употребляемые апостолом в обращении к своим адресатам, имеют параллели в посланиях эллинистических правителей (*Bjerkelund*. 1967. P. 59–74). При этом в 1 Кор диалектическое единство иерархических различий и братского равенства имеет христологические основания.

В содержательном отношении аналогией 1 Кор являются письма глав античных философских школ своим последователям (*Klauck*. 1998. S. 97–106). Они совмещают в себе элементы дружеского послания с изложением философского учения. Нередко их авторы обращаются к рассмотрению вопросов этики, стремясь изменить неверные с их т. зр. привычки своих адресатов. Так, *Аполлоний Тианский*, обращаясь к царям, последователям различных философских школ и членам городских и этнических общин, осуждает их нравы и призывает к исправлению (ср.: *Philostrat*. Vita Apoll. I 2). При этом, так же как и в 1 Кор, большое значение имеет личный пример автора (ср.: 1 Кор 4. 16–17; 7. 7–8; 8. 13–9. 27; 10. 33–11. 1; 14. 18–19).

Жанровое и стилистическое разнообразие 1 Кор (ср.: 1 Кор 4. 14 и 6. 5; 15. 34) позволяет обнаружить в отдельных его частях черты различных типов посланий, определенных еще древними грамматиками (21 тип — Псевдо-Деметрий Фалерский; 41 тип — Псевдо-Либаний). Здесь есть и наставление (1 Кор 4. 14 — «вразумляю вас»), и упрек (1 Кор 11. 17, 22 — «не хвалю»), и даже угрозы (1 Кор 3. 17а; 4. 21; 14. 38; 16. 22; ср. определение стилей у Псевдо-Деметрия: *Ps.-Demetrius*. De elocutione. 3 (пренебрежительный, περιτικός); Nr. 6 (полицательный, ἐπιτιμητικός); Nr. 7 (вразумляющий, νοουθετητικός); Nr. 8 (угрожающий, ἀπειλητικός); Nr. 9 (хулительный, ψεκτικός)). В нек-рых случаях автор ограничивается советом (1 Кор 7. 25, 40; ср.: *Ps.-Demetrius*. De elocutione. 11 (совещательный, συμβουλευτικός)), в других прибегает к не терпящим возражений наставлениям (ср.: *Ps.-Libanius*. Characteres epistolici. 1 (убеждающее, παραινετική)). Поэтому комментаторы, характеризуя жанр 1 Кор, относят его к «смешанному типу» античного послания (ср.: *Ps.-Libanius*. Characteres epistolici. 41 (смешанное)).

**Автор.** Авторство ап. Павла для К. п. в целом в исследовательской традиции не подвергается сомнению.

**Место, время и обстоятельства написания К. п. Абсолютная и относительная хронология деятельности ап. Павла.** Послания ап. Павла не содержат прямых указаний о времени и месте их написания. Все датировки, к-рые предлагают исследователи, являются следствием той или иной реконструкции биографии





Ап. Павел.  
Мозаика апсиды  
ц. святых Космы и Дамиана  
в Риме. 526 г. — кон. VI в.

апостола, основанной на сопоставлении данных из Посланий и из кн. Деяния св. апостолов. При этом исследователи различают «абсолютную» и «относительную» хронологию жизни ап. Павла, т. е. те из упомянутых в Посланиях и кн. Деяния св. апостолов событий его жизни, которые могут быть сопоставлены с историческими событиями, из-



Ап. Павел в Дамаске (проповедь, бегство).  
Мозаика юж. нефа Палатинской капеллы  
в Палермо. 1146–1151 гг.

вестными по независимым от НЗ источникам, и т. о. датированы, и все остальные, датируемые относительно первых.

К «абсолютной» хронологии относятся 3 события из жизни апостола: его бегство из Дамаска, 1-е пребывание в Коринфе и отправка в Рим из Кесарии под стражей по приказу прокуратора Порция Феста, сменившего на этой должности Феликса.

О пребывании ап. Павла в Дамаске и о бегстве отсюда сообщает автор

кн. Деяния св. апостолов (9. 1–20; 23–25), а также он сам в Послании к Галатам (1. 17) и во 2-м Послании к Коринфянам (11. 32). По этим сообщениям, описываемые в них события произошли в период царствования набатейского царя Арефы IV, правившего до 40 г. по Р. X. (Knauf. 1998; Riesner. 1994. S. 66–67), что позволяет отнести их ко времени не позднее этой даты.

Еще одним хронологическим основанием реконструкции жизнеописания ап. Павла является дата его отправки в Рим из Кесарии по приказу прокуратора Феста (Деян 26. 32). Согласно Деяниям св. апостолов, произошло это осенью (27. 9, 12) того же года, в к-рый Фест приступил к исполнению своих обязанностей, сменив Феликса (Деян 25. 1–27. 1; ср.: Ios. Flav. De bell. II 14. 1 (271); Idem. Antiq. XX 8. 9 (182)), державшего апостола под стражей в Кесарии к тому времени уже 2 года (Деян 24. 27). Комментаторы датируют это событие по-разному: 55 г. (Lüdemann. 1980–1983. Bd. 1. S. 197–198. Anm. 101), 58 или 59 г. (Schnelle. 2014. S. 37. Anm. 32).

О вступлении Феликса в должность упоминает Иосиф Флавий (Ios. Flav. De bell. II 12. 8 (247)). Анализ его сообщения позволяет отнести это событие к 52 или 53 г. (Schäfer. 2010. S. 141–142). Большинство описываемых им эпизодов правления Феликса он относит ко времени правления имп. Нерона (Ios. Flav. De bell. II 13. 1–7 (250–270)), так что принятие ранней датировки вступления Феста в должность потребовало бы допустить, что все они произошли в течение очень короткого периода — от окт. 54 г. (начало правления имп. Нерона) до 55 г. Поэтому большинство комментаторов склоняются к более поздней датировке, относя смену Феликса Фестом, а значит, и отправку ап. Павла из Кесарии в Рим к 58 или 59 г. (Safrai, Stern. 1974. P. 74–76; Jewett. 1979. P. 76–80; Schreiber. 2008. S. 267–268).

Наиболее важным для установления времени написания К. п. является датировка 1-го пребывания апостола в Коринфе (Деян 18). Изгнание иудеев из Рима, в результате к-рого Акила и Прискилла оказались в Коринфе, автор Деяний св. апостолов относит ко времени правления имп. Клавдия, не приводя никаких деталей. В церковной традиции и в научной библеистике это за-

мечание деесписателя обычно сопоставляется с рассказом историка Светония об изгнании из Рима иудеев, поднявших бунт из-за «Хреста» (impulsore Chresto assidue tumultantes — Suet. Claud. 25. 4; Botermann. 1996; Alvarez Cireira. 1999. S. 194–216). По словам Светония, из Рима были изгнаны не «все иудеи» (ср.: Деян 18. 2), но лишь последователи Христа (имя Которого, по мнению толкователей, в рассказе Светония искажено). Поэтому Акила и Прискилла, согласно этому толкованию, приняли христианство еще в Риме. Некоторым подтверждением служит то, что в НЗ нет упоминаний об их обращении и крещении в связи с проповедью апостола.

Ни Светоний, ни автор Деяний св. апостолов не дают точной датировки этих событий. Широко распространенная среди библейских комментаторов датировка указа имп. Клавдия опирается на мнение церковного историка нач. V в. Орозия, относившего эдикт об изгнании иудеев из Рима к 9-му году правления Клавдия (январь 49 — январь 50) со ссылкой на несохранившиеся высказывания Иосифа Флавия (Oros. Hist. adv. pag. VII 6. 15ff.). Некоторые исследователи, указывая на ненадежность свидетельства Орозия, полагают, что сообщение Деян 18. 2 следует толковать в связи с рассказом Диона Кассия об ограничении прав рим. иудеев в первые годы правления имп. Клавдия (Dio Cassius. Hist. Rom. LX 6. 6), что приводит к более ранней датировке миссии ап. Павла в Грецию (Lüdemann. 1980–1983. Bd. 1. S. 24, 183–195). Однако Дион не упоминает ни о Христе, ни о состоявшемся изгнании, поэтому большинство комментаторов предпочитают датировку Орозия, к-рая к тому же хорошо согласуется с данными о времени пребывания в Коринфе проконсула Галлиона (Деян 18. 12–17).

Помимо эдикта имп. Клавдия датировке пребывания ап. Павла в Коринфе и основания коринфской общины служит упоминание в Деяниях св. апостолов рим. наместника Ахайи Галлиона, на суд которого ап. Павла привели возмущенные его проповедью иудеи (Деян 18. 12–17). Проконсул Луций Юний Галлион упоминается также в надписи имп. Клавдия, найденной в 1905 г. в Дельфах (Schreiber S. 2008. S. 266–267), к-рая датируется 12-м годом правления Клавдия, что позволяет отнести



надпись к периоду от 25 янв. до 1 авг. 52 г. В зависимости от того, была ли эта надпись сделана при Галлионе (*Fitzmyer*. 1998. P. 621–623) или при его преемнике (согласно большинству исследователей), его проконсульство приходится на 51–52 гг. или 52–53 гг. При этом, по свидетельству брата Галлиона философа Сенеки, пробыл он в Ахайе, по всей видимости, менее года (*Seneca*. Ep. 104. 1). Учитывая все эти обстоятельства, пребывание ап. Павла в Коринфе можно относить к периоду от кон. 50 г. до нач. — сер. 52 г.

Как следует из анализа содержания К. п. в сопоставлении с тем, что известно о деятельности ап. Павла из др. книг НЗ, эти Послания принадлежат к обширной переписке апостола с коринфскими христианами, значительная часть к-рой не сохранилась. Согласно Деяниям св. апостолов, после продолжительного пребывания в Коринфе ап. Павел через Эфес, где он оставил своих спутников Прискиллу и Акилу, и Кесарию, откуда ходил в Иерусалим, прибыл в Антиохию (Деян 18. 18–22), отправную точку его миссионерских путешествий (*La Verdiere*. 1976), а затем через Галатию вернулся в Эфес, где провел более 2 с половиной лет (Деян 19. 8, 10; 20. 31).

**Датировка Первого послания к Коринфянам.** Именно в это время (1 Кор 16. 8), возможно в период пасхальных торжеств (1 Кор 5. 7–8), было написано 1 Кор. Точнее определить время его появления можно только предположительно. Поскольку известно, что незадолго до этого Послания апостол написал др. послание в Коринф (ср.: 1 Кор 5. 9–11), комментаторы обычно относят 1 Кор ко 2-й половине эфесского периода деятельности апостола, т. е. к нач. 54 или к 55 г. (*Schmeller*. 2008. S. 313–314; *Zeller*. 2010. S. 46–47; *Schnelle*. 2011. S. 74–75). В пользу этого предположения говорят планы апостола на предстоящие ему в скором времени (ср.: 1 Кор 16. 8) путешествия (1 Кор 16. 5–7), а также указания на то, что его миссионерская деятельность в Азии уже привела к значительным успехам (1 Кор 16. 9, 19).

В это же время в Эфес из Александрии прибыл проповедник Аполлос. Он был иудеем и с успехом проповедовал Христа в местной синагоге. Поэтому, когда он отправился в Ахайю, эфесские христиане снабдили его рекомендациями. В Ахайе

он также оказался крайне полезен для местной общины, поскольку «сильно опровергал Иудеев всенародно, доказывая, что Иисус есть Христос», т. е. убедительно демонстрировал, что христ. вера не противоречит священным текстам и преданию иудеев (Деян 18. 24–28).

В Коринфе деятельность Аполлоса, по всей вероятности, с одной стороны, привела к появлению в христ. общине новых членов, обращенных его проповедью, что следует из слов ап. Павла (1 Кор 3. 5), хотя в Деяниях св. апостолов это не упомянуто, с другой — появилась опасность разделения общины (1 Кор 3. 6, 10). Ко времени написания 1 Кор Аполлос был опять в Эфесе и не хотел возвращаться в Коринф, несмотря на просьбу апостола (1 Кор 16. 12).

В нач. 52 или 53 г. (если принять, что зиме 52/53 г. апостол провел в Антиохии) Павел отправился в т. н. 3-е миссионерское путешествие (Деян 18. 23). Его спутником в этот раз был Тит (2 Кор 2. 13; 7. 5–6). Целью предприятия было посещение малоазийских общин, в к-рых апостол еще не бывал, а также сбор средств для поддержки общины в Иерусалиме. Для этого он побывал в ряде общин в Галатии (1 Кор 16. 1).

Пик миссионерской активности апостола в этот период приходится на его пребывание в Эфесе. Его трудами христ. проповедь распространяется и за пределы этого провинциального центра — по др. городам долины р. Меандр («церкви Асийские» в 1 Кор 16. 19). При этом апостол говорит не только об открывшейся ему в это время «великой и широкой двери» (1 Кор 16. 9), но и о мн. «противниках» (Там же). Согласно Деяниям св. апостолов, в Эфесе, как и в Коринфе, апостол сначала обращался исключительно к иудеям, проповедуя в местной синагоге, но после конфликта с представителями иудейской общины, к-рые «ожесточились и не верили, злословя путь Господень перед народом», вынужден был переместиться с учениками в языческое уч-ще (19. 8–9). Кроме этого, ап. Павел упоминает о смертельной опасности, к-рой подвергся в Эфесе (1 Кор 15. 32). Можно предположить, что речь здесь идет о тех же событиях (*Sellin*. 1987. S. 2992–2993).

Несмотря на это, апостол продолжал уделять внимание общинам в Македонии и Греции. Он упомина-

ет о письме, которое написал коринфским христианам ранее, вероятно вскоре после прибытия в Эфес (1 Кор 5. 9). В том же письме, как можно предполагать, он дал общие указания о сборе средств для иерусалимской общины, о чем подробнее написал уже в новом Послании (1 Кор 16. 1–4). В это же время ему стало известно о грозящих разделениями спорах в коринфской общине (1 Кор 1. 11–12), что вынудило его отправить туда с увещеваниями Тимофея (1 Кор 4. 17). Тогда же в Эфес из Коринфа ему были доставлены вопросы от христиан, на к-рые он ответил в 1 Кор (1 Кор 7. 1, 25; 8. 1; 12. 1; 16. 1, 12 — см.: *Mitchell*. 1989). Т. о., 1 Кор было 2-м Посланием ап. Павла в этой переписке, и доставили его адресатам, вероятно, те же их представители, к-рые принесли апостолу вопросы из Коринфа (1 Кор 16. 15–17). Адресатам 1 Кор должно было быть доставлено ранее прибытия к ним Тимофея, поскольку оно содержит указания о том, как следует его принимать (1 Кор 16. 10–11). Это возможно, если допустить, что Тимофей отправился в Коринф из Эфеса по суше, а посланцы с 1 Кор — по морю. Кроме того, апостол пишет, что и сам намерен посетить Коринф еще раз (1 Кор 4. 18–21; 11. 34), отправится в путь после Пятидесятницы, а по пути посетит общины в Македонии (1 Кор 16. 5–8).

Все эти обстоятельства указывают на то, что 1 Кор было написано за неск. недель до Пятидесятницы. За это время Тимофей мог достичь Коринфа и вернуться обратно. Об-разный ряд, использованный в 1 Кор 5. 6–8, возможно, связан с приближением пасхальных торжеств. Поэтому в зависимости от датировки прибытия ап. Павла в Эфес 52 или 53 г., к тому же времени относится проповедь Аполлоса в Коринфе и 1-е, несохранившееся письмо апостола коринфским христианам. К началу следующего года (53 или 54) апостол получил из Коринфа тревожные новости и отослал туда Тимофея и вскоре после этого 1 Кор с ответами на доставленные ему от коринфских христиан вопросы.

Непрекращающиеся распри в Коринфе, из-за к-рых апостолу пришлось еще раз посетить город и написать туда по крайней мере одно «слезное» послание, заключение в темнице, предполагаемое написа-







ние Посланий к Филимону и Филиппийцам, а также смертельная опасность, к-рой он подвергся «в Азии» (2 Кор 1. 8–10), по-видимому, не позволили ему покинуть Эфес до Пятидесятицы, как предполагалось ранее (1 Кор 16. 8), и он оставался там значительно дольше — 2 года и 3 месяца (Деян 19. 8–10) или 3 года (ср.: Деян 20. 31). Т. о., 1 Кор было написано в начале более чем 2-годовой переписки с коринфской общиной.

**Датировка Второго послания к Коринфянам.** Вопрос о времени и месте написания 2 Кор решается с учетом следующих обстоятельств. Автор в Послании обещает посетить Коринф в 3-й раз (2 Кор 12. 14; 13. 1), из чего следует, что к тому времени он уже был там дважды. Также в Послании упоминается о планах апостола совершить путешествие, предполагающее 2 посещения Коринфа (2 Кор 1. 15–16). Одно из них входило в планы апостола еще во время написания 1 Кор (1 Кор 16. 5–10) и состоялось, но сопровождалось конфликтом, что заставило апостола изменить маршрут, отказавшись от еще одного визита (2 Кор 2. 1). Те же события стали поводом к написанию «послания слез» (2 Кор 2. 3–11; 7. 8, 12), послужившего заменой планируемого ранее и, вероятно, обещанного коринфянам (ср.: 2 Кор 1. 23) личного визита апостола. Как предполагают комментаторы, Послание было написано в Эфесе, куда ап. Павел вернулся, прервав путешествие. В Коринф оно было доставлено Титом (2 Кор 7. 5–9). При этом изменения объявленных ранее планов стали одной из причин для претензий к апостолу со стороны недоброжелателей (2 Кор 1. 17). Из Эфеса апостол отправился через Троаду (2 Кор 2. 12–13) в Македонию. Там он встретил Тита, принесшего ему утешительные известия из Коринфа (2 Кор 7. 5–7).

По оценке исследователей, все эти события должны были занять не более полугода, что позволяет предположить, что 2 Кор было написано поздней осенью (ср.: 2 Кор 8. 10) 55 г. в Македонии. В то же время, если принимать, что 2 Кор было написано через полтора года после 1 Кор (*Windisch*. 1970. S. 255–256 (18 месяцев); *Lüdemann*. 1980–1983. Bd. 1. S. 134 (16 месяцев)), то необходимо допустить, что либо 1 Кор было написано уже в нач. 54 г., ли-

бо, если 1 Кор датируется нач. 55 г., 2 Кор было написано осенью 56 г.

**Структура и основное содержание. Первое послание к Коринфянам.** Ход аргументации и общий план Послания подчинены теме отношений Павла с христианами Коринфа и ситуации в общине, как ее видел апостол. С этим связаны трудности обнаружения в нем определенной структуры.

Так, из его слов (1 Кор 5. 9) следует, что ранее он уже отправлял христианам Коринфа послание. В ответном послании они обращались к апостолу с вопросами, разъяснению к-рых посвящена значительная часть 1 Кор: о браке и о девстве (1 Кор 7); об участии в языческих жертвоприношениях и о связанных с ними пирах (1 Кор 8); о духовных дарах (1 Кор 12); о сборе средств для христиан Иерусалима и об Аполлосе (1 Кор 16). При этом он нередко обращается к тому, что стало ему известно о коринфянах из устных сообщений (ср.: 1 Кор 1. 11; 5. 1; 11. 8), и в ряде случаев строит свою аргументацию, опираясь на эти сведения (1 Кор 1–4; 5; 6; 11. 17–34).

Поэтому большинство исследователей склоняются к тому, чтобы считать спонтанность основной чертой лит. формы 1 Кор, т. е. рассматривают его как свободную по структуре проповедь-увещевание (паренезу), а не подчиненный заранее определенному плану богословский трактат (*Bünker*. 1984; *Schrage*. 1991–2001. Bd. 1. S. 71–94; *Mitchell*. 1991. P. 20–64; *Horsley*. 2000).

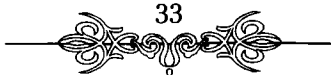
Первый большой тематический раздел 1 Кор ап. Павел посвящает подробному рассмотрению и критике представлений коринфян о мудрости и безумии (1 Кор 1–4). Затем переходит к вопросам, поднятым ранее в переписке с ними, и к актуальным проблемам общины (1 Кор 5; 6. 1–11, 12–24; 7; 8–10). Тематически гл. 11 тесно примыкает к главам 12–14. Место перехода от «духовных даров» к эсхатологическим ожиданиям (главы 12–14 и 15) в композиции Послания определено рассуждениями 1 Кор 1. 4–6, 7–8. В целом многочисленные попытки выявить такую композицию 1 Кор, которая могла бы служить убедительным объяснением его содержания, общепризнанных результатов пока не дали, однако выявили ряд признаков тематического единства текста, служащих дополнительными аргу-

ментами в пользу его изначального лит. единства (*Lührmann*. 1986; *Becker*. 1989. S. 198–208; *Schrage*. 1991–2001. Bd. 1. S. 63–71; *Mitchell*. 1991. P. 184 ff.; *Lindemann*. 2000. S. 3–6; *Wolff*. 2000. S. 351).

За обычным заглавием (1 Кор 1. 1–3) следует введение (1 Кор 1. 4–9), молитвенные благодарения которого о богатстве слова и познания, о духовных дарованиях (харизмах) и о грядущем явлении (парусии) Христа предваряют тематику 12–14-й и 15-й глав.

В начале Послания значительный раздел (1 Кор 1. 10 — 4. 21) посвящен конфликтам в коринфской общине. Как следует из Послания, христиане Коринфа стали образовывать группы приверженцев того или иного христианского проповедника, в частности ап. Павла и Аполлоса. Члены этих групп связывали с предпочитаемым ими авторитетом свое обращение к вере и крещение, свое отличное от других понимание богословских истин и исключительные духовные откровения. Основой полемики апостола с таким самопознанием некоторых коринфских христиан является крестный подвиг Христа. Проповедь о Кресте, кажущаяся безумной тем, кто не принимают ее, принесла спасение всем людям независимо от их этнической, религиозной или культурной принадлежности. Эта же тема, впервые сформулированная в 1 Кор 1. 18 и подытоженная в 1 Кор 15. 3–5, служит риторическим обрамлением всего Послания.

Бог поддерживает и спасает человека не силой и славой, но слабостью и унижением. Так, власть смерти преодолевается крестным страданием Христа (1 Кор 1. 18–25); среди принявших крещение, т. е. избранных и призванных Богом, множество отвергнутых и презираемых миром (1 Кор 1. 26–31); сила Духа является в проповеди далекого от земного величия и славы апостола (1 Кор 2. 1–5); этой силой достигается понимание Божественных Таин, сокрытых в Крестной смерти Христа (1 Кор 2. 6–16). Поэтому всякий христ. проповедник есть только один из работников в деле строительства Божественного здания, у которого только одно основание — Христос (1 Кор 3. 11), и только то устоит перед грядущим судом Божиим, что построено на Нем (1 Кор 3. 1–15). Поэтому коринфянам не следует





предпочитать одних проповедников другим (1 Кор 4. 1–5) и высокомерно относиться к внешней простоте и слабости апостола, поскольку это препятствует познанию силы Божией в евангельской проповеди (1 Кор 4. 6–21).

Далее в Послании обсуждаются отдельные случаи нарушения этических норм и способы их разрешения. По мнению апостола, совершивший инцест должен быть изгнан из общины (1 Кор 5). Споры и конфликты, возникающие между христианами, им следует разрешать, руководствуясь своими внутренними нормами и правилами, а не обращаться к суду язычников (1 Кор 6. 1–11). Вся жизнь христианина и он сам принадлежат Христу. И необычайной широте христ. свободы сопутствует особая ответственность в обращении с собственным телом (1 Кор 6. 12–20), как целое, так и каждая часть которого посвящены Богу и призваны служить Его славе.

Затем апостол обращается к отдельным вопросам христианской жизни в условиях языческого общества (1 Кор 7. 1 – 11. 1). Христианин призван свидетельствовать о Христе всю жизнь, в каком бы состоянии он ни был: в браке и в безбрачии (1 Кор 7. 1–16), имея обрезание или не имея, как раб или как свободный (1 Кор 7. 17–24). Забота об изменении или о сохранении своего общественного положения не должна ни преобладать, ни отвлекать от заботы об исполнении этой главной задачи (1 Кор 7. 29–31).

Соответствующим образом решается и вопрос об участии в совместных трапезах с язычниками (1 Кор 8. 1 – 11. 1), где не исключалось употребление в пищу мяса животных, принесенных в жертву богам (*Klauck. 1995. S. 27–49*). Согласно апостолу, вкушение такой пищи не является грехом, поскольку боги, которым она посвящена, в действительности богами не являются и не могут быть противопоставлены истинному Богу. Однако, если участие одного христианина в такой трапезе может повредить вере другого, от нее следует отказаться, чтобы не погиб «немогущий брат, за которого умер Христос» (1 Кор 8. 11; см.: *Gäckle. 2005. S. 110–291*).

Примером такого самоограничения является ап. Павел, отказывающийся принимать положенное ему по праву содержание от общины и,

напротив, стремящийся, как миссионер, поработить своих слушателей Христу, сам становясь их рабом (1 Кор 9. 19–23). Предел свободы, дарованной Евангелием, достигается там, где встает вопрос об участии в языческом культе. Ведь соединяющийся со Христом в Евхаристии не может соединиться с языческими богами, не вызывая гнева Господа (1 Кор 10. 1–22).

Следующий большой тематический раздел Послания посвящен христианской богослужебной практике. Здесь апостол говорит о подчиненном положении женщины по отношению к мужчине в христ. богослужении, ссылаясь на их соответствующее положение в Божественном миропорядке (1 Кор 11. 2–16). На вечери Господней нет места разделению и предпочтению одних членов общины другим. Но совершать ее следует достойно, в соответствии с порядком и со смыслом, установленными Самим Господом (1 Кор 11. 17–34).

Наиболее обширная часть этого раздела посвящена определению места и значения различных харизматических проявлений (духовных даров) в жизни христ. общины (1 Кор 12–14). По словам апостола, данные христианам духовные дарования не могут ни противоречить исповеданию «Иисус есть Господь», ни вести к разделению и конфликтам. Предупреждая их, апостол противопоставляет внешним проявлениям духовности (*πνευματικά*), к-рые ставятся в заслугу их носителем, как это свойственно языческой культуре и культу, данные христианам благодатные, незаслуженные дары (*χαρίσματα*). В отличие от первых, неизбежно приводящих к превозношению их обладателей, вторые, как происходящие от единого источника — Духа Божия и не дающие имеющих их христианам никаких привилегий по отношению к другим, напротив, ведут к единению (1 Кор 12. 4–6). Собственно носителем Св. Духа является не отдельный христианин, но вся община в полноте Божественных даров, данных ее членам. Поэтому все члены общины связаны друг с другом, как множество частей одного тела (ср.: 1 Кор 12. 26). Единственным даром, о преобладающем значении к-рого говорит апостол, является любовь. Она соединяет в себе все др. дары и связывает человека с веком грядущим,

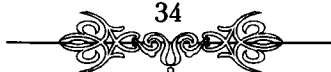
поскольку в отличие от мн. др. качеств и свойств этого мира она сохранилась и после его конца (1 Кор 13). Далее апостол подробно говорит о *глоссолалии* и о связанных с ней недоумениях. Он предостерегает от преувеличения ее значения, выдвигая требование, что всякая проповедь должна быть понятна, чтобы служить к пользе всех членов общины (1 Кор 14).

Заключительный раздел Послания апостол посвящает учению о воскресении. Замечание, что некоторые из коринфян отрицали *воскресение мертвых* (1 Кор 15. 12), не означает, что они отрицали саму возможность воскресения, поскольку в этом случае они не были бы христианами. По всей видимости, речь идет о полемике, связанной с вопросами, «когда» и «каким образом» оно мыслимо. Именно на эти вопросы отвечает ап. Павел.

Прежде всего апостол напоминает коринфянам вероисповедную формулу о смерти, воскресении и явлении воскресшего Христа ученикам, которую они, по его словам, приняли (1 Кор 15. 1–11). Опираясь на это вероисповедание, он подчеркивает значение веры в воскресение Христа (1 Кор 15. 12–19) и указывает своим коринфским оппонентам на предполагаемую этой формулой последовательность: воскресение Христа, как «первенца из умерших», предшествует будущему воскресению верующих и установлению Царства Бога (1 Кор 15. 20–34). Поэтому причастие Христу сейчас дает верующим надежду на воскресение и участие в этом Царстве в будущем.

Эта надежда предполагает и веру в телесное воскресение (1 Кор 15. 35–58). И это не оживление умершей плоти, что означало бы возвращение к земной материальности, но приобретение некой новой телесности, соответствующей закону и порядку обновленного мира и обеспечивающей возможность непосредственного богообщения.

Послание завершается обычным заключением, в к-ром апостол повторно призывает коринфян обеспечить сбор средств в пользу иерусалимской общины, сообщает о своих планах, призывает к стойкости в вере и к взаимной любви (1 Кор 16. 1–18), передает приветствия своим адресатам и благословляет их (1 Кор 16. 19–24).



**Второе послание к Коринфянам.**

Во 2 Кор отражен следующий этап истории взаимоотношений ап. Павла и коринфских христиан. Апостол предпринимает еще одну попытку отвергнуть предъявляемые ему обвинения, разъяснить смысл своего служения и дать отпор своим противникам.

Послание начинается с обычного заглавия и приветствия (2 Кор 1. 1–2). За ними следует введение (2 Кор 1. 3–11), к-рое имеет черты благодарственной молитвы, как и в др. Посланиях ап. Павла.

Композиция основной части Послания (2 Кор 1. 12 – 13. 10) в целом не вызывает разногласий у комментаторов, за исключением нескольких вопросов о точных границах тематических разделов и связывающей их логики. Эта часть открывается краткой формулировкой смысла служения апостола по отношению к коринфской общине, подробное объяснение к-рой и является содержанием всего Послания. Цель Послания – развеять сомнения коринфян в неизменности принципов и в честности Павла, чтобы понимание ценности их общения, в полной мере доступное прежде только одной из сторон, стало обоюдным (2 Кор 1. 14).

Начинающийся затем (2 Кор 1. 15) повествовательный фрагмент включает ряд полемических и предостерегающих высказываний. Здесь ап. Павел объясняет свой отказ от объявления им же ранее посещения коринфян. Причиной этого отказа было не легкомысленное отношение к собственным обещаниям, как это могло показаться (2 Кор 1. 15–22), но стремление избежать открытого конфликта, который доставил бы страдания и апостолу и коринфянам (2 Кор 1. 23 – 2. 2). Поэтому вместо того, чтобы прийти самому, как и обещал, апостол предпочел отправить коринфянам «послание слез» (2 Кор 2. 3–4). Вероятно, под действием этого послания коринфяне подвергли наказанию некоего противника апостола, к-рого он просит простить (2 Кор 2. 5–11).

Далее автор обращается ко времени после отправки «послания слез», когда реакция коринфян на него еще не была известна, а сам он был крайне обеспокоен происходящим (2 Кор 2. 12–13). В композиции Послания упоминания об этом периоде (2 Кор 2. 12–13; 7. 5–7) обрамляют т. н. апо-



*Ап. Павел за написанием Послания. Миниатюра из «Codex Ebberianus». XII в.*

(Brit. Lib. Add. 5115.5116. Fol. 312v)

логию апостола (2 Кор 2. 14 – 7. 4), т. к. помещают ее в историческую ситуацию, более раннюю по отношению ко времени написания Послания. Т. о., эта часть, представляющая собой развернутое обоснование апостольского достоинства Павла, в повествовательном плане Послания выглядит реакцией на проблематику времени отправки «послания слез», тогда как в действительности является попыткой разрешения трудностей в отношениях с коринфянами, возникших значительно позже. Прибегая к такому приему, автор, вероятно, стремился связать с «апологией» уже достигнутый «посланием



*Фрагмент литургического кодекса (Луер E 10094) с текстом Посланий апостолов Павла (2 Кор 6. 5–7) и Петра (2 Петр 2. 4–5, 7–9). Ок. 639 г.*

«служение примирения» (ή διακονία τής καταλλαγής) (2 Кор 5. 18). Бог послал его возвестить примирение, осуществленное смертью Христа на Кресте. Подтверждением этого призвания вновь служит Павлу бедственность его положения (2 Кор 6. 3–10). За «апологией» следуют призывы и предостережения (2 Кор 6. 11 – 7. 4), прямо вытекающие из ее содержания: они обращены к тем, кто принимают

к ним противников апостола, а что плодом независимой от этих событий богословской рефлексии, уверенно установить невозможно.

Начинается «апология» с введения и формулировки темы (2 Кор 2. 14–17). Апостольское служение есть искренняя проповедь (2 Кор 2. 17). Павел не искажает полученные им от Бога слова собственными измышлениями, как это делают многие (2 Кор 2. 17), и в этом особенность его служения. Далее (2 Кор 3. 1 – 4. 6) апостол сопоставляет служения Ветхого Завета и Нового. Величие Моисея в прошлом, оно «преходящее» (2 Кор 3. 7), что не делает его менее великим. Однако «последующее» (2 Кор 3. 10) и «преобладающее» (2 Кор 3. 11) величие «служения оправдания» (2 Кор 3. 9), т. е. служения апостола, значительно превосходит его.

Утверждения о величии и славе служения апостола, вероятно, вызвали недоверие у некоторых членов коринфской общины. Поэтому далее (2 Кор 4. 7 – 5. 10) ап. Павел в ответ на эти сомнения подробно объясняет, почему его бедственное положение не противоречит величию его служения, но, напротив, красноречиво о нем свидетельствует. Новая, божественная жизнь воспринимается верой. Она скрыто обновляется, пока тлением разрушается тело, и достигает полноты после смерти. И апостол неоднократно твердо заявляет о своей уверенности в этом (2 Кор 3. 4, 12; 4. 1, 16; 5. 6, 8).

Смысловым центром «апологии» является фрагмент 2 Кор 5. 11 – 6. 10. Служение Павла есть

«служение примирения» (ή διακονία τής καταλλαγής) (2 Кор 5. 18). Бог послал его возвестить примирение, осуществленное смертью Христа на Кресте. Подтверждением этого призвания вновь служит Павлу бедственность его положения (2 Кор 6. 3–10). За «апологией» следуют призывы и предостережения (2 Кор 6. 11 – 7. 4), прямо вытекающие из ее содержания: они обращены к тем, кто принимают





служение апостола таким, каким он его описывает. Стихи 2 Кор 7. 5–7 продолжают сказанное в стихах 2 Кор 2. 12–13. Становится понятно, каким образом апостол узнал об успехе «послания слез»: Тит, вернувшись, рассказал ему о глубоком сожалении о случившемся и раскаянии коринфской общины.

Конкретной возможностью продемонстрировать готовность к примирению с Павлом для коринфян стало возобновление сбора средств для христиан Иерусалима, прерванное из-за конфликта. Этому апостол посвящает главы 8–9 Послания. Данный фрагмент включает: развернутый призыв к началу сбора и его богословское обоснование (2 Кор 8. 1–15), практические указания о его организации (2 Кор 8. 16–9. 5) и заключение, состоящее из ряда мотивирующих утверждений (2 Кор 9. 6–15).

Хотя и в главах 1–9 встречаются намеки на конфликты и обвинения Павла (напр.: 2 Кор 1. 17; 3. 1; 5. 12; 6. 12–13; 7. 2), в целом здесь преобладает дух доверия и примирения (ср., напр.: 2 Кор 1. 15, 24; 2. 3; 7. 6–12; 9. 2). В 10-й гл. тон Послания резко меняется. Ап. Павел переходит к резкой полемике с некими проповедниками, пришедшими в коринфскую общину в его отсутствие. О них упоминалось и в первых 9 главах Послания (2 Кор 3. 1; 5. 12), но в центре внимания автора они оказываются только сейчас.

С начала этого фрагмента апостол опровергает предъявленное ему обвинение в неспособности настоять на своем при личном общении с оппонентом (2 Кор 10. 1, 10): именно в том и состоит цель Послания, чтобы избежать подобного столкновения при последующем посещении общины (2 Кор 10. 1–11). Затем (2 Кор 10. 12–18) апостол, вероятно, обвиняет своих оппонентов в нарушении постановлений *Иерусалимского Собора апостолов* (Гал 2. 8–9). Во 2 Кор 11. 1–15 Павел выдвигает ряд обвинений коринфской общине: они приняли этих миссионеров, согласились с их проповедью и неверно истолковали его отказ от содержания (2 Кор 11. 2–11) – и продолжает полемику со своими противниками, называя их служителями сатаны (2 Кор 11. 12–15).

Далее следует фрагмент, называемый в комментаторской традиции «речью безумца» (2 Кор 11. 16–12.

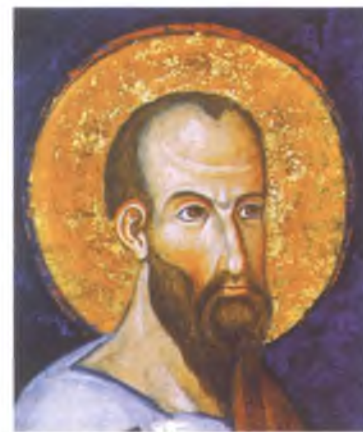
13). Павел стремится не только отстаивать свое апостольское достоинство, но и показать ошибочность представлений об апостольстве, сложившихся у его оппонентов. Поэтому он не может себе позволить пуститься с ними в пререкания по этому вопросу на равных. Только показав себя безумцем, юродствуя, он может продемонстрировать, с одной стороны, свое превосходство согласно их критериям и, с др. стороны, то, что эти критерии применимы только к безумцам (2 Кор 11. 16–21). Та же тема получает развитие в ироническом самовосхвалении, где апостол говорит о своем достоинстве (2 Кор 11. 22), подвигах (2 Кор 11. 23–33) и об откровениях (2 Кор 12. 1–10). Заключает фрагмент краткое резюме и разъяснение сказанного: «Я дошел до неразумия, хвалясь; вы меня к сему принудили...» (2 Кор 12. 11–13).

Затем (2 Кор 12. 14–13. 10) апостол переходит к обсуждению своего буд. визита в Коринф. Он намерен и далее не принимать содержания от коринфских христиан, несмотря на то что они неверно истолковали такое его поведение в прошлый раз (2 Кор 12. 14–18). Он прямо высказывает опасения, что встретит непонимание в общине и др. препятствия (2 Кор 12. 19–21), и заявляет о своей решимости их преодолеть (2 Кор 13. 1–4); в заключение следуют призывы, предостережения и молитвы (2 Кор 13. 5–10).

Завершающий Послание текст состоит из обычных для концовки элементов: призывов (2 Кор 13. 11), приветствий (2 Кор 13. 12) и благословения (2 Кор 13. 13).

**Литературная целостность.** Одним из поводов для сомнений в лит. целостности 1 Кор считаются сложности выявления в нем общего композиционного принципа, к-рый бы связывал единым замыслом все его тематические фрагменты так же очевидно, как в Посланиях к Галатам, к Римлянам и в 1-м Послании к Фессалоникийцам.

Более важным основанием для этих исследований являются указания автора К. п. на 2 послания, отправленные им в Коринф (1 Кор 5. 9; 2 Кор 2. 3, 9). В позднейшей традиции они считались утраченными, но нек-рые исследователи рассматривают возможность их сохранения в составе канонического текста К. п. Исследователи, считающие канонический текст 1 Кор компилятивным,



Ап. Павел.  
Роспись капеллы Санкта-Санкторум  
в Риме. Кон. XIII в.

обращают также внимание на различия в формулировках между 1 Кор 11. 18–19, с одной стороны, и 1 Кор 1. 10–4. 21, с другой; а также между 1 Кор 8. 1–9. 23 и 1 Кор 10. 23–11. 1, с одной стороны, и 1 Кор 9. 24–10. 22 – с другой (см.: *Hurd*. 1965. P. 45; *Schenke, Fischer*. 1978. S. 99; *Beier*. 1984; *Merklein*. 1984. S. 154–156; *Sellin*. 1987. S. 2964–2968; *Collins*. 1999. P. 10–14; *Lindemann*. 2000. S. 3–5; *Thiselton*. 2000. P. 37–39).

Большинство реконструкций истории текста 1 Кор опираются на след. гипотетическую последовательность событий: 1-й визит апостола в Коринф и основание общины; новости из Коринфа, побудившие апостола написать послание, упомянутое в 1 Кор 5. 9; само это послание (техническое наименование – «предшествующее послание» или «послание А»); послание коринфских христиан апостолу (1 Кор 7. 1, «вопросительное послание»); ответ апостола на него («ответное послание», или «послание В»).

При этом предполагается, что различные фрагменты «послания А» и «послания В» стали частями канонического текста 1 Кор. Возможное распределение этих фрагментов по тексту Послания значительно отличается в разных вариантах реконструкции. В целом с «ответным посланием» соотносится, как правило, большая часть текста 1 Кор (главы 1–5 и 6, а также все фрагменты, начинающиеся с *περί δε*, т. е. 1 Кор 7. 1 и слл.; 7. 25 и слл.; 8. 1 и слл.; 12. 1 и слл.; 16. 1 и слл.), границы фрагментов «послания А» устанавливаются менее однозначно.

Впервые высказавший эту гипотезу Й. *Vais* относил к «посланию А»





фрагменты 1 Кор 10. 1–22(23); 6. 12–20; 9. 24–27; 11. 2–34; 16. 7b — 9.15–20, а к «посланию В» — главы 1–5 и фрагменты 1 Кор 6. 1–11; 7–8; 13; 10. 24 — 11. 1; 9. 1–23; 12; 14–15; 16. 1–7а, 10–14, 21–24 (Weiss. 1925. S. XL–XLIII). В посл. были предложены др. варианты распределения текста 1 Кор между «посланием А» и «посланием В» (Müller-Bardorff. 1957/1958; Héring. 1959; Dinkler. 1960; Bornkamm. 1969; Schmithals. 1969; Suhl. 1975; Vielhauer. Geschichte. 1975; Schenke, Fischer. 1978; Marxsen. 1979; Klauck. 1984), а также между 3 предполагаемыми источниками (Loisy. 1935; Sellin. 1986), 4 (Schenk. 1969; Pesch. 1986), 5 (Probst. 1991), 6 (Widmann. 1979; Jewett. 1979; Yeo. 1995) и даже 13 (Schmithals. 1984. S. 19–85).

В то же время значительное число совр. комментаторов не принимают эту теорию, интерпретируя 1 Кор как единый по происхождению лит. текст (Conzelmann. 1969. S. 15–17; Merklein. 1984; Belleville. 1987; Fee. 1987. P. 15–16; Becker. 1989. S. 198–208; Mitchell. 1991. P. 186–192; Schrage. 1991–2001. Bd. 1. S. 63–71; Merklein. 1992. Bd. 1. S. 46–48; Lang. 1994. S. 6–7; Murphy-O'Connor. 1996. P. 253; Hays. 1997. P. 8–9; Kremer. 1997. S. 14; Collins. 1999. P. 13–14; Lindemann. 2000. S. 3–6; Thiselton. 2000. P. 36–39; Hall. 2003. P. 41–50; Garland. 2003. P. 20; Fenske. 2004. S. 66–67).

Согласно аргументации сторонников лит. единства 1 Кор, о нем свидетельствуют: множественность и взаимная противоречивость различных вариантов реконструкции «первоначальных» Посланий ап. Павла; чрезмерное, не оправданное методологически противопоставление авторами этих гипотез отдельных высказываний апостола в 1 Кор (Lindemann. 2000. S. 5); результаты исследований др. Посланий ап. Павла, показывающие, что свободное обращение с концепциями является характерной чертой его богословия и поэтому различие подходов к одному и тому же вопросу при обсуждении разных тем не может служить указанием на неоднородность текста (Becker. 1989. S. 199); и, вероятно, наиболее существенным является отсутствие в античной лит-ре др. примеров писем, составленных редактором из неск. посланий одного автора (Trobisch. 1989. S. 120 — при этом сам исследователь считает 1 Кор компилятивным текстом, который

апостол составил из своих же Посланий; критику этой т. зр. см.: Heil. 1994. S. 184–195).

Для истории исследований 2 Кор проблема его лит. целостности не менее важна. Текст Послания постоянно привлекается в рамках теорий, рассматривающих канонический текст К. п. как компиляцию первоначальных фрагментов.

Еще в XVIII в. И. З. Землер высказал предположение, поддерживаемое и рядом совр. комментаторов (Windisch. 1970; Barrett. 1979; Furnish. 1984; Martin. 1986), что 10–13-я главы Послания не принадлежат к его первоначальному тексту, но являются поздним добавлением (Betz. 1985. P. 3–5).

Развитием этой гипотезы послужило предположение, что эти главы являются фрагментами упоминаемого во 2 Кор послания (2 Кор 2. 3–4; 7. 8, 12), написанного ранее 2 Кор в его первоначальном виде и объединенного с ним позднее (Hausrath. 1870; ср.: Plummer. 1978; Watson. 1984; Klauck. 1986; Lang. 1994). Это предполагаемое послание в исследовательской лит-ре стало называться «посланием слез», по словам ап. Павла («От великой скорби и стесненного сердца я писал вам со многими слезами» — 2 Кор 2. 4).

Позднее Вайс отнес к «посланию слез» также фрагменты 2 Кор 2. 14 — 6. 13 и 7. 2–4 и отказал в принадлежности к первоначальному тексту 8-й гл. (Weiss. 1917. S. 265–267; ср.: Windisch. 1970).

Таким же образом реконструировал «послание слез» и Бульгман. По его мнению, фрагменты 2 Кор 1. 1 — 2. 13; 7. 5–16 представляют собой реакцию ап. Павла на новости из Коринфа, сообщенные ему Титом (Güttgemanns. 1966. S. 95; Bultmann. 1967. S. 307. Anm. 17; ср.: Idem. 1976. S. 22–23; Vielhauer. Geschichte. 1975. S. 150–155).

В дальнейшем предлагались различные варианты этой гипотезы. Так, Шмитхальс реконструировал на основе 2 Кор целых 4 послания: 1) 2. 14 — 6. 13; 7. 2–4 — послание, написанное после упомянутого во 2 Кор 2. 1–2 посещения Коринфа; 2) главы 10–13 — «послание слез»; 3) гл. 9 — сопроводительное письмо для Тита, отправляющегося на сбор пожертвований; 4) 1. 1 — 2. 13; 7. 5 — 8. 24 — радостное послание, следовавшее за известиями об улучшении ситуации в коринфской об-

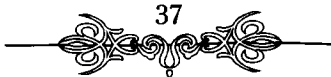
щине (Schmithals. 1969. S. 90–94; ср.: Suhl. 1975. S. 224–226; Beier. 1984. S. 79–95). Позднее он корректировал эту реконструкцию (Schmithals. 1973). Согласно последней версии, во 2 Кор выделяются фрагменты уже 7 первоначальных посланий (Idem. 1984. S. 26–27, 57–60, 61–62, 63–68, 69–76, 77–78, 79–85). Г. Борнкамм также выделял фрагменты 4 первоначальных посланий: 1) 2. 14 — 6. 13; 7. 2–4 — «первая апология», написана до упомянутого во 2 Кор 2. 1–2 визита в Коринф; 2) главы 10–13 — фрагмент «послания слез», написанного после этого визита; 3) 1. 1 — 2. 13; 7. 5 — 8. 24 — примирительное послание, написанное после возвращения Тита; 4) гл. 9 — особое послание общинам в Ахайе, связанное со сбором пожертвований (Bornkamm. 1961. S. 17–174; ср.: Beier. 1984. S. 96–103).

При всем разнообразии предложенных вариантов реконструкции их объединяет взгляд на 2 Кор как на текст, составленный из фрагментов посланий, а также общее представление о границах этих фрагментов (между 2. 13 и 2. 14; между 8-й и 9-й главами; между главами 1–9 и 10–13).

Однако, несмотря на то что традиция такой интерпретации 2 Кор достаточно распространена, ряд комментаторов считают возможным анализировать его как единый текст, составленный автором в том виде, в каком он сохранился в рукописной традиции. Вопросы согласования различающихся по тематике и предполагаемой ситуации частей Послания решаются в этом случае на основе гипотезы, что писал его ап. Павел в течение продолжительного времени, как это следует из содержания глав 10–13 (Heinrici. 1890; Bachmann. 1909; Bousset. 1917; Allo. 1956; Schlatter. 1962; Wendland. 1963; Bates. 1965; Bjerkelund. 1967. S. 147–155; Prümm. 1967; Lietzmann, Kümmel. 1969; Hyldahl. 1973; Munck. 1977. P. 168–171; Lüdemann. 1980–1983. Bd. 1. S. 134; Lane. 1982; Kümmel. 1983. S. 249–255; Schnelle. 1983. S. 35–37; Beier. 1984. S. 79–103; Kleinkecht. 1984. S. 303–304).

А. В. Пономарёв

**Богословие Первого послания к Коринфянам. Христология. I.** Крест. Основная богословская тема, открывающая Послание, — тема спасительного значения Креста Христова. В стихах 1 Кор 1. 18–25, получивших в комментаторской





традиции название «Слово о Кресте», апостол раскрывает божественный замысел спасения человека, противопоставляя его всем человеческим попыткам самоспасения. При этом апостол, не прибегая к сложным богословским доказательствам, использует образы премудрости (σοφία) и глупости (μωρία). Аудитории ап. Павла в Коринфе эти образы были хорошо известны. Иудеохристианам — из Свящ. Писания (Книги Притчей Соломоновых, прор. Исаии), языкохристианам — из античной трагедии, в которой ложной человеческой мудрости, на поверку оказавшейся глупостью или безумием, противопоставит сходящая со сценических небес истинная мудрость.

В характерной игре слов апостол разоблачает самодовольную человеческую «мудрость» как безумие перед Богом и, напротив, утверждает истинную Премудрость Божию, которую «мудрые» и «разумные» считают «юродством», глупостью (μωρία). Люди думают, что они мудрые, но они глубоко заблуждаются. Они находят план Божественного спасения, указанный в благовестии о Кресте, «юродством», но именно в нем содержится Премудрость Божия, недоступная простому человеческому пониманию. Люди не признали Бога в Иисусе Христе, предав Его позорной крестной смерти. Поэтому «благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор 1. 21). Апостол подчеркивает предельную несовместимость человеческих ожиданий («иудеи требуют знамений (σημεῖα; ср. в синодальном переводе: «чудес»), и эллины ищут мудрости (σοφίαν)») с непостижимым спасительным замыслом Божиим: «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн (σκάνδαλον), а для Еллинов безумие (μωρία)» (1 Кор 1. 22–23).

Характерную для всего древнего мира тему Премудрости свыше и безумия снизу ап. Павел истолковывает в христ. смысле, применяя ее к трагедии человеческого существования во грехе на земле, к трагедии человеческой слепоты, от которой человека не может избавить его собственное усилие, но от которой человека избавит только Сам Бог. Премудрость исходит свыше, эта Премудрость открылась на Кресте и открывается верующим в Евангелии о Кресте. Бог участвует в человеческой трагедии и избавляет лю-

дей через смерть Сына Божия. Весть о спасении, к-рое приходит таким путем, — абсурд с т. зр. здравого смысла обычного человека. Но для верующих (и это ап. Павел подчеркивает) эта весть — Евангелие, в котором заключена «Божия сила и Божия Премудрость» (1 Кор 1. 24). Слово о Кресте (возвещаемое апостолом Евангелие) есть слово Божие, которое одновременно сила Божия, т. е. Его действие. Слово Божие Библия представляет как одновременно действие Божие (см. в ст. *Бог*). Так же и Евангелие о Кресте, достигая разума и сердца христианина, может производить в нем преобразование, может творить в ветхих людях новых людей, создавать в этом мире новый мир.

Гл. 1 завершается неск. христологическими высказываниями. Евангелие о Кресте открывает нам, что Иисус Христос «сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор 1. 30). Во-первых, Христос есть олицетворенная Премудрость Божия, воплощенная в человеческой личности Иисуса. Она — «для нас... от Бога», Который взял на Себя инициативу нашего спасения.

Во-вторых, Христос «сделался для нас... праведностью». Понятие «праведность», или «правда», подробно исследовано апостолом в Послании к Галатам и Послании к Римлянам. В 1 Кор оно только упоминается. «Правда (δικαιοσύνη) Божия» — одно из важнейших библейских понятий. Его основное значение — верность Бога Своим спасительным обетованиям. В Иисусе Христе обетования Божии осуществились. Поэтому Иисус — воплощенная правда Божия. В то же время, если понимать слово «правда», или «праведность», в «юридическом» смысле, то через Христа достигается праведность христиан. Не собственными заслугами, но только верой в Иисуса Христа как в Спасителя верующий может очиститься от греха и устоять на Суде Божиим.

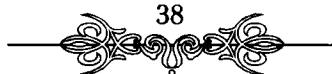
В-третьих, Христос «сделался для нас... освящением». Это означает, что во Христе верующие становятся святыми, близкими к Богу, пребывающими в общении с Ним. Освящение — дар Божий. Не люди освящают себя, но Бог через Христа приближает их к Себе. Следов., Христос есть начало освящения верующих. Христиане — это люди, освященные

во Иисусе Христе. Об этом ап. Павел писал уже в обращении к коринфянам (1 Кор 1. 2).

В-четвертых, Христос «сделался для нас... искуплением». Тема искупления тоже не является основной в богословии 1 Кор. Но само по себе «искупление» — очень важный для ап. Павла термин и содержательно насыщенный образ. Под искуплением апостол мыслит полное освобождение от власти греха, от закона, эсхатологическое освобождение от всего, что ограничивает свободу и жизненные возможности человека, от власти смерти (см. в ст. *Искупление*).

II. Воскресение. Понятие Креста для ап. Павла неотделимо от понятия Воскресения. Крест — тема, открывающая Послание. Воскресение — кульминация рассуждений апостола, завершающая Послание. 15-я гл. открывается одним из самых ранних исповеданий христ. веры: «Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати» (1 Кор 15. 3–5). Здесь апостол цитирует древнюю формулу благовестия о смерти и воскресении Иисуса. Реальность спасительной смерти Христа удостоверяется Его погребением. Реальность спасительного воскрешения Богом Отцом засвидетельствована явлениями Воскресшего. Погребение подтверждает смерть, явление подтверждает Воскресение. Дважды повторяющиеся слова «по Писанию» предполагают не какое-то определенное место Писания, но вообще все книги ВЗ: пророческие, законодательные, псалмы. Воскресение Иисуса Христа ап. Павел объявляет основой христ. веры (1 Кор 15. 2, 11, 14): «...если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша». Сейчас Христос присутствует среди верующих в Него таинственным образом, в таинствах. При «скончании века» тайное станет явным, и это будет Второе Христово пришествие. Так ап. Павел напоминает коринфянам предание веры, к-рое зародилось в Церкви еще до него.

Проповедь Воскресения в эллинистическом мире вызывала недоумение и сопротивление, как известно из рассказа деписателя о выступлении ап. Павла в афинском *ареопаге* (Деян 17. 16–32). В Коринфе тоже







некоторые не верили в воскресение мертвых (1 Кор 15. 12). Апостолу пришлось, с одной стороны, отстаивать реальность Воскресения на примере воскресения Иисуса Христа, а с др. стороны, противодействовать как примитивно-материалистическому, так и спиритуалистическому пониманию Воскресения в духе дуализма. В первом случае для доказательства реальности воскресения Христа ап. Павел ссылается на свидетельства всех апостолов и на явление Воскресшего ему, Павлу (1 Кор 15. 5–8). Во втором случае он подчеркивает телесный характер Воскресения, что противоречило дуалистическому представлению о «теле» как о «гробнице души». Согласно такому укоренившемуся в эллинистической культуре представлению, тело в смерти окончательно истлевает, высвобождая из себя, как из «гробницы», духовную бестелесную субстанцию, к-рая и сама по себе бессмертна (см. в ст. *Душа*). Такая дуалистическая т. зр. противоречит библейскому представлению о человеке и его теле. В 15-й гл. ап. Павел прилагает немало усилий, чтобы наглядно показать не исчезновение человеческого тела окончательно и навсегда, но восстание человека в новом теле. Согласно апостолу, человек умирает как «тело греховное», в букв. переводе «это тело греха» (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας), т. е. как тело, находящееся в рабстве у греха (Рим 6. 6), добавляется от «тела смерти» (τὸ σῶμα τῆς θανάτου), т. е. от того тела, к-рое подчинено смерти (ср.: Рим 7. 24). Но в Воскресении Бог дает человеку новое тело — «тело славы» (τὸ σῶμα τῆς δόξης) (Флп 3. 21). Новое тело не подвержено греху и тлению, оно проникнуто славой Божественного присутствия: «...сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе...» (1 Кор 15. 42–43). Именно таким телом обладает Христос Воскресший — «второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15. 47). Таким пониманием новой телесности преодолевается наивное представление о Воскресении как о своего рода реанимации, оживлении трупа. Телесное воскресение не оживление, но новое творение человека в его новом, прославленном, преображенном бытии. Воскресение, как его возвещает ап. Павел, есть переход в совершенно иное, нежели мирское, состояние полного

преображения мира, потому что «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2. 9). Уверенность в таком эсхатологическом телесном Воскресении ап. Павел обосновывает реальным фактом воскресения Иисуса Христа.

Крест Христа и Его воскресение означают для человечества Новый Исход. Поэтому апостол называет Иисуса пасхальным Агнцем: «...Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор 5. 7).

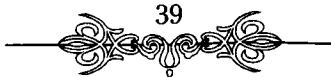
**Экклезиология. I. Единство Церкви.** Все 1 Кор обусловлено вопросами и проблемами, стоявшими перед коринфской общиной, которая находилась на опасной грани разделений. Ап. Павел настоятельно призывает Церковь пребывать в единстве духа и мыслей (1 Кор 1. 10). Единодушию общины апостол придает исключительное значение, потому что, только будучи в едином духе, она может обеспечить себе сохранность и крепость в вере. Единство для ап. Павла не означает единообразия, и об этом он подробно говорит в Послании, развивая свое представление о необходимом многообразии в Церкви, к-рое есть неопределимое богатство. Однако это многообразие связано в единство. Единство Церкви обеспечивается Духом Святым, Который дарует христианам любовь, то, что объединяет всех христиан, столь отличных друг от друга. Именно это единство, обеспечиваемое даром любви, подвергалось опасности, когда отдельные члены общины и группы стремились к выделению из среды остальных. В Послании апостол называет много фактов таких сектантских тенденций.

Коринф был большим столичным городом со сложной социальной структурой. Эта сложность отражалась и на составе церковной общины. Греч. традиции разделяли интеллектуальную элиту по различным философским школам, носившим имена их основателей. Так и в Коринфской Церкви образовались неск. групп или партий, каждая из которых претендовала на лучший образ реализовать в себе христ. начало. Произошел если не раскол Церкви, потому что она еще соборно совершает Евхаристию, собирается вместе и причащается, но зачатки такого раскола уже видны.

Ап. Павел называет несколько таких партий, «принадлежащих» ему, Аполлосу, Кифе и Христу. Сам апостол не характеризует эти группы. Он не спорит с той или иной группой, но подвергает критике само существование такого разделения. Он высказывает свою позицию в форме 3 риторических вопросов: «Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?» (1. 13). Все эти вопросы, конечно, требуют отрицательных ответов.

Омовение в древнем мире было распространенным обычаем, как светским, так и религиозным. Обряд омовения совершали над купленными рабами «во имя» их нового господина, а также над солдатами (некое подобие присяги). В древней Коринфской Церкви Крещение происходило во имя Христа. Т. о., крещаемый становился рабом Христовым. Смысл этого обозначения вовсе не в унижении, потому что далее апостол покажет, что раб Христов есть воистину свободный человек, т. к. Христос освобождает нас от рабства греху и смерти. Но крещаемый должен помнить о том, что его подлинным и единственным Господином является Христос. Церковь представляет собой братство, единую семью, в к-рой не может быть никаких разделений по «авторитетам».

Разделения в Церкви проходили и по др. признакам. Напр., разделение на «сильных» и «немоощных» (1 Кор 8. 10, 11). Особенно остро это размежевание наблюдалось в вопросе допустимости или недопустимости вкушения «идоложертвенного мяса» (1 Кор 8. 1–11. 1). Речь шла не о диете, не о вегетарианстве, а о более существенном религиозном вопросе. Заклание животного в язычестве происходило ради того или иного бога, поэтому мясо после заклания приносили в качестве жертвы в языческий храм. Часть жертвенного мяса оставлялась жрецам, часть могла идти на благотворительные цели — для угощения малоимущих, но основная часть мяса шла жертвователю (*Schrage*. 1991–2001. Bd. 1. S. 216–218. Anm. 16, 17, 18; ср.: *Theodoret*. In 1 Cor. 308). Всякое мясо считалось жертвой, приносимой тем или иным богам, и угощением от языческого божества. Это создавало проблему для христиан. Одни («сильные») считали, что вкушение





«идоложертвенного мяса» не может принести вреда, не оскверняет вкушающего, ибо «нет иного Бога, кроме Единого», а идолы в мире ничтожны и есть только «так называемые боги» (1 Кор 8. 4–5). Другие («немощные»), скорее всего принадлежавшие к христианам из иудеев, внутренне все еще не могли отрешиться от закона Моисея с его строгим запретом на вкушение ритуально оскверненной пищи. В условиях языческого города для таких «немощных» христиан это практически означало вынужденное вегетарианство. Принципиально согласный с «богословской» позицией «сильных» христиан, не признающих никаких идолов, ап. Павел тем не менее не поощряет их поведения. «Сильные», гордые своим «знанием», неуместно демонстрируют свою свободу перед «немощными», подвергая их тем самым искушению и колебля их веру. Т. о., в поведении «сильных» сказывается недостаток братской любви, и «знание» «сильных» оказывается для церковного общения не созидательным, а разрушительным, производящим разделение: «знание надмевает, а любовь созидает (ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδοεῖ — ср. вариант синодального перевода: «а любовь назидает»)» (1 Кор 8. 1). Вопрос об «идоложертвенном мясе» представляется апостолу столь важным, что он посвящает ему 3 главы (1 Кор 8–10), расширяя его до более общего вопроса о границах христ. свободы и ответственности.

Названные признаки разделений в Коринфе в Послании дополняются и другими: разделением на богатых и неимущих, к-рое приводило к недоразумениям во время празднования евхаристической трапезы Господней (гл. 11); разделением по признаку мнимого «духовного совершенства», когда одни считали себя одаренными более выдающимися харизмами, чем другие (главы 12–14), и т. д.

**II. Церковь как «тело Христово».** Ап. Павел, не выстраивая систематической экклезиологии, использует для выражения своего учения несколько метафор. Во-первых, Коринфская Церковь — «Божия нива» (1 Кор 3. 9), к-рую Павел «насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог» (1 Кор 3. 6–9). Во-вторых, Церковь — «Божие строение» (1 Кор 3. 9), основание к-рого заложил Павел, а др. проповедники на этом основании

строят. При этом положенное основание не произвольное, но уже заданное Павлу, и «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор 3. 9–11). В-третьих, Церковь — св. «храм Божий» (1 Кор 3. 16). Коринфянам говорится: «...телá ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имее-те вы от Бога...» (1 Кор 6. 19). Церковь, т. о., эсхатологическое жилище Бога, заместившее земной Иерусалимский храм. Святость Нового храма гарантируется Самим Богом через Духа Святого.

Но самый известный образ Церкви — «тело Христово». Метафора человеческого «тела» применительно к обществу была широко известна в античном мире (*Schweizer E. σῶμα // ThWNT. Bd. 7. S. 1024–1091*). «Тело» есть объект, состоящий из различных элементов, к-рые объединены в некую целостность благодаря функциональной слаженности составляющих тело элементов. Применительно к Церкви метафора «тело Христово» подробно рассмотрена в 1 Кор 12. 12–30; судя по всему, также используется в «евхаристических» местах 1 Кор 10. 17; 11. 29, а также в 1 Кор 6. 15.

В христ. экклезиологии понятие о Церкви как о «теле Христовом» или как о «живом организме» является распространенным и наиболее часто используемым. Тем удивительнее, что в Посланиях ап. Павла это понятие встречается не столь часто, как можно было бы ожидать. Буквально выражение «тело Христово» находится только в одном месте: «...вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор 12. 27). Важно также то, что понятие «тело Христово» — единственное христологически ориентированное изображение Церкви. В др. случаях говорится не о Христе, а о Боге («храм Божий», «Израиль Божий», «Божия нива» и т. д.).

Интерпретация выражения «во Христе» (ср.: 1 Кор 12. 27 и Рим 12. 5) — предмет многочисленных исследований. Но при всех частных различиях толкователи согласны в одном: фраза «во Христе» может иметь смысл «под властью Христа», «во власти Христа». Чтобы быть «во Христе», надо быть в той сфере, где царствует Христос как Господь. Надо быть послушным Ему, действовать в согласии с Его волей и т. п.

Поэтому родительный падеж во фразе «тело Христово» (σῶμα Χριστοῦ) (1 Кор 12. 27) может пониматься как родительный притяжательный (possesivum), а не как разъяснительный (exegeticum), как если бы Церковь и Христос составляли онтологическое тождество. Т. е. фраза «тело Христово» у ап. Павла может не обозначать онтологическую природу, или сущность Церкви, но говорить о том, Кто является истинным Господином Церкви, Кому она принадлежит. Христ. Церковь — Его (Христа) Церковь. Церковь, общество христиан, есть «тело», как апостол подробно разъясняет в 1 Кор 12. 14–26, используя привычный язык греко-рим. писателей. Это «тело» должно быть единым и функционально разнообразным в своих членах. Но при этом Павел указывает, что это «тело» устроено принципиально иначе, чем любой окружающий социум, ибо это «тело» принадлежит Христу. В понятии «тело Христово» выражен надмирный характер Церкви. Эта метафора выражает как единство Церкви («тело»), так и ее основание, ее происхождение («Христово»), которое лежит за пределами воли и действий отдельных лиц. Церковь не группа пневматиков, каждый из к-рых имеет индивидуальное отношение ко Христу. Ап. Павел резко выступает именно против такого заблуждения, к-рое возникло в Коринфе (1 Кор 12. 12–30). Но у него Церковь также не обозначается как просто некое «тело», т. е. как «организм». Мысль о Церкви как об организме у апостола выступает как нечто вторичное (1 Кор 12. 14–26). На первом же месте Церковь у него обозначена как «тело Христово». Его основная мысль не та, что отдельные члены тела, как различные, образуют целое и, т. о., в своем различии равны по значению для всего тела. Основная мысль в том, что члены тела равны, поскольку они принадлежат Христу, так что всякие различия перестают иметь значение (1 Кор 12. 12–13). Тело Церкви формируется не ее членами, но Христом (ср.: Рим 12. 5). Понимание Церкви как «тела Христово» позволяет апостолу выразить ту спасительную реальность, в к-рую вовлекается каждый верующий человек.

**Пневматология.** О Св. Духе, или о Духе Божием, или просто о Духе, апостол пишет довольно часто (ср.:





1 Фес 4. 8; 2 Кор 1. 21–22; 5. 5; Гал 4. 6; Рим 8. 16). Однако вряд ли он понимает этот Дух в триадологическом смысле, окончательно принятом в Церкви на первых *Вселенских Соборах*. С необходимой ясностью о том, что он имеет в виду под Духом Божиим, апостол говорит в конце 2-й гл. Послания: «...не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его». А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все пронизывает, и глубины Божии. Ибо кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божье никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор 2. 9–12).

С одной стороны, прибегая к античному принципу *аналогии*, согласно к-рому подобное познается подобным, ап. Павел приводит смелое сравнение Духа Бога с духом человека. Человек только своим духом способен познать самого себя в своих глубинных замыслах. Отсюда апостол переходит к большему. Так же как и человек, Бог может знать о Себе Своим Духом, а для других и человек сам по себе, в своей «глубине», остается тайной, и Бог остается тайной для всех. С др. стороны, Дух Божий, как об этом свидетельствует и ВЗ, есть творящая и животворящая сила Божия, а также носитель Откровения. Духом Своим Бог присутствует в этом мире и дает людям знание о Себе. То «принятие Духа», о к-ром пишет апостол, ведет не к развитию каких-то внутренних возможностей и способностей человека, не к более глубокому самопознанию человека, но к познанию того, что ему даровано от Бога. Принятие Духа Святого и откровение для ап. Павла целиком и полностью — благодать (*χάρις*) Божия. Одно из важнейших проявлений такого Откровения — благодатный дар пророчества.

Известно, что опасность разделения в Коринфской Церкви грозила также со стороны «харизматических» различий между ее членами. Одни из них считали, что они обладают дарами Св. Духа больше других (1 Кор 12–14).

Ранняя Церковь жила харизматической жизнью, исполненной Божественной благодатью (*χάρις*), Бо-

жественными дарами, харизмами. Слово «харизма» (*χάρισμα*) обычно переводится как «дар Святого Духа». Многочисленные дары Духа проявлялись среди христиан на пользу Церкви, но не всегда. Иногда христиане злоупотребляли своими дарами от Бога, что и грозило разделениями. Об этих дарах ап. Павел подробно рассуждает в главах 12–14. Перечисляя разные дары (слово мудрости, слово знания, вера, дар исцелений, действия чудотворящих сил), он останавливается преимущественно на 2 дарах: на даре пророчества и на даре языкоговорения (глоссолалии). Последний дар в его различных вариантах (*γένη γλωσσῶν*) апостол выделяет. Он называет проявления этого дара общим словом *πνευματικά* (1 Кор 12. 1). Оно означает дар особого состояния экстатического самозабвения, когда человек до такой степени охвачен какой-то силой, в частности силой Св. Духа, что он начинает непроизвольно произносить непонятные слова, отдельные слоги или просто издавать невнятные звуки (см. в ст. *Глоссолалия*).

В Коринфской Церкви были люди, к-рых слишком увлекали экстатические дары. В этой преувеличенной оценке отражалось традиционное во всем греко-рим. мире почитание посвященного Аполлону Дельфийскому оракула, где прорицательницы пифии, одержимые «священным безумием», выкрикивали никому не понятные прорицания (*Kleinknecht H. πνεῦμα // ThWNT. 1959. Bd. 6. S. 333–357*). Нек-рым коринфским христианам казалось, что единственным доказательством присутствия в людях Св. Духа является внешне похожая практика языкоговорения, т. е. спонтанного нечленораздельного произнесения звуков, когда человек как бы говорит не с людьми, а с некими духовными существами, с ангелами. Языкоговорение иногда так и называлось — «языки ангельские» (1 Кор 13. 1; ср.: 11. 10). Те христиане, к-рые молятся обычными человеческими словами, но не могут ни пророчествовать, ни впасть в экстатическое забытие, считались «недуховными», далекими от «совершенства».

Ап. Павел предостерегает коринфян от всякого эзотерического выделения себя из общины в ее целостности. Именно в этом случае он использует метафору единого «тела»,

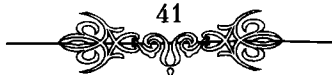
в к-ром все члены гармонично служат друг другу (1 Кор 12. 12–30). Все духовные дары «производит один и тот же Дух, разделяя каждому особую, как Ему угодно» (1 Кор 12. 11). Каждый христианин имеет тот или иной дар Св. Духа, полученный им в крещении. В Послании к Римлянам Павел подчеркивает, что каждый должен выявить в себе именно тот дар, к-рый дал ему Бог, умножать и развивать его: «...имеешь ли пророчество — пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение — пребывай в служении; учитель ли — в учении; увещатель ли, увещивай; раздаватель ли — раздавай в простоте; начальник ли — начальствуй с усердием; благотворитель ли — благотвори с радушием. Любовь да будет непритворна...» (Рим 12. 6–9).

Любовь — вот тот наивысший дар Св. Духа, к-рый и придает единство церковному телу при всем многообразии его членов, даров, которыми они обладают, и служений на пользу всей Церкви (ср.: 1 Кор 12. 7). Божественному дару любви посвящена 13-я глава Послания.

**Антропология. I.** Общие замечания. Как и в предыдущих случаях, ап. Павел не выстраивает систематического учения о человеке. Говоря о человеке, он всегда рассматривает его в отношении к Богу, потому что задача апостола — нести людям благовестие спасения от Бога. В этом также причина того, что всякое высказывание о Боге есть в то же время высказывание о человеке, и наоборот. В этом смысле богословие ап. Павла есть одновременно антропология, неразрывно связанная с сотериологией и христологией.

Отсутствие систематического учения отражается в весьма свободном использовании антропологических терминов. Одни и те же термины апостол может использовать в разных смыслах. Причин такой неоднозначности несколько. Ап. Павел происходил из среды умеренно эллинизированных иудеев. Язык его Посланий греческий; строй мысли определен семитскими, библейскими корнями; цитирует он преимущественно Септуагинту, в к-рой одни и те же евр. слова часто переводятся разными греческими (см. в ст. *Септуагинта*); наконец, апостол не избегал и общепринятого языка своего эллинизированного окружения.

При анализе антропологической терминологии Посланий ап. Павла







важна особенность контекста, в котором звучала его проповедь. Характерный для эллинистического мира дуалистический взгляд на человека условно можно охарактеризовать древним изречением «σῶμα σῆμα», т. е. «тело — гробница». Тело и душа здесь мыслятся как 2 разные субстанции. Душа вечна, и родина ее — мир идеальный. Тело временно, материально и является источником страданий души (см. в ст. *Дуализм*). С этой т. зр. представляется нелепой и даже кощунственной сама мысль о телесном воскресении, что было продемонстрировано ап. Павлу в Афинах (Деян 17. 32), а также отчасти в Коринфе (1 Кор 15. 35). Основная причина непонимания греками ап. Павла в том, что они говорили на разных «антропологических языках». Одни и те же слова обозначали у них разные понятия.

При детальной экзегезе библейских текстов данная антропологическая схема может приводить к ложной интерпретации, поэтому нельзя рассматривать их с т. зр. привычных для совр. человека, но чуждых Библии антропологических постулатов и аксиом. Это в полной мере относится к текстам Посланий ап. Павла. 1 Кор дает наилучшие возможности для исследования антропологических взглядов ап. Павла.

**II. Основные понятия антропологии.** Фундаментальные антропологические понятия, встречающиеся в 1 Кор, суть следующие: тело, дух, плоть, совесть. Менее значимы такие понятия, как душа, ум, сердце и нек-рые другие.

Основное понятие, которое характеризует у ап. Павла бытие человека, — σῶμα (тело). Слово «тело» в его Посланиях отражает представление о человеке в его целостности и сотворенности — это «человек», «индивидуум» (при переводе может заменяться личными местоимениями: мое тело = я, его тело = он и т. д.). Ап. Павел не мыслит человека без тела. Именно поэтому и бытие человека после смерти он не представляет себе без тела, хотя тело после Воскресения, согласно учению ап. Павла, не есть физическое тело («тело душевное»), но есть «тело духовное» (1 Кор 15. 44) (ср.: «тело славы» — Флп 3. 21). При этом не нужно понимать тело как форму, заполненную различной материей (плотской или духовной). Тело — это человек в его целостности. При-

мечательно, что апостол никогда не употребляет слово «тело» как труп, мертвое тело, хотя в конвенциональном языке и в Септуагинте это было возможно (см.: *Schweitzer E.* σῶμα // ThWNT. Bd. 7. S. 1024–1091).

Понятие «плоть» (σάρξ) наиболее многозначно. Прежде всего плоть означает материальную телесность человека. Плоть не плоть как мясо, но одушевленная, живая плоть человека. И в этом смысле «плоть» часто употребляется почти синонимично телу, что соответствует ветхозаветному словоупотреблению, т. к. ВЗ не знает различия тела и плоти. В греч. Септуагинте этими 2 словами переводится одно евр. слово *bāsār*. Но в отличие от тела плоть всегда обозначает человека в его слабости, смертности, зависимости от греха. То же понятие может быть передано выражением «плотской человек» (1 Кор 3. 3) или «плоть и кровь» (1 Кор 15. 50). Слово «плоть» обозначает не конкретного человека в его материальной телесности, но плотяное существование человека вообще, его человечность со всей ее слабостью и ограниченностью. И тогда плоть противопоставляется Богу и Духу Божию (ср. также Гал 1. 16).

Термин «душа» (ψυχή) у ап. Павла встречается редко, и он нигде не противопоставляет душу телу в смысле эллинистического дуализма. Павел энергично оспаривает дуалистическое представление о «нагой душе», об освобождении от одежды тела. Этот спор он ведет, однако, не в 1-м, а во 2-м Послании к Коринфянам.

Что касается человеческого «духа» (πνεῦμα), то, как и в ВЗ, «дух» (רוּחַ) и «душа» (נֶפֶשׁ) у Павла часто обозначают одно и то же. «Дух» не есть некий высший по сравнению с «телом» или «душой» принцип. «Дух» есть, как и «тело» и «душа», человек. Но если «тело» есть человек в его объективности, то «дух» обозначает человека как субъекта, преимущественно как субъекта познания. И в этом смысле «дух» иногда употребляется апостолом как синоним слова «ум» (νοῦς) (1 Кор 2. 16).

Фундаментальное понятие «совести» (συνείδησις) первоначально означало «со-весть», «со-знание» с другими, но в эллинистическую эпоху приобрело специфическое значение со-знания, согласия с собой (*Maurer Chr.* συνείδησις // ThWNT. Bd. 7. S. 897–918, здесь S. 913). «Совесть» означает отношение чело-

века к себе, знание человека о собственном поведении ввиду неких объективных требований, знание должного поведения, оценку себя. Отрицательная оценка приносит человеку страдание, в таком случае говорится о «нечистой совести» (ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὖσα, ср. синодальный перевод: «совесть их, будучи немощна» — 1 Кор 8. 7). Совесть знает, что существует должное. Но в том, что есть должное, т. е. в его содержании, она может заблуждаться. В любом случае совесть судит поведение человека и принципиально не может ошибаться в своем суждении. Совесть обяывает человека, и его нельзя принуждать к поступкам против совести (1 Кор 8. 7–12; 10. 25–30). Это так, потому что императив, согласно к-рому судит совесть, основан не в человеке, но в чем-то трансцендентном ему. В содержании долга человек может заблуждаться, но сознание и признание объективного долга — неустрашимый факт. Для ап. Павла, как для человека верующего, источником должного, естественно, является Бог и Его воля.

Еще одной особенностью антропологической терминологии ап. Павла является противопоставление понятий о «человеке душевном» и о «человеке духовном» (1 Кор 2. 14–15), или, что равносильно, — о «теле душевном» и о «теле духовном» (1 Кор 15. 44). Говоря о «душевном человеке», апостол намекает на историю сотворения Адама, который «стал... душою животою» (Быт 2. 7) после того, как Бог в него, сотворенного из праха, вдунул дыхание жизни. Т. е., «душевный человек» — это просто человек этого мира. «Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор 15. 45). «Человек духовный» — это тот, кто в вере и в крещении принял дар Духа Святого и образ «последнего Адама», т. е. Иисуса Христа.

**III. Полемика с дуализмом.** В 1 Кор ап. Павел полемизирует с теми коринфскими христианами, к-рые, опираясь на традиционные для эллинизма дуалистические представления, принижали человеческую телесность и считали, что в крещении они стали до такой степени «духовными», что теперь могут считать себя свободными от всего материально-телесного. Свою свободу во Христе они интерпретировали как свободу грешить:



«все мне позволительно». Ап. Павел возражает: «Но не все полезно... но ничто не должно обладать мною» (1 Кор 6. 12). Коринфяне легкомысленно заявляли: «Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое» (1 Кор 6. 12–13). Т. е. они сводили человеческое существование к материальной смертной органике. Мысль их такова: потребность в пище, питии, плотской близости относится к этому миру и никакого значения для вечной жизни не имеет. Апостол им возражает: «Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела» (1 Кор 6. 13). Для него думать о человеке как о «чреве» — унизительно. Человек не просто «чрево»: он есть «тело», целостная личность. И как таковой, как «тело», человек принадлежит Господу, равно как Господь принес Себя в жертву для человека, для «тела». Это место всегда вызывало затруднения у толкователей. Трудность возникла не только потому, что толкователи не заметили полемического стиля проповеди у ап. Павла, но и потому, что «тело» они уже не понимали в смысле ап. Павла, как человека в его целостности, но «платонически», как физическое плотное тело.

**Таинства. I. Крещение.** Из христ. таинств ап. Павел упоминает Крещение и св. Евхаристию. Крещение он не рассматривает подробно. Оно просто подразумевается как необходимый момент вхождения в Церковь. Крещение происходит «во имя Господа Иисуса Христа». Перечислив наиболее характерные для язычников следствия власти греха над людьми, препятствующие «наследованию Царства Божия», апостол пишет: «И такими были некоторые из вас; но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор 6. 9–11). Ясно, что это омовение, освящение и оправдание происходят в крещении. В крещении исчезают различия между людьми, определявшие их прежнюю жизнь, ибо они принимают Св. Духа и обновляются как эсхатологический новый народ Божий: «Все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор 12. 13).

Когда в гл. 1 апостол пишет: «Благодарю Бога, что я никого из вас не крестил, кроме Криспа и Гаия... Ибо

Христос послал меня не крестить, а благовествовать» (1 Кор 1. 14–17), он вовсе не желает принизить значение крещения, но пытается нейтрализовать в мнении коринфян личность крестителя, к-рой они придавали слишком большое значение. Личность того, кто крестит, с т. зр. апостола, должна полностью отступить за самую суть дела, к-рая состоит только в том, что все христиане крестятся во имя Христа.

**II. Евхаристия.** В рамках обсуждения одной из проблем Коринфской Церкви, связанной с практикой цер-



*Мелизмос.  
Роспись апсиды  
в ц. св. Андрея на р. Треска  
(Македония). 1388–1389 гг.  
Художники  
митр. Иоанн II Зограф,  
мон. Григорий*

ковного собрания на «вечерю Господню» (κυριακός, 1 Кор 11. 17–34), ап. Павел напоминает коринфянам т. н. установительные слова Иисуса Христа, произнесенные Им на Тайной вечере, и дает этим словам разъяснение. Апостол цитирует Предание, к-рое он «принял от Господа». Поскольку Господом апостол называет исключительного Христа воскресшего, вознесшегося и Духом Святым присутствующего в Церкви, «принять от Господа» означает принять из церковного Предания. «Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: примите, ядите, сие есть Тело Мое... сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание» (1 Кор 11. 23–25). Под этими словами Иисуса, сопровождавшими пророческое действие, подразумевались: Его близкая жертвенная и искупительная смерть; Кровь, к-рая будет Им пролита, скрепит Новый Завет людей с Богом; живое присутствие воскресшего Иисуса в Его Церкви и ее членах; заповедь совершать таинство Евхаристии во все время видимого отсутствия с ними Христа (ср.: «До того

дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего» — Мф 26. 29; Мк 14. 25; Лк 22. 18). Все это ап. Павел истолковывает следующим образом: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор 11. 26). Апостол напоминает коринфянам, что «вечеря», на к-рую они собираются, не «их вечеря», а «вечеря Господня» (1 Кор 11. 20). Т. е., хозяином и господином вечери является таинственно присутствующий Господь, прославленный Иисус Христос. И это налагает на участников трапезы определенные моральные

обязанности перед Господом и перед Церковью как телом Христовым: «Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней... Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Телу Господнем» (1 Кор 11. 27–29). Соучастие в трапезе Господней объединяет христиан в единое тело с общностью (κοινωνία) жизни и служения, определяемые Христом: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение (κοινωνία) Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор 10. 16–17).

**Этика. I. Этический ригоризм.** С одной стороны, ап. Павел называет верующих христиан «освященными во Христе Иисусе» (1 Кор 1. 2; ср.: 6. 11), «святыми» (1 Кор 6. 2; 14. 33; 16. 1), св. храмом Божиим (1 Кор 3. 16–17), «бесквасными», т. е. очищенными, «ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор 5. 7). С др. стороны, он настоятельно призывает их к освящению: «очистите старую закваску» (1 Кор 5. 7). Но это не парадокс. Спасение имеет объективную и субъективную стороны. Объективно оправдание, искупление уже совершилось на Кресте



Христовом, и поэтому верующие — святые, освященные, «бесквасные». Однако плоды этого объективно свершившегося спасения надо усвоить свободными действиями, зависящими от каждого верующего. Отсюда и необходимость «освящаться», «очищаться от старой закваски», чтобы в полной мере быть «новым тестом» (1 Кор 5. 7). Праведность — Божественный дар. Но этот дар надо еще принять и принять достойно, ибо «неправедные Царства Божия не наследуют» (1 Кор 6. 9).

Апостол отмечает пороки и даже нравственные преступления в среде христиан и увещевает их к исправлению. В нек-рых случаях он настаивает на радикальных мерах исключения из церковного общения: «Я писал вам не сообщаться с тем, кто, называясь братом, остается блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником; с таким даже и не есть вместе... Извергните развращенного из среды вас» (1 Кор 5. 11–13). Христиане не должны разрешать свои конфликты в языческих судах, хотя уже само наличие судебных разбирательств между христианами недопустимо: «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых? ...Но брат с братом судится, и притом перед неверными. И то уже весьма унижительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? ...Но вы сами обижаете и отнимаете, и притом у братьев» (1 Кор 6. 1–8).

Христиане не должны считать, что принятие крещения и участие в таинстве Евхаристии сами по себе, как бы магически, гарантируют им спасение. Апостол приводит типологическое толкование ветхозаветной истории: «Отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питье... Но не о многих из них благоволил Бог, ибо они поражены были в пустыне. А это были образы для нас, чтобы мы не были похотливы на злое, как они были похотливы» (1 Кор 10. 1–6).

II. Порядок на богослужебных собраниях. Ап. Павел постоянно призывает к тому, чтобы на молитвенных собраниях христиан все было «благопристойно и чинно» (1 Кор 14. 40). Это особенно касалось прак-

тики языкоговорения на собраниях (1 Кор 14. 20–23), а также соблазнительного для определенной части христиан внешнего вида женщин (1 Кор 11. 2–16). Большое внимание апостол уделяет порядку проведения евхаристических собраний, к-рые вместо того чтобы совершенствовать и объединять участников приводили к плачевным результатам: «Вы собираетесь не на лучшее, а на худшее. Ибо... слышу, что, когда вы собираетесь в церковь, между вами бывают разделения, чему отчасти и верю» (1 Кор 11. 17–18). Особенно постыдно, по словам Павла, что эти разделения происходили по социальному признаку: «Или пренебрегаете церковь Божию и унижаете неимущих?» (1 Кор 11. 22).

III. Вопросы брака. Большое внимание ап. Павел уделяет также упорядочению брачных отношений между христианами, посвящая этому вопросу гл. 7, к-рая созвучна словам *Нагорной проповеди* Иисуса Христа: «Вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, — если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, — и мужу не оставлять жены своей» (1 Кор 7. 10–11; ср.: Мф 5. 31–32). Но в нек-рых вопросах брака апостол берет на себя инициативу разрешения проблем: «Прочим же я говорю, а не Господь: если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его» (1 Кор 7. 12–13).

IV. Христианская свобода. В коринфской общине существовала группа верующих, к-рые понимали дарованную им духовную свободу во Христе как свободу поступать так, как им заблагорассудится. Их девиз был: «все мне позволительно» (1 Кор 6. 12). Павел отвергает такой примитивный взгляд на свободу, т. к. он знает, что следование данному девизу способно разрушить церковное единство. Это было видно уже на примере конфликтов по поводу вкушения идоложертвенного мяса. Христ. свобода состоит не в разнузданном личном произволе, но в реализации истинной свободы, к-рой обладает только Бог и к-рая сообщается Церкви Св. Духом. Это свобода в общении с Иисусом Христом и через Него — с ближними. Эта свобода, до тех пор пока верующие жи-

вут в этом мире, не может ущемлять прав и свободы их ближних. Это и называется любовью — высшим даром Духа Святого. На практике же это означает способность к самоограничению. Апостол подробно останавливается на этом вопросе в 9-й гл., в к-рой он приводит пример собственной жизни во Христе, исполненной самоограничения ради Христа и Его Евангелия: «Не Апостол ли я? Не свободен ли я? ...Будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, — но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор 9. 1–22).

**Эсхатология.** Для ап. Павла вся жизнь во Христе эсхатологична. В вере и крещении христиане уже получают эсхатологические дары Духа в ожидании окончательного свершения спасительного замысла Божия. Послание начинается с возвышенного благодарения: «Благодарю Бога моего за вас, ради благодати Божией, дарованной вам во Христе Иисусе... так что вы не имеете недостатка ни в каком даровании, ожидая явления Господа нашего Иисуса Христа, Который и утвердит вас до конца, чтобы вам быть неповинными в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор 1. 4–8). Предощущение близости этого *Дня Господня* пронизывает все мысли и поступки апостола: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко» (1 Кор 7. 29). Христиане «достигли последних веков» (1 Кор 10. 11).

Само же таинственное событие Дня Господня апостол описывает в традиц. апокалиптических красках: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор 15. 51–53).

**Богословие Второго послания к Коринфянам. Апостольство. I.** Противники ап. Павла. 2 Кор не рассматривает собственно богословские







вопросы. Оно написано в связи с кризисом в отношениях между ап. Павлом и определенной частью Коринфской Церкви. Поэтому Послание носит полемический характер. Основателю этой Церкви пришлось отстаивать свое апостольство, защищая его от противников, агитировавших против ап. Павла и тем самым вносивших смуту в христ. общину. Этим лицам в Послании не дается определенной характеристики. Ясно лишь, что они были иудеохристианами: «Они Евреи? и я. Израильтяне? и я. Семя Авраамово? и я. Христовы служители? в безумии говорю: я больше» (2 Кор 11. 22–23). Они предъявляли некие рекомендательные письма: «Неужели нужны для нас, как для некоторых, одобрительные письма к вам?» (2 Кор 3. 1). Они пытались произвести впечатление публичным проявлением экстаических духовных даров: «Хвалятся лицом, а не сердцем. Если мы выходим из себя (ἐξέστηδες), то для Бога; если же скромны (σωφρονοῦμεν), то для вас» (2 Кор 5. 12–13). Они жили за счет общины, чувствовали свою власть над христианами и даже иногда прибегали к рукоприкладству: «Вы, люди разумные, охотно терпите неразумных: вы терпите, когда кто вас порабощает, когда кто объедает, когда кто обирает, когда кто превозносится, когда кто бьет вас в лицо» (2 Кор 11. 19–20). Заявляя о своем апостольстве, они ставили под сомнение авторитет ап. Павла: «Ибо тактовые лжеапостолы, лукавые делатели, принимают вид Апостолов Христовых. И неудивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света, а потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды; но конец их будет по делам их» (2 Кор 11. 13–15).

II. Сотериологический и эсхатологический характер благовестия ап. Павла. Обосновывая свое апостольское достоинство, которое оспаривали его противники, ап. Павел ссылается на свое призвание Богом и Христом стать служителем НЗ через посредство Животворящего Духа Святого: «Способность наша от Бога. Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но Духа, потому что буква убивает, а Дух животворит» (2 Кор 3. 5–6). Говоря о НЗ, апостол напоминает эсхатологическое пророчество Иеремии: «Вот наступают дни, го-

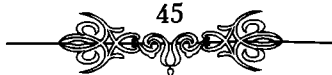
ворит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и домом Иуды новый завет, не такой завет, как Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили... Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу Закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом... Я прощу беззаконие их и грехов их уже не вспомню более» (Иер 31. 31–34). Тезис «буква убивает, а Дух животворит» говорит о неизмеримом превосходстве НЗ, к-рый апостол здесь называет Духом, над ВЗ, к-рый он называет буквой. Буква ветхозаветного Закона не ведет к жизни, напротив, ведет к смерти, ибо Закон, согласно ап. Павлу, изобличает человеческую греховность, для чего он и дан (Рим 3. 20). Истинную жизнь Закон дать не способен, он может лишь вести к жизни, но не привести к ней. Истинную жизнь и конечное спасение способен дать не Закон, а единственно Бог Своим Животворящим Духом. Совершенно уникальным образом Дух действует в верующих лишь со времени воскресения Иисуса Христа, Его вознесения и ниспослания Утешителя Духа от Бога Отца. Евангелие, возвещаемое ап. Павлом, несет «свет благовествования о славе Христа... Ибо мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, Господа... потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4. 4–6). Павел видит в своей апостольской миссии и в своем Евангелии участие в триумфальном провозвестии Христа в мире: «Благодарение Богу, Который всегда дает нам торжествовать (θριαμβεύοντι ἡμᾶς) во Христе и благоухание познания о Себе распространяет нами во всяком месте» (2 Кор 2. 14).

III. Христология в благовестии ап. Павла. Одним из важнейших тезисов в христологии 2 Кор является утверждение: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор 3. 17). «Господь» в Посланиях ап. Павла — это воскресший и вознесшийся Иисус Христос, ибо, физически отсутствуя, Он открывается верующим Духом Святым лишь в таинствах: в Крещении, в св. Евхаристии. И в таинствах Иисус Христос вос-

принимается как Дух, в Духе, Которого Он посылает верующим, но Духом Он также присутствует среди них и в них.

Иисус Христос — Искупитель в вечную жизнь воскресения: «Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2 Кор 5. 15). Через Христа Бог совершает дело нового творения: «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5. 17). Со времени грехопадения Адама люди оказались во власти греха и, следов., враждебны Богу. Через Иисуса Христа Бог примирил с Собой мир, и эту весть о примирении и призыв к примирению несет миру ап. Павел: «Бог во Христе примирил с Собой мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения. Итак мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2 Кор 5. 19–20). Наконец, через искупительную и очистительную смерть Иисуса Христа реализуется правда Божия, т. е. верность Бога Своим спасительным обетованиям, — не по заслугам грешных людей, а именно через спасительное деяние Бога в Иисусе Христе. Эта мысль ярко выражена в следующих словах апостола: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор 5. 21). Более точно мысль апостола передается в церковнослав. переводе: «Не ведевшего бо греха по насъ грехъ сотвори, да мы будемъ правда Божия о Немъ». Евангелие, проповедуемое апостолом, возвещает эту правду — осуществление во Христе обетований Божиих: «Все обетования Божии в Нем «да» и в Нем «аминь», — в славу Божию, через нас» (2 Кор 1. 20).

IV. Крест Христов и апостольство. Спасение совершено Богом не посредством мирской власти и силы, но через «немошь» Распятого, через крестную смерть Иисуса, в которой открылись жизнь, слава и сила Воскресшего. «Соблазн и безумие» Креста и Евангелия отражаются и на земной участи вестников спасения. «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4. 6). С т. зр. «здорового смысла»



слава, о к-рой пишет апостол, должна видимым образом отражаться на носителях этой славы. Противники ап. Павла указывали на его немощи, на слабости и болезни, на все эти якобы унижения, как на аргументы



Хризмон, апостолы Петр и Павел.  
Роспись сосуда. VI в.  
(музей Метрополитен, Нью-Йорк)

против его апостольского авторитета. Но именно человеческая немощь, земное несение своего креста, с т. зр. Павла, свидетельствует об истинности его апостольства и о Божественном даре жизни, посредником к-рого он себя сознает как апостол. «Сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам... Мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей, так что смерть действует в нас, а жизнь в вас» (2 Кор 4. 7–12). В видимом несоответствии высоты служения и человеческой немощи служителя ап. Павел видит глубокий смысл. Все это так для того, чтобы «преизбыточная сила» была от Бога, а не от людей, т. е. результат служения апостола нельзя считать его заслугой. Сам он слаб и немощен. Через него действует Бог. К подобной аргументации ап. Павел прибегает довольно часто. В 11-й гл. он перечисляет немощи, страдания и опасности, к-рые ему приходится испытывать и преодолевать, исполняя апостольское служение (2 Кор 11. 23–32). Противники апостола хвалились своими человеческими достоинствами и мнимыми заслугами. И это показывает их неразумность. Иронически имитируя как бы «речь безумца», апостол пишет: «Собою же не похваляюсь, разве только немощами моими» (2 Кор 12. 5) и, «если должно мне хвалиться, то буду хвалиться немощью моею» (2 Кор 11. 30). Ироническую, но глубокомысленную

«похвалю» своими немощами апостол завершает парадоксальным заявлением — «когда я немощен, тогда силен» (2 Кор 12. 10). Болезни и страдания для неверующего остаются бессмысленными, но для ап. Павла они полны смысла, ибо это страдания во Христе, это личная «голгофа», ведущая к воскресению со Христом. Об этом апостоле свидетельствует действующая в нем благодать Божия: «Господь сказал мне: «довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи». И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2 Кор 12. 9). Смысл страданий в жизни ап. Павел видит только в свете воскресения Иисуса и в надежде на грядущее воскресение верующих, «зная, что Воскресивший Господа Иисуса воскресит через Иисуса и нас и поставит перед Собою с вами» (2 Кор 4. 14). Дополняя свои рассуждения на эту тему, апостол напоминает о временности и краткости преходящих скорбей и противопоставляет их пребывающей вечной славе и жизни, «ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор 4. 18).

**Эсхатология.** Антропологические метафоры нового бытия. Противопоставление видимого и невидимо-



Человек в плотских одеждах.  
Роспись в крипте  
кафедрального собора Ананьи (Италия).  
1-я треть XIII в.

го, временного и вечного апостол разъясняет через метафоры, описывающие состояние человека в его земной и «небесной» жизни. Эти метафоры изложены в довольно трудном для перевода и толкования отрывке 2 Кор 5. 1–10. Общий смысл текста понятен: это эсхатологический текст, в к-ром апостол в разных

образах выражает свою надежду на вечную жизнь в прославленном состоянии за пределами сего мира и сего века. Трудности у экзегетов вызывает метафорический язык этого отрывка. Метафоры ап. Павла разнообразны и связаны, с одной стороны, с его антропологическими воззрениями, и, с другой — с его эсхатологическими представлениями.

Важнейшую роль здесь играет основное понятие в его антропологии — «тело человека». Апостол не мыслит бестелесного существования человека: как в этом веке, так и в воскресении человек имеет тело. В 1-й части отрывка, в 2 Кор 5. 1–5, тело человека представлено как «земной наш дом, эта хижина (шалаш, σκῆνος)», чему противопоставлено «от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный». Надежда верующих выражается в словах апостола: «Только бы нам и одетыми (ἐνδύσασμενοι) не оказаться нагими (γυμνοί). Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься (ἐκδύσασθαί), но облечься (ἐπενδύσασθαί), чтобы смертное поглощено было жизнью» (стихи 3–4). В этих стихах тело человека представляется как временная одежда, к-рой противопоставлено вечное облачение. При этом используются разные глаголы «одеваться» (ἐνδύσασθαί), «раздеваться» (ἐκδύσασθαί) и «переодеваться» (или одеваться в верхнюю, праздничную одежду) (ἐπενδύσασθαί). В синодальном переводе эти тонкости не отражены.

Контраст очевиден: наш земной дом — это временная хижина, шатер, к-рый рано или поздно будет разрушен, и тогда христиане будут иметь «строение от Бога, нерукотворный вечный дом на небесах» (стих 1, ср. синодальный перевод: «от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный»). Земная жизнь закончится, рухнет как шатер, но для умершего уготовано новое телесное существование «на небесах», в Божественной сфере. В стихе 2 говорится о «воздыханиях» христиан в нуждах и страданиях этой земной жизни: «Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище». «Мы... воздыхаем», ибо тоскуем по нашему новому «жилищу» как по новой, праздничной одежде, в которую желаем переодеться или которую даже желаем надеть поверх нашей ветхой одежды, чтобы это но-



вое, нетленное тело преобразило наше ветхое, смертное тело (ср.: 1 Кор 15. 53: «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие»). В стихе 3 апостол говорит о желании верующих быть одетыми (иметь новое тело), а не быть «нагими» (бестелесными, как учили древние греки). Та же мысль, но др. словами выражена в стихе 4: христиане не хотят «раздеться» (быть бестелесными), но хотят «еще лучше одеться» (ср. синодальный перевод: «не хотим совлечься (ἐκδύσασθαι), но облечься (ἐπεδύσασθαι)»), «чтобы смертное поглощено было жизнью». Такова цель сотворения человека Богом. Верующие в этом уверены, т. к. в крещении получили от Бога «залог» (гарантию) Духа: «На сие самое и создал нас Бог и дал нам залог Духа» (ст. 5). В этом отрывке ап. Павел утверждает телесность воскресения, попутно полемизируя с философским эллинистическим дуализмом, проникшим в Коринфскую Церковь, как это видно из 1 Кор.

Во 2-й части отрывка (2 Кор 5. 6–10) образный язык изменяется. Появляются метафоры «родина, родной дом» и «чужбина» (это также не отражено в синодальном переводе): жить дома, у себя на родине (ἐνδημιῶ, ср. в синодальном переводе «водворяться»); жить на чужбине, быть вдали, покидать свой дом (ἐκδημιῶ, ср. в синодальном переводе «устраняться»). Здесь противопоставлены друг другу 2 состояния: быть дома и быть на чужбине, быть изгнанныком; быть на родине и быть вдали от родины. Во время пребывания в смертном теле верующие еще далеки от Господа, от подлинной своей родины: «водворяясь в теле, мы устранены от Господа» (ст. 6). Но, несмотря на это, христиане уверены и спокойны («мы всегда благодушествуем»), потому что у них есть вера: «ибо мы ходим верою, а не видением» (ст. 7). Но они предпочитают удалиться из этого смертного тела и пуститься в странствие, чтобы быть на истинной родине, обрести дом у Господа: «Желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (ст. 8). О том же ап. Павел пишет в Флп 1. 23.

Образная риторика эсхатологического отрывка 2 Кор 5. 1–10 имеет целью придать уверенность христианской надежде на грядущее спасение при всех земных скорбях и «воз-

дыханиях». Мир сей сам по себе не может предоставить человеку пребывающую вечную родину. Только вера в Воскресение придает вечный смысл всякому усилию и самой жизни в этом мире.

**Экклезиология. I.** Церковь — храм Бога. Единственный образ Церкви, использованный апостолом в этом Послании, — образ храма: «Вы храм Бога живого, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом» (2 Кор 6. 16).

**II.** Единство Церкви. Ни в каком др. Послании ап. Павел не уделяет столь большого внимания связи местной, по преимуществу языкохрист. общины с Иерусалимской «Церковью-Матерью». 8-я и 9-я главы Послания объединены одной темой: апостол распоряжается о сборах для Иерусалимской Церкви. Эта помощь была выражением духовной связи с Иерусалимом как с источником духовных даров: Евангелия, миссии и проповеди. Апостол подробно останавливается на этой теме, к-рая очень тесно связана с его проповедью Евангелия — не только формально, потому что Павел обязан был это делать по решению Апостольского Собора в Иерусалиме, но и потому, что он считает добровольную помощь христиан друг другу продолжением дела Христова на земле. Особенность его понимания этой помощи выражается в том, что пожертвования для христиан в Иерусалиме апостол называет благодатью (2 Кор 8. 1). Благотворительная деятельность, сбор материальных средств — это христ. ответ на милость и благодать Божию. Проведение сборов он рассматривает в тесной связи с искупительной Жертвой Христовой: «Вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор 8. 9). Тем самым и всякая благотворительность обретает ценность, к-рая превосходит масштабы простой помощи. Благотворительность во Христе есть продолжение дела любви Божией.

Сборы для христиан в Иерусалиме были важны еще и потому, что между иудеохристианами в Иерусалиме и языкохристианами были непростые и даже напряженные отношения. Ап. Павел надеется, что эта помощь принесет плоды примирения, «ибо, видя опыт сего служе-

ния (δικονία), они прославляют Бога за покорность исповедуемому вами Евангелию Христову и за искреннее общение с ними и со всеми, молясь за вас, по расположению к вам, за преизбыточествующую в вас благодать Божию» (2 Кор 9. 13–14).

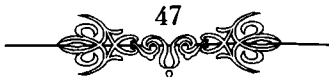
*Архим. Иоаннуарий (Ивлиев)*

**К. п. в раннехристианской литературе.** Наиболее раннее упоминание о 1 Кор в христ. лит-ре содержится в Послании к Коринфянам сщмч. Климента Римского (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 47. 1–4). Это место и др. свидетельства использования в Послании сщмч. Климента 1 Кор (*Lindemann.* 1999. S. 262–264) говорят об известности и авторитетности этого текста ап. Павла в нач. II в. как в Риме, так и в Коринфе, а также о существовании и распространности его списков.

Многочисленные примеры знакомства с 1 Кор содержатся в Посланиях сщмч. Игнатия Антиохийского: в виде прямых заимствований или аллюзий (ср.: *Ign.* Ep. ad Rom. 4. 3 и 1 Кор 7. 22; *Ign.* Ep. ad Rom. 5. 1 и 1 Кор 4. 4; *Ign.* Ep. ad Rom. 9. 2 и 1 Кор 15. 8–9) и развития отдельных богословских идей (о Кресте — *Ign.* Ep. ad Eph. 18. 1; 19. 1; о Церкви как Теле Христовом — *Idem.* Ep. ad Trall. 9. 2; *Idem.* Ep. ad Smyrn. 1; о своем служении — *Idem.* Ep. ad Eph. 12. 2; 8. 1; ср.: 1 Кор 4. 13). Сщмч. Поликарп Смирнский также нередко цитирует 1 Кор. Это в основном тексты нравственного содержания (*Polycarp.* Ad Phil. 5. 3; ср.: 1 Кор 6. 9–10; *Polycarp.* Ad Phil. 11. 2; ср.: 1 Кор 6. 2 — см.: *Lindemann.* 1999. S. 268–278).

Возможно, 1 Кор было известно авторам Пастыря Ермы (*Herm.* Pastor. II 4 (32. 2); ср.: 1 Кор 7. 38–40), «Послания Варнавы» (*Barnaba.* Ep. 1. 5; ср.: 1 Кор 3. 14–15), Од Соломона (*Odae Solomon.* 9. 5; ср.: 1 Кор 1. 5) и мч. Иустину Философу (*Iust. Martyr.* Dial. 38. 2; ср.: 1 Кор 1. 19–22).

Интерес ранних христианских писателей к 1 Кор помимо прочего связан с особым вниманием, к-рое уделено в нем обоснованию единства Церкви и противодействию расколам, что следует из замечания «Канона Муратори»: «Во-первых, к Коринфянам, запрещающее их еретический раскол» (лат. *primum omnium Corinthiis schismae haereses interdicens*), где 1 Кор упоминается первым в ряду Посланий ап. Павла. Поскольку у Маркиона обоним К. п. предшествует Послание





к Галатам, можно предположить, что и в воспринятой им традиции 1 Кор было 1-м из Посланий ап. Павла.

Самое раннее упоминание о 2 Кор принадлежит Маркиону, хотя, вероятно, с ним были знакомы уже апостольские мужи (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 34. 2*; ср.: 2 Кор 5. 18; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 13. 1*; ср.: 2 Кор 10. 17; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 5. 6*; ср.: 2 Кор 11. 24–25; *Ign. Ep. ad Philad. 6. 3*; ср.: 2 Кор 11. 9; *Ign. Ep. ad Trall. 9. 2*; *Polycarp. Ad Phil. 2. 2*; ср.: 2 Кор 4. 14) и мч. Иустин (*Iust. Martyr. Dial. 55. 3*; ср.: 2 Кор 3. 14).

**Гностические авторы.** Отдельные высказывания и концепции ап. Павла нередко использовали в своих сочинениях и гностические авторы (*Pagels. 1975; Lindemann. 2000. S. 297–343; Koschorke. 1981*). В частности, учение валентиниан об отличии духовного человека от психического и материально-телесного опирается на рассуждения ап. Павла из 1 Кор (1 Кор 2. 13–15; 15. 44–46; ср.: 2 Кор 3. 6–8, 17). Выражение «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор 15. 50) служит офитам как обоснование для утверждения, что Иисус не мог воскреснуть телесно (*in corpore mundiali* — *Iren. Adv. haer. I 30. 13*). Автор «Послания к Регину» из 6-ки *Наг-Хаммади* (*Reg. (Resurr.) — ННС I 4*) также прямо ссылается на апостола в учении о Воскресении: как и апостол, он благодарит Сына Божия за победу над смертью; говорит о «духовном воскресении», в к-ром душевное и плотское «поглощено» (этот термин из 1 Кор 15. 54 в данном контексте может быть понят и как «содержится», и как «уничтожено», ср.: 2 Кор 5. 4). Т. о., в К. п. наибольший интерес гностических авторов вызывали антропологические высказывания, к-рые они достаточно вольно использовали в своих целях.

Также, ссылаясь на слова ап. Павла (1 Кор 2. 6), валентиниане учили о приоритете устного Предания над Свящ. Писанием (*Iren. Adv. haer. III 2. 1*). Авторам гностических трактатов знакомо и учение ап. Павла о знании (γνῶσις) и любви (1 Кор 8. 1–3). В «Евангелии Филиппа» они тоже противопоставлены, но в отличие от мысли апостола предпочтению отдается знанию (*Evang. Phil. — ННС II 3. 77. 25*; ср. то же учение ап. Павла у автора «Поучений Сильвана» (*Silvan.*) — *ННС VII 4. 111. 20–112. 8; 117. 3–7*).

В сильно спиритуализированном виде встречаются у гностиков фрагменты этического учения апостола (1 Кор 5. 9–10; 2 Кор 6. 14–17; ср. «Толкование о душе» (*Eheg. anim.*) — *ННС II 6. 131. 1–8*). Не христианская община (1 Кор 3. 16–17; 2 Кор 6. 16) и не тело (1 Кор 6. 13; 2 Кор 5. 15–17; 11. 2) являются храмом Божиим, но внутреннее человека есть храм Христа (*ННС VII 4. 109. 15–27*).

**Апологеты и ересиологи II–III вв.** К учению ап. Павла о тайне откровения (1 Кор 2. 6–16) обращается автор «Послания к Диогнету»: в Сыне Бог явил людям Свой Промысл, сохранившийся ранее в тайне (*Diogn. 8. 10; 9. 1; 11. 2*; ср.: *Iren. Adv. haer. III 2. 1*). Рассуждая о взаимосвязи жизни и познания, автор «Послания к Диогнету» приводит слова ап. Павла о превосходстве любви над знанием (1 Кор 8. 1–2; *Diogn. 12. 5–6*).

Свт. Феофил Антиохийский в «Послании к Автолику» использует К. п., когда говорит о воскресении мертвых. Это метафоры «совлечения смертного» и «облачения в нетление» (*Theoph. Antioch. Ad Autol. I 7*; ср.: 1 Кор 15. 53; 2 Кор 5. 4), умирающего и прорастающего новой жизнью семени (*Theoph. Antioch. Ad Autol. I 13*; ср.: 1 Кор 15. 36–38), а также рассуждение о том, что спасение и Воскресение достигаются исполнением Закона и заповедей (*Theoph. Antioch. Ad Autol. II 27*; ср.: 1 Кор 15. 50), и описание благ, к-рые ожидают верующих после Воскресения (*Theoph. Antioch. Ad Autol. I 14*; ср.: 1 Кор 2. 9).

На рассуждения ап. Павла о знании (1 Кор 13. 9) опирается сщмч. Ириней Лионский, обличая тех, кто чрезмерно им превозносятся (*Iren. Adv. haer. II 26. 1*). Ссылаясь на ап. Павла и соглашаясь с ним, священномученик утверждает несовершенство всякого знания (*Ibid. II 28. 7; V 7. 2*). Опровергая гностических учителей, он вслед за апостолом (1 Кор 2. 6) подчеркивает, что совершенство человека осуществляется в единстве души и тела (*Iren. Adv. haer. V 6. 1*). С душой воскреснет и тело, как храм Св. Духа и часть Тела Христова (*Ibid. V 6. 2*; ср.: 1 Кор 3. 17; 6. 13–15; *Iren. Adv. haer. V 7. 1*; ср.: 1 Кор 15. 36, 42–44; см.: *Noormann. 1994. S. 282–289, 293–300, 486–487, 500–508*). Обращаясь к словам ап. Павла об Адаме и о Христе (1 Кор 15. 22, 45–46, 49), размышляет он о

тайне воплощения (*Noormann. 1994. S. 308–315; Dassmann. 1979. S. 294*).

Климент Александрийский говорит с читателями на языке эллинистической культуры, и потому слова и идеи ап. Павла у него нередко соседствуют с цитатами из греч. философов и терминологией мистериальных культов (см.: 1 Кор 2. 6–16 в: *Clem. Alex. Strom. V 25. 1–2; 65. 1–5; 80. 1–9; Riedweg. 1987. S. 150*). Он описывает путь от веры к непосредственному («лицом к лицу») созерцанию и знанию (1 Кор 13. 12) как постепенное восхождение по ступеням мистического совершенствования под руководством истинного гносиса (*Clem. Alex. Strom. VII 57*). Слова 1 Кор 2. 6–7 есть обоснование особой значимости устного поучения, «оглашения» неопита опытным наставником (*Clem. Alex. Strom. VI 68; Roukema. 1996. P. 43–44, 271–273*).

Учение ап. Павла о знании (1 Кор 2. 6–16) крайне важно и для Оригена, к-рый опирается на его слова, рассуждая о различных «возрастах» христиан (*Ori. De princ. IV 11*). Ориген призывает читателей приготовиться к восприятию «таин» Божиих, которые он извлекает из текста Свящ. Писания, пользуясь аллегорическим методом толкования (*Ibid. 10–11, 13*). Т. о., верующих призывают к познанию не только Христа Распятого, но Вечного Слова Божия (*Roukema. 1996. P. 46–55*).

Из латиноязычных авторов этого периода К. п. часто цитируют Тертуллиан (*Tertull. Adv. Marcion. II 9. 7; V 5. 5; Idem. Ad uxor. II 2. 3, 9; Idem. De resurr. 48. 12; Idem. De praescript. haer. 24. 5 и др.*) и Минуций Феликс (*Min. Fel. Octavius. 8. 4; 31. 8; 32. 2; 36. 8 и др.*).

**Комментарии и проповеди. Александрийская школа.** Древнейшая традиция комментирования К. п. — александрийская. Самый ранний (написан до 244) известный комментарий на 1 Кор принадлежит Оригену (*Jenkins. 1908*). Он сохранился только во фрагментах в латинском переводе Руфина (CPG, N 1458). Также фрагментарно дошли до настоящего времени комментарии на 1 Кор и 2 Кор Дидима Александрийского (CPG, N 2559–2560) и свт. Кирилла Александрийского (CPG, N 5209.2). Известны схолии на 2 Кор, сохранившиеся под именем свт. Афанасия Александрийского (CPG, N 2141.14).



**Антиохийская школа.** Из авторов, принадлежащих к антиохийской традиции, К. п. комментировали: свт. Иоанн Златоуст — ему принадлежат хорошо известные циклы гомилий, в к-рых разъясняются оба Послания полностью (CPG, N 4428–4429; см.: *Mitchell M. M. The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation.* Tüb., 2000), а также множество проповедей, посвященных отдельным местам из них (CPG, N 4441.14, 4955 — не изданы; N 5160.7 — сохр. на арм. языке; N 4377–4378; 4380–4381; 4383–4384; 4576; 4701; 4761; 4892 — не изданы); Севериан, еп. Габальский, современник и противник свт. Иоанна, участник Собора «при Дубе», — автор фрагментарно сохранившихся комментариев на 1 Кор и 2 Кор (CPG, N 4219), где он обращается в основном к актуальным для своего времени вопросам тринитарной и христологической полемики; Феодорит, еп. Кирский, — его комментарии — в составе комментариев на 12 Посланий ап. Павла (CPG, N 6209); Феодор Мопсуестийский составил толкования на К. п., сохранившиеся во фрагментах на греч. и сир. языках (CPG, N 3847).

Также известны гомилия свт. Григория Нисского на 2 Кор 4. 13 (CPG, N 3151), фрагменты комментариев на К. п. Геннадия К-польского (CPG, N 5973) и фрагментарные комментарии на К. п., сохранившиеся под именем Икумения (CPG, N 7471).

**Латинские авторы.** На лат. Западе традиция комментирования К. п. начинается с толкований, дошедших под именем Амброзиастера (CPRMA, N 1750, 1751; *Geerlings W. Der Ambrosiaster: Ein Paulus-Kommentator des vierten Jahrhunderts // Der Kommentar in Antike und Mittelalter / Hrsg. W. Eerlings, Ch. Schulze.* Leiden; Boston, 2004. Bd. 2. S. 213–223). Разделения в коринфской общине автор считает плодом деятельности лжеапостолов. По его мнению, позднейшие ереси и расколы, начиная с Маркиона, связаны с этими конфликтами генетически. Эти же взгляды развивает Пелагий (CPL, N 728; CPRMA, N 2845; *Souter A. Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul.* Camb., 1926. Vol. 2. P. 127–230), труды к-рого широко использовались в более поздних толкованиях, напр. в комментариях, сохранившихся под именем Примазия Адруметского (CPL, N 873; CPRMA. N 2891 c–d) и Се-

дулия Скота (см.: *Frede H. J. Pelagius, der irischen Paulustext, Sedulius Scottus.* Freiburg, 1961. S. 48–58; *Idem.* Ein neuer Paulustext und Kommentar. Freiburg, 1974. Bd. 2. S. 185–205). На ту же традицию опирался и Петр Ломбардский (*Petr. Lomb.* Enarrationes super epistulas Pauli // PL. 191. Col. 1297–1696; 192. Col. 9–519), чьи труды стали основой схоластического богословия и экзегезы.

**Русская традиция.** В рус. традиции комментарии на К. п. были составлены свт. Феофаном Затворником (*Феофан (Говоров), свт.* Толкование 1-го Послания св. ап. Павла к Коринфянам. М., 1893; *Он же.* Толкование 2-го Послания св. ап. Павла к Коринфянам. М., 1894).

#### А. В. Пономарёв

Лит.: *Baur F. C.* Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom // *Tübinger Zschr. für Theologie.* 1831. Bd. 3. H. 4. S. 61–206; *Rückert L. I.* Die Briefe Pauli an die Korinther. Lpz., 1836. Tl. 1: Der erste Brief; *Beyschlag W.* Über die Christuspartei zu Korinthe // *Theologische Studien und Kritiken.* Lpz., 1865. Bd. 37. S. 217–277; *Hausrath A.* Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther. Hdlb., 1870; *Holtzmann H.* Der Streit über die Christus-Partei in Korinth // *ZWTh.* 1885. Bd. 28. S. 233–245; *Godet F. L.* Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther / Hrsg. P. Wunderlich, K. Wunderlich. Hannover, 1886–1888. 2 Bde; *Räbiger J. F.* Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Apostels Paulus an die korinthische Gemeinde mit Rücksicht auf die in ihr herrschenden Streitigkeiten. Breslau, 1886; *Heinrici G. C. F.* Der zweite Brief an die Korinther. Gött., 1890; *Idem.* Der erste Brief an die Korinther. Gött., 1896; *Clemen C.* Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe: An der Hand der bisher mit Bezug auf sie aufgestellten Interpolations- und Compilationshypothesen. Gött., 1894; *Powell B.* Greek Inscriptions from Corinth // *AJA.* Ser. 2. 1903. Vol. 7. P. 26–71; *Deissmann A.* Licht vom Osten. Tüb., 1908; *Jenkins C.* Origen on I Corinthians // *JThSt.* 1908. Vol. 9. N 34. P. 232–247; N 35. P. 353–372; N 36. P. 500–514; Vol. 10. N 37. P. 29–51; *Lütgert W.* Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth: Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei. Gütersloh, 1908; *Bachmann P.* Der zweite Brief des Paulus an die Korinther. Lpz., 1909; *Weichert V., ed.* Demetrii et Libanii qui feruntur τόποι ἐπιστολικοί et ἐπιστολαῖοι χαρακτῆρες. Lpz., 1910; *Bousset W.* Der zweite Brief an die Korinther // *Idem.* Die Schriften des NT. Gött., 1917<sup>3</sup>. Bd. 2. S. 167–223; *Weiss J.* Das Urchristentum. Gött., 1917; *Idem.* Der erste Korintherbrief. Gött., 1925<sup>10</sup>; 1970; *Goguel M.* Introduction au NT. P., 1922–1926. 4 vol. in 5; *Reitzenstein R.* Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Lpz.; B., 1927<sup>3</sup>; *Waele F. J. M., de.* Uit de geschiedenis van Korinthe in de dagen van Paulus // *Studia Catholica.* Nijmegen, 1927/1928. Vol. 4. P. 145–170; *Evans E.* The Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians. Oxf., 1930; *Roos A. G.* De titulo quodam latino Corinthi huper reperto // *Mnemosyne.* N. S. Lugd. Batav., 1930. Vol. 58. P. 160–165; *Cadbury H. J.* Erastus of Corinth // *JBL.* 1931. Vol. 50. N 2. P. 42–58; *Loisy A.* Remarques sur la littérature épistolaire du NT. P., 1935; *Broneer O.* Colonia Laus Iulia Corinthiensis // *Hesperia.* Camb., 1941. Vol. 10. P. 388–390; *Idem.* Corinth: Center of St. Paul's Missionary Work in Greece // *BiblArch.* 1951. Vol. 14. P. 78–96; *Idem.* The South Stoa and Its Roman Successors. Princeton, 1954. P. 100–155. (Corinth: Results of Excavations; 1/4); *Idem.* The Apostle Paul and the Isthmian Games // *BiblArch.* 1962. Vol. 25. P. 2–31; *Idem.* The Isthmian Victory Crown // *AJA.* 1962. Vol. 66. N 3. P. 259–263; *Idem.* Paul and the Pagan Cults at Isthmia // *HarvTR.* 1971. Vol. 64. N 2/3. P. 169–187; *Idem.* Isthmia. Princeton, 1971. Vol. 1: The Temple of Poseidon; 1973. Vol. 2: Topography and Architecture; *Käsemann E.* Die Legitimität des Apostels // *ZNW.* 1942. Bd. 41. S. 33–71; *Idem.* Einführung // *Baur F. C.* Ausgewählte Werke / Hrsg. K. Scholder. Stuttg., 1963<sup>2</sup>. Bd. 1. S. 1 ff.; *Grant R. M.* The Wisdom of the Corinthians // *The Joy of Study: Papers on NT and Related Subjects Presented to Honor E. C. Grant / Ed. S. E. Johnson.* N. Y., 1951. P. 51–55; *Munch J.* Paulus und die Heilsgeschichte. Arhus, 1954; *Idem.* Paul and the Salvation of Mankind. Atlanta, 1977; *Allo E.-B.* Saint Paul: Seconde Épitre aux Corinthiens. P., 1956; *Finegan J.* The Original Form of the Pauline Collection // *HarvTR.* 1956. Vol. 49. N 2. P. 85–103; *Koskeniemi H.* Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr. Helsinki, 1956; *Müller-Bardorff J.* Zur Frage der literarischen Einheit des Philipperbriefes // *Wissenschaftliche Zschr. der Univ. Jena.* 1957/1958. Bd. 7. S. 591–604; *Héring J.* La seconde épître de S. Paul aux Corinthiens. Neuchâtel, 1958; *Idem.* La première épître de S. Paul aux Corinthiens. Neuchâtel, 1959; *Schlier H.* Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther // *Idem.* Die Zeit der Kirche. Freiburg, 1958<sup>2</sup>. S. 147–159; *Wilckens U.* Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor 1 und 2. Tüb., 1959; *Idem.* Zu 1 Kor 2, 1–16 // *Theologia Crucis — Signum Crucis: FS für E. Dinkler / Hrsg. C. Andresen, G. Klein.* Tüb., 1979. S. 501–537; *Idem.* Das Kreuz Christi als die Tiefe der Weisheit Gottes: Zu 1. Kor 2, 1–16 // *Paolo a una chiesa divisa (1 Co. 1–4) / Ed. L. De Lorenzi.* R., 1980. P. 43–108; *Dinkler E.* Korintherbriefe // *RGK.* 1960. Bd. 4. Sp. 17–23; *Idem.* Signum Crucis: Aufsätze zum NT und zur Christlichen Archäologie. Tüb., 1967; *Judge E. A.* The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century. L., 1960; *Bornkamm G.* Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes. Hdlb., 1961; *Idem.* Herrenmahl und Kirche bei Paulus // *Idem.* Studien zu Antike und Urchristentum. Münch., 1963<sup>2</sup>. S. 138–176; *Idem.* Paulus. Stuttg., 1969; *Robertson A., Plummer A.* A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians. Edinb., 1961; *Schlatter A.* Paulus, der Bote Jesu. Stuttg., 1962<sup>3</sup>; *Friedrich G.* Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief // *Abraham unser Vater: Juden u. Christen im Gespräch über die Bibel: FS für O. Michel.* Leiden; Köln, 1963. S. 181–215; *Idem.* Christus: Einheit und Norm der Christen // *Idem.* Auf das Wort kommt es an: Gesammelte Aufsätze / Hrsg. J. H. Friedrich. Gött., 1978. S. 147–170; *Wendland H.-D.* Die Briefe an die Korinther. Gött., 1963<sup>9</sup>; *Blenkinsopp J.* The Corinthian Mirror: A Study of Contemporary Themes in a Pauline Epistle [i. e. in First Corinthians]. L.; N. Y., 1964; *Georgi D.* Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief: Studien

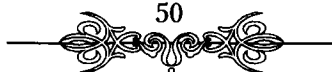




zur religiösen Propaganda in der Spätantike. Neukirchen-Vluyn, 1964; *idem.* Der Armen zu gedenken: Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem. Neukirchen-Vluyn, 1994<sup>2</sup>; *Bates W. H.* The Integrity of II Corinthians // NTS. 1965. Vol. 12. N 1. P. 56–69; *Hurd J. C.* The Origin of 1 Corinthians. L., 1965; *Güttgemanns E.* Der leidende Apostel und sein Herr. Gött., 1966; *Kent J. H.* The Inscriptions, 1926–1950. Princeton, 1966. (Corinth: Results of Excavations; 8/3); *Миллер Т. А.* Античные теории эпистолярного стиля // Античная эпистография. М., 1967. С. 5–25; *Bjerkelund C. J.* Parakalō. [Oslo, 1967]; *Bultmann R.* Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes // *Idem.* Exegetica. Tüb., 1967. S. 298–322; *idem.* Der zweite Brief an die Korinther. Gött., 1976; *Dahl N. A.* Paul and the Church at Corinth According to 1 Corinthians 1:10–4:21 // Christian History and Interpretation / Ed. W. R. Farmer e. a. Camb., 1967. P. 313–335; *Funk R. W.* The Apostolic Parousia: Form and Significance // Christian History and Interpretation. Camb., 1967. P. 249–268; *Maly K.* Mündige Gemeinde. Stuttg., 1967; *Prümm K.* Theologische Auslegung des Zweiten Korintherbriefes // *Idem.* Diakonia Pneumatos: Der Zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft: Auslegung und Theologie. R.; Freiburg; Wien, 1967. Bd. 1; *Baumann R.* Mitte und Norm des Christlichen: Eine Auslegung von 1 Kor 1. 1 – 3. 4. Münster, 1968; *Luther M.* Die Korintherbriefe // M. Luthers Epistel-Auslegung / Hrsg. E. Ellwein. Gött., 1968. Bd. 2; *Barrett C. K.* A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. N. Y.; L., 1968; *idem.* A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. L., 1979; *idem.* Cephas and Corinth // *Idem.* Essays on Paul. Phil. (Penn.), 1982. P. 28–39; *idem.* Christianity at Corinth // *Ibid.* P. 1–27; *idem.* The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1 Co 15, 20–22, 45–49 // Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Co 15) / Ed. L. De Lorenzi. R., 1985. P. 99–126; *idem.* Sectarian Diversity at Corinth // Paul and the Corinthians / Ed. T. J. Burke, K. J. Elliott. Leiden; Boston, 2003. P. 287–302; *Conzelmann H.* Der erste Brief an die Korinther. Gött., 1969<sup>11</sup>; *Lietzmann H., Kümmel W. G.* An die Korinther I, II. Tüb., 1969<sup>5</sup>; *Schenk W.* Der 1. Korintherbrief als Briefsammlung // ZNW. 1969. Bd. 60. N 3/4. S. 219–243; *idem.* Korintherbriefe // TRE. 1990. Bd. 19. S. 620–640; *Schmithals W.* Die Gnosis in Korinth: Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. Gött., 1969<sup>3</sup>; *idem.* Die Korintherbriefe als Briefsammlung // ZNW. 1973. Bd. 64. N 3/4. S. 263–288; *idem.* Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form. Zürich, 1984; *Thraede K.* Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik. Münch., 1970; *Windisch H.* Der zweite Korintherbrief. Gött., 1970; *Bruce F. F.* 1 and 2 Corinthians. Grand Rapids; L., 1971; *idem.* The Pauline Circle. Grand Rapids, 1985; *Spörlein B.* Die Leugnung der Auferstehung: Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15. Regensburg, 1971; *Williams C. K., Fisher J. E.* Corinth, 1970: Forum Area // Hesperia. Camb., 1971. Vol. 40. N 1. P. 1–51; *Borse U.* Der Standort des Galaterbriefes. Köln; Bonn, 1972; *Wilson R. M.* How Gnostic Were the Corinthians? // NTS. 1972. Vol. 19. N 1. P. 65–74; *idem.* Gnosis at Corinth // Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett / Ed. M. D. Hooker, S. G. Wilson. L., 1982. P. 102–114; *Arai S.* Die Gegner des Paulus im 1. Korintherbrief und das Problem der Gnosis // NTS. 1973. Vol. 19. N 4. P. 430–437; *Fascher E.* Die Korintherbriefe und die Gnosis // Gnosis und NT: Studien aus Religionswissen-

schaft und Theologie / Hrsg. K.-W. Tröger. B., 1973. S. 281–291; *Hyldahl N.* Die Frage nach der literarischen Einheit des Zweiten Korintherbriefes // ZNW. 1973. Bd. 64. N 3/4. S. 289–306; *idem.* Die paulinische Chronologie. Leiden, 1986; *idem.* The Corinthian «Parties» and the Corinthian Crisis // StTheol. 1991. Vol. 45. N 1. P. 19–32; *idem.* Paul and Hellenistic Judaism in Corinth // The NT and Hellenistic Judaism / Ed. P. Borgen, S. Giversen. Aarhus, 1995. P. 204–216; *Machalet C.* Paulus und seine Gegner: Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen // Festgabe f. K. H. Rendstorf zum 70. Geburtstag. Leiden, 1973. P. 183–203. (Theokratia; 2); *Osten-Sacken P., von der.* Die Apologie des paulinischen Apostolats in 1 Kor 15, 1–11 // ZNW. 1973. Bd. 64. N 3/4. S. 245–262; *Pearson B. A.* The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism. Missoula (Mont.), 1973; *idem.* Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and Paul // Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity / Ed. R. L. Wilken. Notre Dame (Ind.), 1975. P. 43–66; *idem.* Philo, Gnosis and the NT // *Idem.* Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis, 1990. P. 165–182; *Wikenhauser A., Schmid J.* Einleitung in das NT. Freiburg, 1973<sup>6</sup>; *Bookidis N., Fisher J. E.* Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth // Hesperia. 1974. Vol. 43. N 3. P. 267–307; *Niederwimmer K.* Zur Analyse der asketischen Motivation in 1 Kor 7 // ThLZ. 1974. Bd. 99. S. 241–248; *Safrai S., Stern M., ed.* The Jewish People in the First Century. Assen, 1974. Vol. 1; *Doughty D. J.* The Presence and Future of Salvation in Corinth // ZNW. 1975. Vol. 66. N 1/2. P. 61–90; *Pagels E. H.* The Gnostic Paul. Phil., 1975; *Suhl A.* Paulus und seine Briefe: Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie. Gütersloh, 1975; *idem.* Paulinische Chronologie im Streit der Meinungen // ANRW. 1995. R. 2. Bd. 26. Tbd. 2. S. 939–1188; *Vielhauer P.* Geschichte der urchristlichen Literatur. B., 1975; *idem.* Paulus und die Kephaspartei in Korinth // NTS. 1975. Vol. 21. N 3. P. 341–352; *idem.* Oikodome: Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom NT bis Clemens Alexandrinus // *Idem.* Aufsätze zum NT. Münch., 1979. Bd. 2: Oikodome. S. 1–168; *La Verdère E. A.* Paul and the Missions from Antioch // Bible Today. Collegeville, 1976. N 83. P. 738–752; *Haenchen E.* Die Apostelgeschichte. Gött., 1977<sup>16</sup>; *Horsley R. A.* Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth // CBQ. 1977. Vol. 39. P. 224–239; *idem.* Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Corinthians 8–10 // *Ibid.* 1978. Vol. 40. P. 574–589; *idem.* How Can Some of You Say that there is no Resurrection of the Dead?: Spiritual Elitism in Corinth // NTIQ. 1978. Vol. 20. N 3. P. 203–231; *idem.* Rhetoric and Empire and 1 Corinthians // Paul and Politics: Ecclesia, Israel, Imperium, Interpretation: Essays in Honor of K. Stendahl / Ed. R. A. Horsley. Harrisburg, 2000. P. 72–102; *Malherbe A. J.* Ancient Epistolary Theorists // Ohio J. of Religious Studies. Cleveland, 1977. Vol. 5. P. 3–77; *Schreiber A.* Die Gemeinde in Korinth: Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. Münster, 1977; *Smith D. E.* The Egyptian Cults at Corinth // HarvTR. 1977. Vol. 70. N 3/4. P. 201–231; *Ellis E. E.* Paul and his Opponents // *Idem.* Prophecy and Hermeneutic. Tüb., 1978. P. 80–115; *Lerle E.* Praktischer Kommentar zum Ersten Korintherbrief. B., 1978; *Marxsen W.* Einleitung in das NT: Eine Einführung in ihre Probleme. Gütersloh, 1978<sup>4</sup>; *idem.* Der erste

Brief an die Thessalonicher. Zürich, 1979; *Plummer A. A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. Edinb., 1978<sup>8</sup>; *Schenke H.-M., Fischer K. M.* Einleitung in die Schriften des NT. B., 1978. Bd. 1: Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus; *Thiselton A. C.* Realized Eschatology at Corinth // NTS. 1978. Vol. 24. N 4. P. 510–526; *idem.* The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, 2000; *Williams C. K.* Corinth 1977: Forum Southwest // Hesperia. 1978. Vol. 47. N 1. P. 1–39; *idem.* The Refounding of Corinth: Some Roman Religious Attitudes // Roman Architecture in the Greek World / Ed. S. Macready, F. H. Thompson. L., 1987. P. 26–37; *Wiseman J.* The Land of the Ancient Corinthians. Göteborg, 1978; *idem.* Corinth and Rome I: 228 B.C.–A.D. 267 // ANRW. 1979. R. 2. Bd. 7. Tbd. 1. S. 438–548; *Aland K.* Die Entstehung des Corpus Paulinum // *Idem.* Neutestamentliche Entwürfe. Münch., 1979. S. 302–350; *idem.* Text und Textwert der griechischen Handschriften des NT. B.; N. Y., 1991. Tl. 2: Die paulinischen Briefe. Bd. 2: Der 1. und der 2. Korintherbrief; *Idem.* Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des NT. B.; N. Y., 1994<sup>2</sup>; *Dassmann E.* Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus. Münster, 1979; *Jewett R. A.* Chronology of Paul's Life. Phil., 1979; *Lindemann A.* Paulus im ältesten Christentum. Tüb., 1979; *idem.* Die paulinische Ekklesiologie angesichts der Lebenswirklichkeit der christlichen Gemeinde in Korinth // The Corinthian Correspondence / Ed. R. Bieringer. Leuven, 1996. P. 63–86; *idem.* Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Tüb., 1999; *idem.* Der Erste Korintherbrief. Tüb., 2000; *Murphy-O'Connor J.* 1 Corinthians. Wilmington (Del.), 1979; *idem.* St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology. Wilmington, 1983; *idem.* Paul: A Critical Life. Oxf., 1996; *Ollrog W.-H.* Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission. Neukirchen-Vluyn, 1979; *Pesch R.* Peter in the Mirror of Paul's Letters // Paul de Tarse: Apôtre de Notre Temps: La communauté Monastique de S. Paul en mémoire de Pape Paul VI / Ed. G. B. Benelli e. a. R., 1979. P. 291–309; *idem.* Simon-Petrus. Stuttg., 1980; *idem.* Paulus ringt um die Lebensform der Kirche: Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Freiburg i. Br., 1986; *Thrall M. E.* Super-Apostles, Servants of Christ, and Servants of Satan // JSNT. 1979. Vol. 6. P. 42–57; *Widmann M.* Die vier Phasen des Konflikts zwischen Paulus und den Korinthern: Eine Rekonstruktion der Korrespondenz insbesondere des Thesebriefes der Korinther und des Antwortbriefes des Paulus // Festgabe für F. Lang zum 65. Geburtstag / Hrsg. O. Bayer, G. U. Wanzeck. Tüb., 1979. S. 799–833; *Chevallier M.-A.* La construction de la communauté sur le fondement du Christ // Paolo a una chiesa divisa (1 Co 1–4) / Ed. L. de Lorenzi. R., 1980. P. 109–136; *Lüdemann G.* Paulus, der Heidenapostel. Gött., 1980–1983. Bd. 1: Studien zur Chronologie; Bd. 2: Antipaulinismus im frühen Christentum; *Schneider G.* Die Apostelgeschichte. Freiburg etc., 1980–1982. 2 Bde; *Koschorke K.* Paulus in den Nag-Hammadi-Texten // ZTK. 1981. Bd. 78. S. 177–205; *Wisse F.* The «Opponents» in the NT in the Light of the Nag Hammadi Writings // Colloque Intern. sur les textes de Nag Hammadi / Ed. B. Barc. Québec; Louvain, 1981. P. 99–120; *Lane W. L.* Covenant: The Key to Paul's Conflict with Corinth // Tyndale Bull. Camb., 1982. Vol. 33. P. 3–29; *Sellin G.* Das «Geheimnis» der Weisheit und das



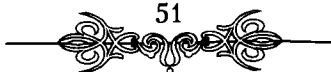




Rätsel der «Christuspartei» // ZNW. 1982. Bd. 73. N 1/2. S. 69–96; *idem*. «Die Auferstehung ist schon geschehen»: Zur Spiritualisierung apokalyptischer Terminologie im NT // NTIQ. 1983. Vol. 25. N 3. P. 220–237; *idem*. Der Streit um die Auferstehung der Toten: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1. Korinther 15. Gött., 1986; *idem*. Hauptprobleme des 1. Korintherbriefes // ANRW. 1987. R. 2. Bd. 25. Tbd. 4. S. 2940–3044; *idem*. Der Brief an die Epheser. Gött., 2008; *Kümmel W. G.* Einleitung in das NT. Hdb., 1983<sup>21</sup>; *Meeks W. A.* The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul. New Haven, 1983; *idem*. Urchristentum und Stadtkultur. Gütersloh, 1993; *idem*. Corinthian Christians as Artificial Aliens // Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide / Ed. T. Engberg-Pedersen. Louisville (Ky), 2001. P. 129–138; *Räsänen H.* Paul and the Law. Tüb., 1983; *Schnelle U.* Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Gött., 1983; *idem*. Einleitung in das NT. B., 2011<sup>7</sup>; *idem*. Paulus: Leben und Denken. Gött., 2014<sup>2</sup>; *Barnett P. W.* Opposition in Corinth // JSNT. 1984. Vol. 22. P. 3–17; *Beier P.* Geteilte Briefe?: Eine kritische Untersuchung der neueren Teilungshypothesen zu den paulinischen Briefen: Diss. Halle, 1984; *Bünker M.* Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief. Gött., 1984; *Furnish V. P.* 2 Corinthians. Garden City, 1984; *idem*. Theology in 1 Corinthians // Pauline Theology. Minneapolis, 1993. Vol. 2: 1 and 2 Corinthians / Ed. D. M. Hay. P. 59–89; *idem*. The Theology of the First Letter to the Corinthians. Camb., N. Y., 1999; *Klauck H.-J.* 1. Korintherbrief. Würzburg, 1984; *idem*. 2. Korintherbrief. Würzburg, 1986; *idem*. Die antike Briefliteratur und das NT. Paderborn etc., 1998; *idem*. Die religiöse Umwelt des Urchristentums. Stuttgart., 1995. Bd. 1; *Klein-knecht K. T.* Die leidende Gerechtfertigte. Tüb., 1984; *Merklein H.* Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes // ZNW. 1984. Bd. 75. N 3/4. S. 153–183; *idem*. Der erste Brief an die Korinther. Gütersloh, 1992. Bd. 1: Kap. 1–4; 2000. Bd. 2: Kap. 5, 1–11, 1; 2005. Bd. 3: Kap. 11, 2–16, 24 (совм. с *Gielen M.*); *Watson F.* 2 Cor. X–XIII and Paul's Painful Letter to the Corinthians // JThSt. 1984. Vol. 35. N 2. P. 324–346; *Beatrice P. F.* Gli avversari di Paolo e il problema della Gnosi a Corinto // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1985. Vol. 6. P. 1–25; *Betz H. D.* 2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul. Phil., 1985; *Sänger D.* Die *δυνατοί* in 1 Kor 1, 26 // ZNW. 1985. Bd. 76. N 3/4. S. 285–291; *Schottroff L.* «Nicht viele mächtige»: Annäherungen an eine Soziologie des Urchristentums // Bibel und Kirche. Stuttgart, 1985. Bd. 40. S. 2–8; *Lührmann D.* Freundschaftsbrief trotz Spannungen // Studien zum Text und zur Ethik des NT: FS H. Greeven / Hrsg. W. Schrage. B.; N. Y., 1986. S. 298–314; *Martin R. P.* 2 Corinthians. Waco, 1986; *idem*. The Opponents of Paul in 2 Corinthians: An Old Issue Revisited // Tradition and Interpretation in the NT: Essays in Honor of E. E. Ellis / Ed. G. F. Hawthorne, O. Betz. Grand Rapids; Tüb., 1987. P. 279–287; *Rebell W.* Gehorsam und Unabhängigkeit: Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus. Münch., 1986; *Bellville L. L.* Continuity or Discontinuity: A Fresh Look at I Corinthians in the Light of First Century Epistolary Forms and Conventions // EvQ. 1987. Vol. 59. N 1. P. 15–37; *Dautzenberg G.* Der zweite Korintherbrief als Briefsammlung: Zur Frage der literarischen Einheitlichkeit und des theologischen Gefüges von 2 Kor 1–8 // ANRW. 1987. R. 2. Bd. 25. Tbd. 4. S. 3045–3066; *Fee G. D.* The First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids, 1987;

*idem*. Toward a Theology of 1 Corinthians // Pauline Theology. Minneapolis, 1993. Vol. 2: 1 and 2 Corinthians / Ed. D. M. Hay. P. 37–58; *Riedweg Ch.* Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. B.; N. Y., 1987; *Kim Y. K.* Paleogeographical Dating of P46 to the Later First Century // Biblica. R., 1988. Vol. 69. N 2. P. 248–257; *Lane Fox R.* Pagans and Christians. L. etc., 1988; *Aland K., Aland B.* Der Text des NT. Stutt., 1989<sup>2</sup>; *Becker J.* Paulus, der Apostel der Völker. Tüb., 1989; *Mitchell M. M.* Concerning *καὶ δὲ* in 1 Corinthians // NTIQ. 1989. Vol. 31. N 3. P. 229–256; *eadem*. Paul and the Rhetoric of Reconciliation. Tüb., 1991; *Theissen G.* Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde // *Idem*. Studien zur Soziologie des Urchristentums. Tüb., 1989<sup>3</sup>. S. 231–271; *idem*. Die Starken und Schwachen in Korinth // *Ibid.* S. 272–289; *idem*. Die Entstehung des NT als literaturgeschichtliches Problem. Hdb., 2007. P. 136–145; *Trobisch D.* Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Fribourg; Gött., 1989; *idem*. Paul's Letters Collection: Tracing the Origins. Minneapolis, 1994; *Baird W.* «One Against the Other»: Intra-Church Conflict in 1 Corinthians // The Conversation Continues: Studies in Paul and John: FS J. L. Martyn / Ed. R. T. Fortna, B. R. Gaventa. Nashville, 1990. P. 116–136; *Engels D. W.* Roman Corinth: An Alternative Model for the Classical City. Chicago, 1990; *Léglise S.* Paul apôtre. P., 1991; *Probst H.* Paulus und der Brief: Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz. Tüb., 1991; *Schrage W.* Der erste Brief an die Korinther. Zürich etc., 1991–2001. 4 Bde; *idem*. Studien zur Theologie im 1. Korintherbrief. Neukirchen-Vluyn, 2007; *Barclay J. M. G.* Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity // JSNT. 1992. Vol. 47. P. 49–74; *Oster R. E.* Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians (1 Cor 7, 1–5; 8, 10; 11, 2–16; 12, 14–26) // ZNW. 1992. Bd. 83. N 1/2. S. 52–73; *Söding Th.* Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Stuttgart, 1992; *idem*. Starke und Schwache // ZNW. 1994. Bd. 85. N 1/2. S. 69–92; *idem*. Das Wort vom Kreuz. Tüb., 1997; *Alcock S. E.* Graecia Capta: The Landscapes of Roman Greece. Camb.; N. Y., 1993; *Clarke A. D.* Secular and Christian Leadership in Corinth. Leiden; N. Y., 1993; *Cousar Ch. B.* The Theological Task of 1 Corinthians // Pauline Theology / Ed. D. M. Hay. Minneapolis, 1993. Vol. 2: 1 and 2 Corinthians. P. 90–102; *Gill D. W. J.* In Search of the Social Élite in the Corinthian Church // Tyndale Bull. L., 1993. Vol. 44. N 2. P. 323–337; *Blue B.* Acts and the House Church // The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting / Ed. D. W. J. Gill, C. Gempf. Grand Rapids, 1994. P. 119–189; *Heil C.* Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus: Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz. Weinheim, 1994; *Lang F.* Die Briefe an die Korinther. Gött., 1994<sup>2</sup>; *Noormann R.* Irenäus als Paulusinterpret. Tüb., 1994; *Riesner R.* Die Frühzeit des Apostels Paulus. Tüb., 1994; *Spawforth A. J. S.* The Achaean Federal Cult I: Pseudo-Julian, Letters 198 // Tyndale Bull. 1995. Vol. 46. N 1. P. 151–168; *idem*. Roman Corinth: The Formation of a Colonial Elite // Roman Onomastics in the Greek East: Social and Political Aspects / Ed. A. D. Rizakis. Athens; P., 1996. P. 167–182; *Yeo K.-K.* Rhetorical Interaction in 1 Cor 8 and 10. Leiden; N. Y., 1995; *Botermann H.* Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Stuttgart, 1996; *Horrell D. G.* The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Edinb., 1996; *idem*. Theological Principle or Christological Praxis?: Pauline

Ethics in 1 Corinthians 8. 1 – 11. 1 // JSNT. 1998. Vol. 67. P. 83–114; *idem*. Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre // NTS. 2004. Vol. 50. N 3. P. 349–369; *Koet B. J.* As Close to the Synagogue as Can Be: Paulin Corinth (Acts 18, 1–18) // The Corinthian Correspondence. 1996. P. 397–415; *Roukema R.* De uitleg van Paulus' eerste brief aan de Corinthiërs in de tweede en derde eeuw. Kampen, 1996; *Seurin J.-M.* La gnose à Corinthe: Questions de méthode et observations sur 1 Co 1:17–3:3 // The Corinthian Correspondence. 1996. P. 121–129; *Hays R. B.* First Corinthians. Louisville, 1997; *Kremer J.* Der Erste Brief an die Korinther. Regensburg, 1997; *Elliger W.* Mit Paulus unterwegs in Griechenland. Stuttgart, 1998; *Fitzmyer J. A.* The Acts of the Apostles. N. Y., 1998; *idem*. First Corinthians. New Haven; L., 2008; *Knauf E. A.* Die Arabienreise des Apostels Paulus // *Henkel M., Schwemer A.-M.* Paulus zwischen Damaskus und Antiochien: Die unbekanntesten Jahre des Apostels. Tüb., 1998. S. 465–471; *Alvarez Cireira D.* Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission. Freiburg, 1999; *Collins R. F.* First Corinthians. Collegeville, 1999; *Comfort P. W., Barrett D. P.* The Complete Text of the Earliest NT Manuscripts. Grand Rapids, 1999; *Rothaus R. M.* Corinth: The First City of Greece: An Urban History of Late Antique Cult and Religion. Leiden, 2000; *Wolff Ch.* Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Lpz., 2000<sup>2</sup>; *Gouldner M. D.* Paul and the Competing Mission in Corinth. Peabody (Mass.), 2001; *Robertson C. K.* Conflict in Corinth. N. Y. etc., 2001; *Winter B. W.* After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change. Grand Rapids, 2001; *idem*. The «Underlays» of Conflict and Compromise in 1 Corinthians // Paul and the Corinthians / Ed. T. J. Burke, K. J. Elliott. Leiden; Boston, 2003. P. 139–155; *Hengel M.* Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis // *Idem*. Paulus und Jakobus. Tüb., 2002. S. 473–510; *Welborn L. L.* «Take up the Epistle of the Blessed Paul the Apostle»: The Contrasting Fates of Paul's Letters to Corinth in the Patristic Period // Reading Communities, Reading Scripture / Ed. G. A. Phillips, D. N. Wilkinson. Harrisburg, 2002. P. 345–357; *Garland D. E.* 1 Corinthians. Grand Rapids, 2003; *Hall D. R.* The Unity of the Corinthian Correspondence. L., 2003; *Klutz T. E.* Re-Reading 1 Corinthians after Rethinking «Gnosticism» // JSNT. 2003. Vol. 26. N 2. P. 193–216; *Swanson R., ed.* NT Greek Manuscripts: 1 Corinthians. Sheffield; Pasadena (Calif.), 2003; *Adams E., Horrell D. G., ed.* Christianity at Corinth. Louisville; L., 2004; *Fenske W.* Die Argumentation des Paulus in ethischen Herausforderungen. Gött., 2004; *Porter S. E.* When and How was the Pauline Canon Compiled? // The Pauline Canon / Ed. S. E. Porter. Leiden; Boston, 2004. P. 95–127; *Friesen St. J.* Prospects for a Demography of the Pauline Mission: Corinth among the Churches // Urban Religion in Roman Corinth / Ed. D. N. Schowalter, St. J. Friesen. Camb. (Mass.), 2005. P. 351–370; *Gäckle V.* Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Tüb., 2005; *Williams II Ch. K.* Roman Corinth: The Final Years of Pagan Cult Facilities along East Theater Street // *Ibid.* P. 221–247; *Ehrman B. D.* A Problem of Textual Circularity: The Alands on the Classification of NT Manuscripts // *Idem*. Studies in the Textual Criticism of the NT. Leiden; Boston, 2006. P. 57–70; *Jaroš K., Hrsg.* Das NT nach den ältesten griechischen Handschriften. Ruppolding etc., 2006; *Peterson E.* Der erste Brief an die Korinther und



Paulus-Studien. Würzburg, 2006; Schnabel E. J. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Wuppertal; Giessen, 2006; Schreiber S. Früher Paulus mit Spätfolgen: Eine Bilanz zur neuesten Thessalonicherbrief-Forschung // ThRv. 2007. Bd. 103. S. 267–284; *idem.* Briefliteratur im NT // Einleitung in das NT / Hrsg. M. Ebner, S. Schreiber. Stuttgart, 2008. S. 250–264; *idem.* Chronologie: Lebensdaten des Paulus // Ibid. S. 265–276; *idem.* Die Chronologie der paulinischen Briefe // Paulus Handbuch / Hrsg. F. W. Horn. Tüb., 2013. S. 158–165; Ebner M., Schreiber S., Hrsg. Einleitung in das NT. Stuttgart, 2008; Schmeller Th. Der erste Korintherbrief // Einleitung in das NT / Hrsg. M. Ebner, S. Schreiber. Stuttgart, 2008. S. 303–325; *idem.* Zweiter Korintherbrief // Paulus Handbuch / Hrsg. F. W. Horn. Tüb., 2013. S. 185–194; Kim Y. S. Christ's Body in Corinth: The Politics of a Metaphor. Minneapolis, 2008; Schäfer P. Geschichte der Juden in der Antike. Tüb., 2010<sup>2</sup>; Zeller D. Der erste Brief an die Korinther. Gött., 2010; Orsini P., Clarysse W. Early NT Manuscripts and Their Dates: A Critique of Theol. Palaeography // EThL. 2012. Vol. 88. P. 443–474; Horn F. W., Hrsg. Paulus Handbuch. Tüb., 2013; Lampe P. Erster Korintherbrief // Paulus Handbuch / Hrsg. F. W. Horn. Tüb., 2013. S. 172–185.

А. В. Пономарёв

**КОРМЧАЯ КНИГА** [греч. Πηδάλιον], название сборников, основную часть к-рых составляют правила Апостольские, Вселенских, Поместных Соборов, отцов Церкви, переведенные с греческого на слав. языки. Состав правил, признаваемых правосл. Церковью, был определен 2-м прав. VI Всел. Собора, а в дальнейшем пополнен правилами Соборов VII Вселенского, Константинопольских 861 и 879 гг. Эти правила создают общность традиции всех правосл. Церквей.

Название «Кормчая книга» появляется в восточнослав. списках Русской редакции с XIII в. («Книга, глаголемая Кормчая») вместе с сохранением названия «Номоканон» и его слав. перевода «Законоправило». Скорее всего оно ориентировано на заглавие учительного сб. «Книга Кормчий, рекше Правитель душевный» (Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. (Рукописные книги). СПб., 2014. С. 237, 240), переведенного в X в. в Болгарии, авторство которого в греч. традиции приписывается имп. Льву Премудрому, а в славянской — прп. Максиму Исповеднику.

В описаниях рус. монастырских б-к в XVII в. употребляют названия «Книга правил святых апостол...» или «Правила святых отец», так же называлась К. к. и при подготовке издания в документах Московского Печатного двора. Название «Корм-

чая книга» получило развернутое обоснование в анонимном послесловии к печатному изданию («Описание книге сей, глаголемей Кормчей, и к любезным читателем»), после к-рого название получило широкое хождение и повлиало на составление греч. Кормчей (Пидалион).

В научной лит-ре XIX в. как историками, так и филологами Кормчи называются сборники, содержащие своды церковных канонов, в то время как для тематических, сокращенных собраний, а также собраний епитимийного содержания употреблялось в исследованиях и описаниях название «Номоканон». История К. к. рассматривалась в фундаментальных работах Н. В. Калаева, Г. А. Розенкампа, А. С. Павлова, Никодима (Милаша), И. И. Срезневского, В. Н. Бенешевича, С. В. Троицкого, В. П. Любимова, И. Жужека, Я. Н. Шапова, Р. Константинеску.

С кон. XX в. в серб. (М. Петрович), а затем в болг. (А. Калоянов) и рус. (К. А. Максимович) лит-ре делаются попытки отказаться от названия «Кормчая» для южнослав. списков и вернуться (в соответствии с серб. рукописной традицией) к понятию «Законоправило». Для Устюжской К. к., по предложению Шапова, было дано название «Сборник церковно-юридический». Ценность термина «Кормчая книга» состоит в том, что в нем отражено определенное единство слав. традиции переводов церковных канонов, выражающееся в совпадении текстов отдельных правил и статей в разных редакциях, отмеченном еще Срезневским (Срезневский. 1897), но не получившем достаточного изучения и объяснения. Современные болг. исследователи необоснованно пытаются объяснить это единство происхождением переводов из Тырнова (Калоянов. 2012).

По составу слав. Кормчие можно разделить на 2 типа: восходящие к Сборнику в 50 титулов, и к Сборнику в 14 титулов.

Сборник в 50 титулов (Сокращенная Синагога в 50 титулов, по классификации Бенешевича) представлен в составе рукописей: Устюжской К. к. (РГБ. Рум. 230) и Иоасафовой К. к. (РГБ. МДА.1. 54). Перевод этого собрания связывают с морав. периодом проповеди равноапостольных Кирилла и Мефодия и непосредственно со св. Мефодием. В состав Устюжской К. к. входят также

древнейшие слав. церковно-юридические памятники: «Закон судный людям», «Заповеди святых отец», а также правила в переводе Древнеславянской редакции и Собрание в 87 главах.

Сборник в 14 титулов представлен в слав. традиции в разных видах, что связано с различными греч. списками, классификация к-рых была проделана Бенешевичем (Бенешевич. 1905). Согласно этой классификации, слав. перевод сделан с Синтагмы 3-й редакции (Тарасьевской). Этот перевод представлен в древнейшей Ефремовской Кормчей (ГИМ. Син. 227, 1-я пол. XII в. (?), с восполнениями XIII в.), изданной Бенешевичем с параллельным греч. текстом по рукописям X в. из б-ки Vallicelliana в Риме (Vallic. F 47) и венской XI в. (Vindob. Hist. gr. 56). Перевод Ефремовской Кормчей получил название «Древнеславянская редакция» (Шапов. 1978). В состав Ефремовской Кормчей входит Предисловие (взятое не из Синтагмы, а из Номоканона в 14 титулов); Указатель 14 титулов; собрание Апостольских правил, правил Вселенских и Поместных Соборов и правил св. отцов; 2 статьи Анастасия Синаита, Епифания Кипрского «О ересях», Тимофея пресвитера «О принятии еретиков»; Собрание в 93 главах (Collectio 93 capitulorum; окончание текста утрачено).

Место перевода Ефремовской (Древнеславянской) редакции, представленного только списками восточнославянского происхождения, вызывает споры. Павлов высказывал предположение о переводе этой редакции на Руси в XI в. при вел. кн. Киевском Ярославе (Георгии) Владимировиче Мудром. В новейшее время эту т. зр. поддерживал и развивал Л. В. Милов. В. Ягич отметил отсутствие единства в языке перевода. А. И. Соболевский считал, что перевод был сделан в Вост. Болгарии в X в. Шапов опроверг построения В. Н. Златарского и Троицкого о сознательном редактировании греч. протографа в IX в. для присылки в Болгарию.

К Ефремовскому списку восходят списки К. к. восточнослав. происхождения: Рогожский 3-й четв. XV в. (РГБ. Рогож. 268), Плигинский кон. XV в. (РНБ. Ф.И. 250), Соловецкий кон. XV в. (РНБ. Солов. 1056/1165) и Троицкий кон. XV — нач. XVI в. (РГБ. Троиц. 207). Константинеску



относит к этой редакции и отрывок из сборника среднеболг. извода сер. XIV (?) в. (6-ка мон-ря Драгомирна (Румыния), 1893, 1885), однако применительно к нему вопрос нуждается в дополнительном изучении. Имеется также Уваровский список 1-й пол. XIII в. (ГИМ. Увар. 124-F), представляющий собой сокращенный Ефремовский. Недавно обнаружен древнейший отрывок (2 л.) К. к. этой редакции (Львов. НБ им. В. Стефаника НАН Украины. РКФ 20; кон. XI или рубеж XI и XII вв.), независимый от Ефремовского (Уханова. 2007). В отличие от Ефремовского и Уваровского списков, последние листы к-рых утрачены и текст к-рых обрывается на последних главах Собрании в 93 титула, в др. списках имеются дополнительные статьи: «Великого книжника Антиохийского о календах, нонех и идах», «Образ правые веры» Михаила Синкелла, «Афанасия Александрийского к Антиоху», выписки из «*Прохирона*» и «*Эклоги*», относящиеся к браку и поставлению епископов, трактат о К-польском престоле с «проримской схолией». В Соловецком списке имеется также блок статей рус. происхождения, начинающийся правилами митр. *Иоанна II*, и др. статьи, общие с Новгородско-Синодальным списком и списками Мясниковской редакции. Щапов в соответствии с болг. теорией происхождения памятника датировал его 10-ми гг. X в. К Болгарии X в. относит перевод и Максимович, составивший словарь памятника (Максимович. 2006). Исследование А. А. Пичхадзе позволяет говорить о наличии как преславской лексики, так и русизмов, что характерно для памятников, переведенных на Руси (Пичхадзе. 2011).

Новый этап в истории греч. и слав. канонических сборников был связан с появлением толкований на каноны *Алексия Аристина*, *Иоанна Зонары* и *Феодора IV Вальсамона* (XII в.). Особенностью работы Аристина является то, что толкования были сделаны к сокращенному (синоптическому) изложению канонов, приписываемому Стефану Эфесскому.

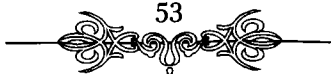
Связывают эту редакцию с деятельностью свт. *Саввы I* Сербского («Святославская Кормчая»), т. к. в Рашском 1305 г., а также в 3 др. серб. списках имеется известие о свт. Савве как инициаторе перевода «Законоправила». Вместе с тем еще в XIX в. были отмечены русизмы в лексике и правописании Иловицкого списка, а Л. Цернич обосновала участие рус. (новгородского) писца в его создании; последнее, однако, не объясняет присутствия в переводе восточнослав. лексики, которую этот переписчик мог лишь сохранять в большей степени, чем его серб. сотрудник (основной писец Богдан), но не вносить ее в копируемый текст. О древнерусской лексике в переводе писали Соболевский, Ягич, М. Н. *Сперанский*, А. В. Соловьёв, А. Белич, В. А. *Мошин*. На наличие возможных греческих протографов указывали А. Ф. Бычков и Л. Бургманн.

Ряд канонов помещен в этом собрании в полном виде и имеет толкование *Иоанна Зонары*. Из 64 глав текста каноны составляют 37 глав, имп. законодательство — 6 (в т. ч. полный текст «*Прохирона*», Собрание в 87 главах, «Избрание от Закона Моисеева», новеллы визант. имп. Алексея I Комнина), постановления патриарших синодов — 5 глав. Во Вводной части (не включенной в оглавление) помещены статьи о Вселенских и Поместных Соборах, истолкование Никео-Цареградского Символа веры, молитв «Отче наш» и Иисусовой. В остальную часть собрания входят разного рода послания на дисциплинарные темы (Послание Нила Синайского к Хариклию пресвитеру), догматические трактаты, антиеретические статьи («*Панарий*» Епифания Кипрского в обработке св. *Иоанна Дамаскина*, включающий статью о богомилах, трактат Тимофея пресвитера, Чины принятии еретиков), истолкование литургии, молитва из чина исповеди. В составе этой редакции есть блок антилат. глав (Сказание Никиты Стифата, «О фрязах и прочих латинах», Послание Льва Болгарского), отсутствовавший в более ранних слав. Кормчих. Перевод отдельных глав Анастасия Синаита в Кормчей Сербской редакции тот же, что и в Древнеславянской редакции.

Дошедшие сербские списки К. к. характеризуются редкой устойчивостью состава (см.: *Троицки*. 1952. С. 34–63; *Щапов*. 1978. С. 261–263),

различия между ними заключаются преимущественно в наборе дополнительных статей и в размещении глосс (на полях либо в тексте). Известен лишь один пример значительного сокращения текста — в пергаменном списке 1-й пол. XIV в. ГИМ. Хлуд. 76. Большинство списков (во всяком случае до сер. XIV в.), насколько можно судить по прямым либо косвенным свидетельствам, имеют офиц. происхождение: они переписаны по заказу церковных иерархов либо представителей правящей династии Неманичей. Архетип Морачского списка 1615 г. был написан «из архиепископлих книг» для Будимлянского еп. Феофила (1251–1252), Иловицкий был создан в 1262 г. по повелению еп. Неофита для Зетской епархии, Милешевский (Бухарестский) XVI в. восходит к кодексу, написанному в 1295 г. для св. кор. *Елены Анжуйской*, Рашский создан в 1305 г. по заказу еп. Раса Георгия для Хиландарского мон-ря, Сараевский появился в 1-й трети XIV в., вероятнее всего в окружении архиеп. Никодима (*Турилов*. 2013. С. 44–48), современный ему Дечанский был написан скорее всего специально для мон-ря Высокие Дечаны, основанного св. кралем Стефаном Урошем III. С сер. XIV в. в связи с учреждением в Сербии Патриаршества и венчанием Стефана Уроша IV Душана царской короной официальным каноническим сборником, используемым Сербской Церковью, становится «*Алфавитная синтагма*» Матфея Властара, переведенная на слав. язык по инициативе царя. Однако Кормчую Сербской редакции продолжают переписывать и, вероятно, использовать в церковной практике во 2-й пол. XIV — 1-й четв. XVII в. (этим временем датируется 5 серб. списков из 11), хотя Синтагма явно преобладает (15 списков с 1378 до нач. XVII в. только в хранилищах бывш. Югославии). Какие-либо закономерности (напр., региональные) в употреблении Кормчей и Синтагмы для Сербии 2-й пол. XIV–XVII в. не выявлены, можно лишь предполагать, что ситуация была в чем-то аналогичной употреблению разных редакций К. к. в восточнослав. регионе в XV — 1-й пол. XVII в.

Сведения по истории К. к. Сербской редакции в средневек. Болгарии весьма отрывочны, они ограничиваются известием о посылке





списка памятника на Русь по просьбе митр. Кирилла и наличием сокращенного Мазуринского списка 3-й четв. XIV в. Не позднее посл. четв. XIV в. в Болгарии получает известность серб. перевод Синтагмы Матфея Властаря (старший список — РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 2037). Однако из-за крайней отрывочности сведений даже самые скромные обобщения о бытовании этих сборников в болг. церковно-юридической практике XIV в. не представляются возможными.

Об истории К. к. на румын. землях до сер. XVII в. сохранились лишь отрывочные сведения, не складывающиеся в целостную картину, датированные и локализованные рукописи отсутствуют. Несмотря на существующие в литературе мнения (Троицки. 1952. С. 62, № 10; Щапов. 1978. С. 263), в письме и оформлении списка Сербской Кормчей 1-й четв. XVI в. (Бухарест. БАН Румынии. Слав. 128) отсутствуют явные признаки создания кодекса в Валахии или Молдавии. Неясно происхождение (молдавское или же восточнославянское с сильно болгаризированной орфографией) списка К. к. Вольнского извода Русской редакции кон. XV (?) — 1-й трети XVI в. (Румыния. Арад. 6-ка епископии. № 21), позднее снабженного маргиналиями на румын. язык кириллицей (о нем см.: Щапов. 1978. С. 212, 271). Можно полагать, что Церковь в обоих княжествах в качестве офиц. канонической сборника использовала преимущественно «Алфавитную синтагму» Матфея Властаря, в сер.— 2-й пол. XIV в. получившую распространение в Сербии и частично в Болгарии. В 1652 г. был издан перевод Сербской Кормчей на румын. язык (кириллическим шрифтом). После этого издания слав. К. к. в XVIII–XX вв. использовалась лишь русскими старообрядцами, проживавшими в Буковине и в Добрудже.

К. к. Сербской редакции была отправлена на Русь из Болгарии по просьбе митр. Киевского св. Кирилла II в 1262 или 1270 г. В восточнослав. списках имеется послание болг. деспота Иакова Святослава (русского князя по происхождению), сообщающее о присылке К. к. на Русь, а также запись писца Иоанна Драгослава о работе над Кормчей (древнейший список с этими посланиями — НБУВ ИР. Ф. 301. № 375). Наиболее ранний восточнослав. список

Сербской редакции — Рязанская К. к. 1284 г. (РНБ. Ф.п.П. 1). В ней отсутствует запись Иоанна Драгослава и послание Иакова Святослава, но эти тексты были использованы для составления послесловия к Рязанской Кормчей; говорится о создании списка при митр. Киевском св. *Максиме* (1283–1305). Восточнослав. списки Сербской редакции отличаются количеством глав и новыми статьями рус. происхождения.

При митр. св. Кирилле II на Руси была создана новая редакция, в которой и появляется в заглавии название «Кормчая». Эта редакция названа Щаповым Русской, что создает определенные трудности при ее изучении, т. к. состав сохранившихся древнейших списков — Новгородско-Синодального 1280/82 г. (ГИМ. Син. 132 — см. *Новгородская (Климентовская) Кормчая*) и Чудовского Варсонофьевского кон. XIV в. (ГИМ. Чуд. 4), а также Харьковско-го кон. XV в. (Харьковский ист. музей. Инв. 21129), воспроизводящего запись о создании протографа в 1285 г., различен. Точнее будет сказать, что из соединения 2 редакций, Древнеславянской и Сербской, на Руси появился новый извод, в котором правила были частично оставлены в Древнеславянской редакции, но толкования были взяты из перевода Сербской редакции. Этот начальный рус. извод, появившийся не позднее 1282 г., может быть только предметом научной реконструкции.

Списки рус. извода объединяет наличие значительного количества общих глав, но порядок их расположения разный. Первые 22 главы основной части содержат соборные постановления, к-рые следуют в одном порядке в Новгородско-Софийской и Чудовской редакциях (расхождение в нумерации объясняется тем, что послание Эфесского Собора выделено в Чудовской редакции в отдельную главу). Последующие главы отличаются местоположением, имеются и определенные различия в тексте глав, однако все 70 глав, обозначенные в оглавлении Новгородско-Синодальной рукописи, вошли в эти списки.

В ряде случаев, как показывает исследование Л. В. Мошковой Апостольских правил, редактор сознательно выбирал между полным и сокращенным текстом правил. В др. главах можно предполагать дефек-

ты в протографах. Так, Указатель 14 титулов помещен в списках русского извода в редакции Сербской Кормчей, однако после 29-й гл. 9-й грани составитель перешел к Древнеславянской редакции. Обратный переход от Древнеславянской редакции к Сербской имеет место в гл. 21 «От книг Божественных повелений» — Собрание новелл Юстиниана в 87 главах. Этот раздел дан в Древнеславянской редакции до 62-й гл., а главы 62–87 идут в Сербской редакции. В составе этого извода имеются общие с Устюжской Кормчей статьи: «Закон судный людем», монашеские правила, Устав Иоанна Пателария, правила Феодора Студита. Щапов считал, что первый этап формирования отразился во Владимирско-Вольнской группе, второй — в Новгородско-Синодальном списке. Древнейший список Владимирско-Вольнской группы, Харьковский, содержит (дважды) Церковный устав равноап. кн. Владимира (Василия) Святославича, а также переработанную 133-ю новеллу Юстиниана, т. е. он не сохранил первоначального состава. В состав русского извода были включены Правила митр. Иоанна II, «Вопрошание» Кирика Новгородца, Правила церковного Собора 1273 г., «Сказание о черноризмическом чине» еп. Туровского *Кирилла II*. К Владимирско-Вольнской группе относится также список 6-ки Арадской епископии (Румыния. № 21). В Новгородско-Синодальный список вошла «Русская правда», а уже в XIV в. — Устав кн. Владимира и Устав кн. Святослава Ольговича. В Варсонофьевском списке XIV в. появились новые статьи владимирского происхождения: 2 послания Владимирского епископа князю по поводу разорения Успенского собора во Владимире и о церковном суде, а также ряд др. учительных статей. Не позднее XIV в. Русская и Сербская редакции стали основой для создания церковно-юридического сб. «*Мерило праведное*» (наиболее ранний список — РГБ. Троиц. I. 15), статьи из к-рого вошли в состав Чудовской редакции Кормчей.

Знание церковных канонов было обязательным для епископов. До кон. XIV в. списки К. к. находились преимущественно при кафедрах. Источники XVI в. упоминают суздальские, тверские, новгородские, ростовские правила, а также «рус-

ские». Открытие новых кафедр предполагало создание для них списков К. к., к-рые пополнялись статьями, необходимыми для образования поставляемых в священники. С кон. XIV в. статьи из сокращенных сводов правил переписывали для мон-рей, включали их в состав требников. Статьи из К. к. входят в сборники прп. *Кирилла Белозерского* 1-й четв. XV в. К. к. имели особое значение при церковных разделах и попытках учреждения автокефалии, в связи с борьбой с древнерус. ересями *стригольников* (сб. «*Власфимия*», см. также: *Алексеев А. И.* Каноническая компиляция «*Власфимия*» в древнерус. книжности // *Религии мира: История и современность*, 2006–2010. М.; СПб., 2012. С. 90–124) и особенно *жидовствующих* (*Белякова*. Влияние визант. законодательства. 2013).

В дальнейшем можно проследить 2 противоположные тенденции, связанные с функциональным использованием К. к.: сокращение состава и соединение с др. типами сборников и расширение состава за счет включения статей учительного характера и из требников. Первая тенденция отмечена еще в южнослав. традиции XIV в., она отразилась в Мазуринской редакции, Хлудовском списке (ГИМ. Хлуд. 76) и Мясниковской редакции. Хлудовский список пергаменный, серб. извода, относится к 1-й четв. XIV в. и, как предполагает А. А. *Турилов*, написан дьяком Георгием Радославом (*Турилов*. 2013).

Мазуринская редакция, сокращенный свод на основе Кормчей Сербской редакции, сделана по типу «синагоги», т. е. правила расположены в ней тематически, согласно Указателю 14 титулов. Ее наиболее ранний список (3-й четв. XIV в.) — среднеболгарский (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 534); не позднее нач. XV в. эта редакция попала на Русь, где с нее был сделан Чудовский список, в кон. XV в. был изготовлен список великокняжеским дьяком Иваном Волком *Курицыным*, в к-рый также вошло «Мерило праведное», 2 списка были выполнены писцом В. Кылдашевым для Пермской епархии (*Белякова*. 2004).

Сокращенной является и Мясниковская редакция (старший список — РНБ. Q. II. 49, нач. XV в.). В ней очевидна тенденция к сокращению канонического материала и расширению юридического блока за счет по-

мещения законодательных текстов: полного списка «*Прохирона*», «*Эклоги*» и рус. юридических и канонических памятников. В редакцию также включены и статьи, известные в болг. и серб. традициях, но отсутствующие в Сербской редакции: это «*Заповедь о Законе церковном*» Иоанна Златоуста, «*О Богумиле попе*». Списки этой редакции относятся к 1-й четв. XV — нач. XVI в. Мясниковскую редакцию сопровождает сб. «*Зинар*» (*Псевдо-Зонара*).

Тенденция к расширению состава К. к. отразилась в Новгородско-Софийской (94 главы) и Чудовской (Кормчая в соединении с «*Мерилом праведным*», 110 глав) редакциях.

Новгородско-Софийская редакция Кормчей называется по наиболее раннему списку (РНБ. Соф. 1173, 50-е гг. XV в.), хотя в этом списке имеется запись о принадлежности ее *Кириллову Белозерскому в честь Успения Пресв. Богородицы мужскому мон-рю*. Шапов выявил ок. 30 списков данной редакции. Ко 2-й пол. XV в. относятся списки: из Вязниковского музея (№ 1953); РГБ. Рум. 231; Егор. 472. К кон. XV — нач. XVI в. — РГАДА. Ф. 191. № 577 и Ярославского музея № 78 (ЯИАМЗ. Инв. № 15494). К 1-й пол. XVI в. — ГИМ. Увар. 125 (558); Чуд 170; РНБ. Солов. 476/415; РГБ. Овчин. 151; Рогож. 257. В списке 1534 г. из *Дмитрия Прилуцкого в честь Всемилоственного Спаса, Происхождения честных древ Креста Господня мужского мон-ря* (РГБ. Рогож. 257) есть указание на то, что он скопирован «с правил с каменных больших» (т. е. Спасо-Каменного в честь Преображения Господня муж. мон-ря), текст (Овчин. 151) написан в Новгороде. В 60-х гг. XVI в. появился список, принадлежащий *Макариеву Унженскому во имя Св. Троицы монастырю* (ГА Костромской обл. Ф. Макариева-Унженского мон-ря. 1091). Переписывали данную редакцию и в XVII в. (НБ НАНУ. Собр. Киево-Софийского собора. 222/51, 1615 г.).

Оглавление редакции существует в 2 видах: в 70 и 94 главах. Особенность данной редакции — наличие новой вводной статьи, известной как «*Сказание о Сербской и Болгарской патриархиях*», др. особенность заключается в том, что составитель обращался вновь к Сербской редакции. Можно предположить, что он располагал также списком рус. извода, близким к Варсонофьевскому:

именно в состав этого списка входят статьи, отсутствующие в Новгородском: «*Поучение к попом за Кириллом*» и два Послания Владимирского епископа, а также ст. «*Сот медвеный*» и Устав Владимира.

Дополнительными статьями Новгородско-Софийской редакции являются чины принятия в Православие: «*Чин принятия от срацин*» (эта статья имеется в Сербской редакции), «*Чин аще кто в ереси был крещен*» (отсутствующая в Сербской редакции), к статьям Афанасия Александрийского добавлены статьи «*О различных образех спасения*» и «*Яко Бог живет в совершенном христианине*». Окончания списков Софийской редакции различны. Группу из 94 глав составляют статьи: «*Вопросы Феогноста, епископа Сарайского*», «*Вопрос о святых Божественных Агнцах*» (о совершении проскомидии в пост), «*А о вечерней пангии*», «*Вопрос о жене, родившей дитя*», поучение «*Яко да никто же извет творя иерею*» (истолкование литургии), из Жития св. Нифонта о кресте, Правило келейное, переданное ангелом Пахомием, Василия Великого «*Яко не достоин время о своем исправлении*», «*Слово Феодоритово «Какое подобает креститься»*», «*О святых пречистых иконах Германа патриарха*». Две из этих статей — из Жития Нифонта и «*Слово Феодоритово...*» впервые в рус. письменности затрагивают проблему перстосложения, ставшую предметом определений Стоглавного Собора. Данная редакция могла быть сделана Ростовским архиеп. *Феодосием (Бывальцевым)* (1454–1461), в посл. русским митрополитом (1461–1464), возможно с участием старцев Кириллова или Спасо-Каменного мон-ря. Вероятно также, что она могла быть создана в Новгороде по указанию архиеп. *Ионы* (1458–1470). Не исключено, что составителем «*Сказания о Сербской и Болгарской патриархиях*» был известный агиограф *Пахомий Логофет*, бывавший в эти годы в Кирилловом Белозерском мон-ре и в Новгороде. Одновременно и на тех же территориях распространяется Чудовская редакция, получившая название по списку ГИМ. Чуд. 167, датируемому 1499 г. В кон. XX в. был найден более ранний Пермский список, принадлежащий к этой же редакции (*Пихоя*. 1990). Новой находкой явилось открытие Латгальских листов



в собрании общины Резекне, датированных сер. XV в. (Н. А. Морозова) и содержащих фрагменты 110-й и 111-й глав данной редакции. Можно предположить, что эта редакция не была известна составителям Новгородско-Софийского извода. Возможно, что работа по составлению 2 редакций велась параллельно или что Чудовская первоначально распространилась не на территории Московской митрополии. Эта редакция имеет ряд общих глав с Мясниковской, в ней также были использованы статьи из «Мерила праведного». От Новгородско-Софийской редакции ее отличает как порядок расположения статей после основного собрания канонических постановлений, так и состав статей, хотя в основе этих 2 редакций лежит рус. извод с оглавлением, содержащим 70 глав. В Чудовскую редакцию вошли отсутствующие в Новгородско-Софийской редакции учительные главы: «52, 53. Правила митр. Максима», «63. Правило игуменам», «65. Поучение епископа к иереям»; монашеские главы: «68. Великого Пахомия ангелом преданный устав и чин мнишеский», «70. Мнишеского жития завет юным чернецом», «71. Завет чернецом святого Василия», «72. Вопросиша церковницы Феодора Сикеота» (статья из «Мерила праведного»), «74. Поучение ко всем христоролюбивым князем»; догматические: «75. Богословие о Троице», «76. Поучения церковная о святей вере святых отец», «78. Слово о Святей Троице святого Кесария, брата Господня», «79. О том, еже не преклоняти колена в неделю»; антилатинские: «80. Епистолия на римляны», «81. Поучение от семи Собор на латину», «82. Петра, Антиохийского патриарха, к епископу Римскому о опресноцех», «83. Иоанна, митрополита русского, об опресноцех»; антиеретические: «89. О мелхиседекианех», «О Богомиле попе»; главы, которые условно можно назвать юридическими: «90. Устав Великого князя Владимира», «Правило святых отец 165» и др. статьи в защиту церковного имущества, «Правило о церковных людех и о десятиных», «О церковных судех». Кроме того, появились небольшие статьи: «92. О кресте, иже на земле или на льду», «93. О кресте Христове». Антиеретический раздел значительно увеличился статьями: «96. Святых отец о пасхи жидом», «97. О ереси арменстеи», «98. Чин, бываемый над

обращающимися от срацин», «99. Чин, бываемый... от жидов».

Из «Мерила праведного» перешли в сокращенном виде начальная и ряд обличительных статей, сгруппированных в 2 блока; один блок: «Слово да не обидят сильные меньших»; «Слово о вдовах и сиротах»; Слово «О властелех»; «Слово еже судити право»; Слово Иоанна Златоуста «о смиряющихся» и др. блок: «Слово Сирахово на немилостивые цари и князи»; «Слово о гордости»; «Слово о судиях и о властелех, емлющих мзду и неправду судящих»; «Слово Аввакума пророка на обидящие и насильствующие». К этому блоку вновь было присоединено апокрифическое «Слово 165 отец». В состав данной редакции вошли «Прохирон», «Эклога» и «Сокращенная Эклога», а также без отдельного заглавия послание К-польского патриарха *Германа II* 1228 г.

Вопрос о времени и месте создания Чудовской редакции остается открытым. М. В. Корогодина предполагает, что редакция была создана в XIII в. Пермский список был у *Прохора*, еп. Сарайского (1471–1492). Возможно, она была создана в Твери (это кажется тем более вероятным в связи с использованием статей «Мерила праведного») или в западнорус. землях, и в таком случае тверской мон. *Спиридон (Савва)*, ставший Киевским митрополитом в 1475/77 г. и оказавшийся в заключении в *Ферапонтовом Белозерском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре*, мог способствовать ее распространению. Появление Чудовской редакции в Москве связано с митр. *Симоном* (1495–1511), бывш. игум. Троице-Сергиева монастыря (см. *Троице-Сергиева лавра*).

В этот же период в *Западнорусской*, или Киевской, *митрополии* создается систематическая редакция с расположением правил в порядке 14 титулов («редакция особого состава», или *Западнорусская редакция*), а также редакция с расширением блока антилат. и рус. статей (Лукашевическая). И в Чудовской, и в Лукашевической редакциях последний по времени памятник русского происхождения — Правила митр. Максима.

Редакция *Западнорусской митрополии* известна в списках с 70–80-х гг. XV в. (Kraków. Biblioteka Jagiellońska. Акс. 34/1952) и, как предполагает Мошкова, связана с

деятельностью митр. Киевского *Григория* Болгарина (1458–1472). Типологически она сходна с Мазуринской редакцией: правила расположены в порядке 14 титулов, но без сокращений. После правил идут главы Сербской редакции 44–64, 22–25, 28–30, 2–4. В конце Кормчей были помещены дополнительные статьи, поучения к священникам. Список этой редакции РГБ. Егор. 245 с упоминанием о смерти митр. Киевского *Герасима* (1435) дает возможность предполагать и более раннее происхождение данного извода.

По тематическому принципу была составлена и Кормчая *Вассиана (Патрикеева)* 1-й трети XVI в. Корогодина выделила 8 списков этой К. к., которые отличаются между собой по составу (наиболее полный и поздний — в собрании Владимиро-Суздальского музея-заповедника). Правила расположены в ней в соответствии с Указателем 14 титулов, хотя и с рядом отступлений. Кроме того, Вассиан внес в К. к. свой трактат «Собрание некоего старца», в котором обличал современную ему монашескую жизнь.

Согласно Указателю 14 титулов расположены и правила в К. к. *Нифонта (Кормилицына)*, игум. *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря* (РГБ. Егор. 156, 30-е г. XVI в.), не одобренные митрополитами *Даниилом* и *Макарием*.

Наиболее новаторской явилась работа митр. Даниила по составлению Сводной Кормчей, которая была использована в суде над прп. *Максимом Греком* 1531 г. (РГБ. Унд. 27, 30-е г. XVI в.). В этой работе правила были собраны в разных редакциях и к ним были добавлены выписки из разных источников: имп. постановлений, житий святых, поучений. Составитель во многом руководствовался «Пандектами» *Никона Черногорца*.

Главы из рус. редакций К. к. широко использовались в постановлении *Стоглавого Собора* 1551 г. (см. «Стоглав») и церковного Собора 1620 г.

В XVI в. появились и другие типы К. к., построенные по принципу объединения разных редакций: *Никифоровская* (РГБ. Муз. 6379), *Погодинская*, *Толстовская*. К объединенному типу относится К. к., также созданная митр. *Даниилом*, в которой к Сербской редакции были добав-





лены тексты из Русской редакции, статьи из Студийского устава и «Алфавитной синтагмы» Матфея Властаря или собрания Иоанна Зонары при требниках (известно 5 списков, относящихся ко 2-й пол. XVI в.). Объединение Новгородско-Софийской и Чудовской редакций было сделано в Годуновской редакции (известны 2 списка, один был вложен Годуновым в Московский Успенский собор). На основании Даниловской редакции была сделана не позднее 1-й четв. XVII в. Кирилло-Белозерская редакция, представляющая собой сокращенный свод правил, пополненный статьями на актуальные темы, в т. ч. из «Стоглава». В XVII в. в сборниках К. к. может объединяться и с «Алфавитной синтагмой» Матфея Властаря, Псевдо-Зонарой и Номоканон (РГБ. Рум. 238). В 1604 г. в Люблине свящ. Василий пополнил К. к. Русской редакции по парижскому изданию Номоканона 1531 г.

В 1649 г. было начато издание К. к. на Московском *Печатном дворе*, завершённое в июне 1653 г. Это издание было выпущено в переломный момент рус. истории, что отразилось в изменении замысла и задержке его тиража. Частично сохранилась рукопись, с которой делался набор, — РГИА. Ф. 834. Оп. 4. № 548. В основу издания была положена Кормчая Даниловской редакции (ГИМ. Воскр. 28), дополнительные статьи вносились из других источников, как рукописных (из Годуновской Кормчей гл. 46, 50, 52, 7–9, 56, 57, 60, «Пандектов» и «Тактикона» Никола Черногольца гл. 71), так и печатных (из Требника митр. Киевского Петра (Могилы) гл. 51, из «Книги о священстве» Иоанна Златоуста гл. 36). Гл. 51 «О тайне супружества» содержала требование о наличии согласия жениха и невесты на вступление в брак, что было новшеством для рус. традиции. По распоряжению патриарха *Никона* было вставлено «Сказание об учреждении Патриаршества в России», были включены «Константинов дар» («Грамота папы Сильвестра») и «Повесть об отпадении латын». Было убрано предисловие, взятое из Кормчей Василия из Люблина, также не вошли памятники русского происхождения (кроме произведений свт. Кирилла Туровского, без имени автора), но были широко представлены законодательные памятники визант. им-

ператоров. В работе над изданием К. к. принимали участие справщики архим. Сильвестр, Захарий Афанасьев, Шестак Мартемьянов, старец Савватий, Захарий Новиков, старец Матфей, на начальном этапе также *И. Геронов*, а на заключительном — *Евфимий Чудовский*.

К. к. была выпущена тиражом 1200 экз., сохранились листы ее продаж. Издание сделало доступными каноны священникам, оно поступало в виде вкладов в городские соборы. Экземпляры были отправлены на Украину и в мон-ри Балкан; особое значение имела печатная К. к. для сербов. На ее основе в кон. XVII в. для нужд серб. церковной орг-ции были составлены 2 канонико-юридические компиляции. В Австро-Венгрии она была признана в качестве законодательства Сербской Православной Церкви.

Широко использовали печатную К. к. старообрядцы в полемике против реформ патриарха Никона и для организации церковной жизни своих общин. К. к. имеется в составе большинства старообрядческих собраний.

Печатная К. к. широко использовалась в законодательстве XVII в. (Новоуказанные статьи), в постановлениях патриархов, в деятельности церковных судов, в первую очередь по бракоразводным и наследственным делам, а также дисциплинарным, касавшимся духовенства.

После издания К. к. Евфимий Чудовский сделал новый перевод церковных канонов, значительно расширив состав правил. Им были переведены Номоканон Феодора Вальсамона, толкования Вальсамона, Иоанна Зонары и Аристина. Переводы Евфимия в литературе также получили название Кормчей (Розенкамф, Т. А. Исаченко, О. Б. Страхова), что не вполне оправдано. Розенкамф и археограф-любитель И. П. Лаптев (изучавший К. к. и после кончины своего соавтора) к 1827 г. составили «Сравнительную Кормчую книгу» (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1, № 1682), до наст. времени не изданную и по существу не исследованную.

Печатная К. к. была переиздана старообрядцами в Варшаве в 1785 г. с первым предисловием и «Сказанием об учреждении Патриаршества в России». В 1787 г. ее издал *Святейший Правительствующий Синод* в 2 томах с пропуском гл. 47 (переизд. в 1804, 1810, 1816, 1827, 1834).

В 1889 г. Синод издал К. к. для единомысленцев, а в 1914–1915 гг. по сохранившемуся, непеределанному экземпляру старообрядцы в приложении к ж. «Церковь» (К. к. «с оригинала патриарха Иосифа»).

К. к. широко использовалась в церковных судах, в постановлениях Синода. Главы из нее по вопросам о браке были включены в «Свод законов Российской империи». Издание «Книги правил» в 1839 г. не означало отказа от применения К. к., содержащиеся в ней нормы брачного права использовались вплоть до *Поместного Собора 1917–1918 гг.*, на котором был поставлен вопрос о значении К. к. для практической деятельности духовенства.

Изд.: *Бенешевич В. Н.* Древнеслав. Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906–1907. Т. 1. 3 вып.; София, 1987. Т. 2 / Подгот. изд.: Ю. К. Бегунов, И. С. Чичуров, Я. Н. Шапов; Кормчая: Напечатана с оригинала патр. Иосифа. М., 1912–1913. 2 ч.; ММФН. Вгпо, 1971. Т. 4. С. 205–363; Прага, 2001<sup>2</sup>; Законоправило, или Номоканон Светога Саве: Иловички препис 1262. година: Фототипија / Приред.: М. Петровић. Горњи Милановац, 1991; Мазуринская Кормчая: Памятник межслав. культурных связей XIV–XVI вв. / Подгот. изд.: Е. В. Белякова и др. М., 2002; Законоправило светога Саве / Приред.: М. Петровић, Л. Штавланин-Ђорђевић. Београд, 2005. Т. 1; Иловички препис Номоканона или Законоправила св. Саве, 1262–2012: Спомен-свеска. Никшић, 2012; Сарајевски препис Законоправила светога Саве из XIV в.: Фототипија / Приред.: С. Степановић, јером. Серафим (Глиган). [Добрун], 2013.

Лит.: *Розенкамф Г. А.* Обзорение Кормчей книги в ист. виде. СПб., 1839<sup>2</sup>; *Калачов Н. В.* О значении Кормчей в системе древнего рус. права. М., 1850; *Павлов А. С.* О Кормчей князя-инока Вассиана Патрикеева // УЗ Имп. Каз. ун-та по отд. ист.-филол. и полит.-юр. наук. 1864. Вып. 2. С. 489–498; *он же.* Заметка о Кормчей люблинского свящ. Василия, писанной в 1604 г. // ПРСЗГ. 1885. Вып. 8. С. 217–228; *он же.* 50-я гл. Кормчей книги как ист. и практ. источник рус. брачного права. М., 1887; *он же.* Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру // ВВ. 1896. Т. 3. Вып. 1. С. 18–88; *Срезневский И. И.* Обзорение древних рус. списков Кормчей книги. СПб., 1897; *Бенешевич В. Н.* Канонический сб. XIV титулов со 2-й четв. VII в. до 883 г. СПб., 1905; *он же.* Синагога в 50 титулов и другие юрид. сборники Иоанна Схоластика: К древнейшей истории источников права греко-вост. Церкви. СПб., 1914; *Соболевский А. И.* Из переводческой деятельности св. Саввы Сербского // *Он же.* Мат-лы и исслед. в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 178–185. (СБОРЯС; Т. 88. № 3); *Петровский Н. М.* Из истории вопроса о составе Кормчей книги // ЖМНП. Н. с. 1914. Ч. 54. № 12. С. 173–239; *Правда Русская / Подгот. к печ.: В. П. Любимов и др. М.; Л., 1940–1947. Т. 1–2; Тихомиров М. Н.* Исследование о Рус. Правде. М.; Л., 1941; *Троицки С.* Како треба издати Светосавску Крмчију: (Номоканон са тумачењима). Београд, 1952. (ССКА; 102); *Ђућек Ј.*



Kormčaja Kniga: Studies on the Chief Code of Russian Canon Law. R., 1964. (ОСА; 168); *Казакова Н. А.* К изучению Кормчей Вассиана Патрикеева // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 345–349; *Щапов Я. Н.* Визант. и южнослав. правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978; *он же.* «Номоканон» Мефодия в Великой Моравии и на Руси // Великая Моравия: Ее ист. и культурное значение. М., 1985. С. 238–252; *он же.* Рус. Номоканон: Сочетание общехрист. и местных церк.-канонич. традиций // *Diritto e religione da Roma a Constantinopoli a Mosca*. R., 1991. P. 153–162; *он же.* Визант. «Эклога законов» в русской письменной традиции. СПб., 2011; *Богданович Д.* Крмчија св. Саве // Сава Немањић — Св. Сава: Историја и предање. Београд, 1979. С. 91–99; *Церних Л.* Нека запажања о писарима Иловичке крмчије // АрхПр. 1981. Књ. 3. С. 49–54; *Райнхарт Й.* Восточнослав. влияние в древнесерб. Кормчей. W., 1983; *он же.* Лексички слојеви у Светосавској Крмчији // Научни састанак слаviste у Вукове дане. Београд, 1985. Кн. 14/1. С. 67–78; *Белякова Е. В.* Источники кормчей Ивана Волка Курицына // Древнерус. лит-ра: Источниковедение. Л., 1984. С. 75–83; *она же.* Обоснование автокефалии на страницах рус. Кормчих // Церковь в истории России. М., 2000. Сб. 4. С. 139–161; *она же.* Мазуринская редакция Кормчей и ее место в визант.-слав. канонич. традиции // РИХВ. 2004. Вып. 2/3. С. 19–34; *она же.* К вопросу о первом издании Кормчей Книги // ВЦИ. 2006. № 1. С. 131–150; *она же.* Источники печатной Кормчей // Там же. 2008. Вып. 3(11). С. 99–115; *она же.* О происхождении Ярославского списка Кормчей книги: Состав новгородско-софийской редакции Кормчих книг // Ярославский список Правды Русской: Законодательство Ярослава Мудрого / Сост.: Н. А. Грязнова, Д. К. Морозов. Ярославль; Рыбинск, 2010. С. 23–50; *она же.* Тема учреждения патриаршества в рус. Кормчих // История: Дар и долг: Юбил. сб. в честь А. В. Назаренко. М.; СПб., 2010. С. 25–34; *она же.* Вводная статья печатной Кормчей как памятник церк. историографии // «Свое» и «чужое» в культуре. Барнаул; Рубцовск, 2011. С. 391–406; *она же.* Издание Кормчей Книги и проблема смены культурной ориентации // Рос. история. 2011. № 4. С. 103–113; *она же.* Издание Печатной Кормчей и византизм в рус. государственности // ВМУ: Ист. 2012. № 5. С. 34–50; *она же.* «Той же Василий Иоанну», или Сколько существует слав. редакций 133-й новеллы Юстиниана // Религии мира: История и современность, 2006–2010. М.; СПб., 2012. С. 76–89; *она же.* Влияние визант. законодательства о еретиках на рус. средневек. правовую традицию // Древнее право = *Ius antiquum*. 2013. № 1(26). С. 108–125; *она же.* Обзор истории изучения Печатной Кормчей // Рус. ист. сб. М., 2013. Вып. 6. С. 72–96; *Constantinescu R.* *Vechiul drept românesc scris: Repertoriul izvoarelor 1340–1640*. Bucur., 1984; *Плугузов А. И.* Противостояние митрополичьей и Вассиановой Кормчих накануне судебных заседаний 1531 г. // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1985. С. 23–53; *он же.* Polemica в Рус. Церкви 1-й трети XVI ст. М., 2002. С. 141–178; *Лисовая Т. А.* Лексика Кормчих книг 2-й пол. XVII в.: АКД. М., 1986; *она же (Исаченко-Лисовая Т. А.).* Перевод и толкование в «еллинословенской» школе Евфи-

мия Чудовского: (На мат-ле «Кормчей» 5-й ред.) // ГДРЛ. 1989. Сб. 2. С. 192–205; *Демкова Н. С., Якунина С. А.* Кормчая XV в. из собр. Пермского пед. ин-та // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 330–337; *Петровић М. М.* О Законоправилу или Номоканону св. Саве. Београд, 1990; *Пихоя Р. Г.* Пермская Кормчая: О предистории появления Чудовской Кормчей 1499 г. // Обществ. сознание, книжность, лит-ра периода феодализма. Новосиб., 1990. С. 171–175; *Bibliographie zur Rezeption des byzantinischen Rechts im alten Russland: Sowie zur Geschichte des armenischen und georgischen Rechts / Zsstellung: L. Burgmann, H. Kaufhold.* Fr. / М., 1992; *Андропова М. В.* К истории Кормчей в соединении с Мерилом праведным в XV в.: (Погодинская ред.) // *Byzantinorussica*. М., 1994. № 1. С. 98–113; *Добрев И.* Номоканон // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 825–833; *Burgmann L.* *Der Codex Vaticanus graecus 1167 und der serbische Nomocanon* // ЗРВИ. 1995. Кн. 34. С. 91–106; *idem.* *Das byzantinische Recht und seine Einwirkung auf die Rechtsvorstellung der Nachbarvölker* // *Byzanz und seine Nachbarn*. Münch., 1996. S. 277–295; *Зимин А. А.* Правда Русская. М., 1999; *Штавьанин-Борђевић Љ.* О сложеници Законоправило // АрхПр. 1998. Кн. 20. С. 251–258; *Андрюшайтите Ю. В. И. П. Лаптев:* У истоков отечественного филиграноведения. М., 2000. С. 192–193, 215–238; Кат. славяно-рус. рукописных книг XVI в., хранящихся в РГАДА / Ред.: Л. В. Мошкова. М., 2005. Вып. 1. С. 380–441, 455–470; *Никодим (Милаш), еп.* Дела. Београд; Шибеник, 2005. Кн. 7. С. 477–510, 387–476; *Максимович К. А.* Древнерус. Ефремовская Кормчая XII в.: Локализация перевода в связи с историей текста // Лингвист. источниковедение и история рус. яз., 2004–2005. М., 2006. С. 102–113; *он же.* Древнейший слав. «Номоканон» Мефодия: История и перспективы изучения // ЕЖБК. 2007. Т. 1. С. 157–166; *он же.* Церковно-юридические сборники Синтагма XIV титулов и Номоканон XIV титулов в визант. и слав. традиции // *Θεοβουλος: Сб. ст. памяти И. С. Чичурова*. М., 2012. С. 202–214; *Уханова Е. В.* Фрагменты древнейшего слав. списка Кормчей посл. четв. XI – нач. XII в. // Очерки феод. России. М.; СПб., 2007. Вып. 11. С. 111–131; *Цибранска М.* Правилата на апостолисте Петър и Павел в Устюжката Кормчая от XIII–XIV в. // Старобългаристика. София, 2007. Т. 27. № 1. С. 37–52; *Милов Л. В.* Исследования по истории памятников средневек. права. М., 2009; Визант. синтагма 14 титулов без толкований в древнеболг. пер.: Слав.-греч., греч.-слав. и обратный (слав.) словоуказ. / Сост.: К. А. Максимович. Фг. / М., 2010. 2 т.; *Корогодина М. В.* О редакции Кормчей книги из Кирилло-Белозерского мон-ря // Каптеревские чт. М., 2010. Вып. 8. С. 23–34; *она же.* Исправление Кормчих книг в XVI в.: По мат-лам Чудовской ред. // Очерки феод. России. М.; СПб., 2010. Т. 14. С. 263–296; *она же.* Церк. управление в Пскове и канонические сборники XV в. // Псков–Москва: 500 лет в едином гос.-ве. Псков, 2011. С. 255–273; *она же.* Спорные вопросы в изучении Лукашевичской редакции Кормчей книги // Религии мира: История и современность, 2006–2010. М.; СПб., 2012. С. 125–132; *Пичхадзе А. А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси: Лингвист. аспект. М., 2011; *Калянов А.* Славянската православна цивилизация. Вел. Търново, 2012. Т. 2: Пре-

славският номоканон; *Мошкова Л. В.* Апостольские правила в Кормчей Русской ред.: Принципы соединения текста // Религии мира: История и современность, 2006–2010. М.; СПб., 2012. С. 44–75; *Опарина Т. А.* Украинский источник предисловия первопечатной Кормчей // Там же. С. 133–161; *Севастьянова С. К.* Печатная Кормчая книга в посланиях патр. Никона к современникам // Там же. С. 162–186; *Турилов А. А.* О датировке и происхождении двух серб. пергаменных списков Святогавской Кормчей // Слав. альманах, 2012. М., 2013. С. 43–62.

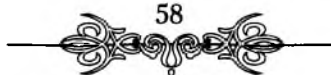
*Е. В. Белякова, А. А. Турилов*

**КОРНЕЛИЙ** [Корнилий; лат. Cornelius] († 253), св. (пам. зап. 14 (16) сент.), еп. (папа) Римский (с марта 251). Важнейший источник сведений о К. — послания смчч.



*Св. Корнелий.*  
Ок. 1500 г. Худож. Я. Бегерт  
(Музей искусства и истории культуры  
в Дортмунде)

*Киприана*, еп. Карфагенского (248/9–258), в числе которых сохранились письма К. (*Cypr. Carth.* Ep. 49–50), его противника *Новациана*, клириков и исповедников Римской Церкви (*Ibid.* 8, 23, 30–31, 36, 53, 77, 79). В письмах Киприана и его корреспондентов содержится подробная информация об избрании К. на Папский престол и о связанной с этим событием схизме (см. *Новациане*), но хронология писем и событий, о которых в них говорится, вызывает дискуссии (о датировке писем Киприана согласно Г. У. Кларку см.: *Sancti Cypriani episcopi Opera*. 1999. Pars 3/3. P. 691–709. (CCSL; 3D)). *Евсевий* Кесарийский упоминает о неск. письмах К., адресованных Антиохийскому еп. *Фабвию* († 252/3), и приводит выдержки из одного послания (*Euseb. Hist. eccl.* VI 43). Краткие жизнеописания К. содержатся в памятниках папской



историографии — в Каталоге Либерия, включенном в состав т. н. Хронографии 354 г. (MGH. AA. T. 9. P. 75), и в *Liber Pontificalis* (1-я пол. VI в.).

О К. упоминали церковные историки и полемисты, к-рые обращались к теме новацианского раскола. Так, Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» описывал эти события на основании посланий К. и *Дионисия Великого*, еп. Александрии, а св. Пациан, еп. Барциноны (ныне Барселона, Испания) (2-я пол. IV в.), в полемике с новацианином Симпронианом опирался гл. обр. на сочинения Киприана Карфагенского. Свидетельства более поздних авторов, напр. *Феодорита Кирского* в «Кратком обзоре еретических басен» (*Theodoret. Haer. fab. III 5 // PG. 83. Col. 405–408*), *Сократа Схоластика* в «Церковной истории» (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 28*) и свт. *Евлогия I*, правосл. патриарха Александрии (580–607/8), в соч. «Против новациан» (CPG, N 6976), не всегда достоверны.

В средние века К. приписывали подложные сочинения. Так, среди *Лжеисидоровых декреталий* сохранилось окружное послание К. о перенесении мощей апостолов Петра и Павла и о схизматиках и послание еп. Руфу (Рустуку) о поведении клириков (*Decretales. 1863*). По-видимому, в XI в. было составлено подложное послание К. Киприану, еп. Карфагенскому, о крещении еретиков (CPL, N 63; см.: *Petitmengin. 1974*).

О происхождении К. сведений нет. В *Liber Pontificalis* говорится, что он был сыном римлянина Кастина, но этой информации вряд ли можно доверять. По свидетельству Киприана, К. последовательно прошел церковные чины, начиная с низших, и «поднялся к высочайшей вершине священства по ступеням всех церковных служений» (*per omnia ecclesiastica officia promotus... ad sacerdotii sublimi fastigium ascendit — Cyr. Carth. Ep. 55. 8. 2*). Т. о., К. посвятил большую часть жизни служению Церкви в составе рим. клира.

К. был избран на Римскую кафедру во время гонения на христиан при имп. Деции (249–251). В условиях внутренней нестабильности и военных действий против германцев и персов Деций попытался установить «мир богов» (*pacem deorum*),

чтобы упрочить положение империи, «спасти природу и общество от метафизического хаоса и вернуть в мир божественный и рациональный порядок вещей» ради наступления эпохи мира и процветания (*saeculum novum — Brent. 2010. P. 6–7*). В соответствии с эдиктом, изданным осенью 249 г., все жители Римской империи независимо от пола и возраста (исключение сделали только для иудеев) должны были исполнить «патриотический долг», присоединившись к императору в молитве богам. Им следовало совершить жертвоприношение в присутствии специальной комиссии, состоявшей из местных магистратов и влиятельных граждан. По-видимому, закон Деция не был направлен против христиан, но он привел к 1-му крупномасштабному гонению на них в Римской империи, т. к. христиане не могли совершить предписанный обряд, не став отступниками от веры (см.: *Frend. 1965. P. 389–439; Pohl-sander. 1986; Selinger. 1994; Rives. 1999; Brent. 2010*).

В начале гонения, не позднее дек. 249 г., в Риме были арестованы некоторые христиане, в т. ч. пресвитеры Моисей и Максим, диаконы Никострат и Руфин и др. (о датировке этого события см.: *Duval. 2000*). По-видимому, среди задержанных был еп. (папа) *Фабиан*, скончавшийся в янв. 250 г. Впосл., обращаясь к римскому клиру, Киприан Карфагенский писал о «его славной кончине» (*glorioso eius exitu*) и о том, что твердая вера епископа подала римским христианам пример для подражания (*Cypr. Carth. Ep. 9. 1*). О причине смерти Фабиана точных сведений нет: в более поздних источниках он назван мучеником, а в Каталоге Либерия говорится, что епископ «пострадал» (*passus est*; см.: *The Letters. 1984–1989. Vol. 1. P. 221–222*). Скорее всего Фабиан умер в заключении (*Dunn. 2005. P. 63*). В условиях гонения христиане не имели возможности избрать нового епископа, поэтому Римской Церковью управляли пресвитеры и диаконы (*Cypr. Carth. Ep. 55. 5. 1*). Многие христиане, в т. ч. африканцы, скрывались в столице, пытаясь смешаться с толпой и избежать внимания властей (*Ibid. 8. 2. 2; 21. 4. 1; 30. 8. 1*). Хотя власти, по-видимому, не стремились разыскать христиан, уклонившихся от жертвоприношения, они следили за «видными лицами» (*in-*

*signes personae*), т. е. руководителями общин (*Ibid. 8. 1. 1*). К весне 251 г., когда жертвоприношения в основном завершились, власти стали уделять христианам меньше внимания. После Пасхи (23 марта) еп. Киприан, находившийся в укрытии с нач. 250 г., вернулся в Карфаген. Вероятно, примерно в это же время рим. исповедников выпустили из заключения, т. к. летом 251 г., по словам К., они уже были на свободе (*Ibid. 49*). Только один из исповедников не дождал до освобождения: в нояб. 250 г. после 11-месячного заключения в тюрьме умер пресв. Моисей (*Ibid. 55. 5; Euseb. Hist. eccl. VI 43. 20*; см.: *Amore. 2013. P. 314–315*).

Следствием гонения Деция стали разногласия среди христиан по поводу «отпавших» (падших — *lapsi*), т. е. тех христиан, которые выполнили требование властей и совершили жертвоприношение. Проблема усугублялась тем, что «отпавшие» составляли большинство христиан (*Cypr. Carth. De lapsis. 7*); среди них выделялись принесшие жертву (*sacrificati*), воскурившие благовоения (*thurificati*) и незаконно купившие необходимую справку (*libellatici*). Возникали вопросы, связанные с тем, как следовало относиться к разным категориям «отпавших»: были ли они сознательными отступниками от Христа или жертвами человеческой слабости; можно ли было принимать «отпавших» в Церковь и каким образом следовало это делать; кто обладал правом решать подобные вопросы; нужно ли было устанавливать единые для всех христ. общин правила и т. п. Еще до окончания гонения сложились предпосылки конфликта между сторонниками и противниками примирения «отпавших», т. е. принятия их в Церковь, а также споров о полномочиях клириков и исповедников, претерпевших тюремное заключение за исповедание Христа. Существовало представление, что исповедники, не имевшие священного сана, благодаря своему подвигу получали «сакраментальную» власть и могли самостоятельно решать вопросы, связанные с принятием «отпавших» (*Brent A. Cyprian and the Question of «ordinatio per confessionem» // StPatr. 2001. Vol. 36. P. 323–337; Burns. 2002. P. 30–34*). Однако многие клирики, в т. ч. еп. Киприан Карфагенский, отказывали исповедникам в этом



праве и настаивали на том, что принятие «отпавших» находилось в ведении духовенства (по мнению Киприана, такое право имел только епископ, хотя нек-рые пресвитеры настаивали на том, что могут самостоятельно решать эти вопросы). По отношению к принятию «отпавших» оформились 2 радикальные позиции: ригористы не допускали «отпавших» к покаянию, хотя иногда разрешали принимать их в Церковь на смертном одре, а лаксисты требовали безусловного прощения отступников (Ibid. P. 25–29). Среди сторонников жесткого отношения к «отпавшим» был еп. Киприан, но летом 250 г. под влиянием рим. клириков он согласился, что отступников нужно было призывать к покаянию, а находившихся при смерти — принимать в Церковь (*Cypr. Carth.* Ep. 8. 2–3; 20. 3). Моисей, Максим и др. рим. исповедники одобрили решение Киприана принимать лишь тех «отпавших», которые выражали готовность принести покаяние и подчинялись распоряжениям церковных властей (Ibid. 31. 6. 2–7. 2). Рим. клирики считали, что умеренная позиция в этом вопросе (*temperamenti moderamen*) была наилучшим выходом из положения до избрания Римского епископа (Ibid. 30. 8).

Когда гонение почти прекратилось, а исповедники получили свободу, на Римскую епископскую кафедру был избран К. Это событие чаще датируют мартом 251 г. (по мнению Э. Каспара, избрание состоялось в апр. 251 — *Caspar.* 1930. S. 66). В избрании К. участвовали духовенство, миряне и прибывшие в Рим епископы. По словам Киприана Карфагенского, К. был избран по рекомендации большинства клириков (*de clericorum raene omnium testimonio*) голосованием мирян (*de plebis... suffragio*) при участии епископов (*de sacerdotum... collegio*). Нового папу рукоположили «многие наши коллеги, находившиеся тогда в Риме», после чего они известили об этом епископов др. городов, в т. ч. Киприана (*Cypr. Carth.* Ep. 55. 8. 4). В рукоположении участвовали 16 епископов (Ibid. 55. 24. 2; *Pacian.* Ep. 2. 6). Восхваляя К., Киприан утверждал, что он не стремился к епископскому сану и был избран «на место Фабиана, то есть на место [апостола] Петра» вопреки своей воле. В согласии К. занять



Св. Корнелий.  
Витраж из аббатства Мариавальд.  
Ок. 1520 г.  
(Музей Виктории и Альберта, Лондон)

Римскую кафедру Киприан Карфагенский усматривал свидетельство его мужества, т. к. «злой тиран [Деций] грозил Божиим епископам всеми возможными и невозможными карами». Император якобы воспринял известие о новом Римском епископе так, словно это было донесение о мятеже узурпатора (*Cypr. Carth.* Ep. 55. 9. 1). Согласно Киприану, епископ отказался подчиниться «свирепым эдиктам» Деция, поэтому рим. власти угрожали ему мучительной смертью. Однако в июне 251 г. император погиб в сражении с готами; после этого К. получил возможность беспрепятственно управлять Церковью.

Избрание К. вызвало недовольство рим. исповедников и некоторых христиан, отказавшихся признать его законным епископом. Мотивы, к-рыми они руководствовались, не вполне ясны. По-видимому, первоначально противники К. высказывали претензии к обстоятельствам избрания, т. к. Киприан Карфагенский, опровергая их заявления, утверждал, что избрание было совершено подобающим образом (ср.: Ibid. 44. 3. 2; 55. 8. 4). Впосл. К. обвиняли в том, что во время гонения он купил справку о жертвоприношении, состоял в общении с «отпавшими» епископами и принимал в Церковь всех отступников, к-рые его об этом просили, в т. ч. некоего еп. Трофима (по словам Киприана, Трофим был принят как мирянин — Ibid. 55. 10–11; ср.: Ibid. 54. 3). Противники К. избрали на Римскую кафедру пресв. Новациана, известного богослова и церковного писателя (*Euseb. Hist. eccl. VI 43. 8*; ср.: *Hieron. De vir. illustr. 70*). Новациан, руко-

положенный во пресвитера еп. Фабианом (*Euseb. Hist. eccl. VI 43. 17*), скорее всего возглавлял духовенство после гибели епископа, т. к. именно он был автором посланий Киприану Карфагенскому и африкан. клирикам, составленных от имени рим. пресвитеров и диаконов. Во время вдовства Римской кафедры он занимал умеренную позицию по отношению к «отпавшим», но после избрания епископа обвинил его в потворстве отступникам и осквернении Церкви (см.: *Burns.* 2002. P. 52–56, 64–67, 73–76). В послании Фабию Антиохийскому К. обвинял Новациана во властолюбии и в стремлении любой ценой занять епископскую кафедру. По его словам, Новациан вызвал в Рим 3 италийских епископов, «людей необразованных и простодушных», и уговорил их возвести его в епископский сан (*Euseb. Hist. eccl. VI 43. 8–9*). В более поздних источниках приведены сведения о рукоположении Новациана, достоверность которых вызывает сомнения. Так, согласно Катогу Либерия, после кончины в тюрьме пресв. Моисея (нояб. 250) из Африки в Рим прибыл схизматик пресв. *Новат*, к-рый убедил Новациана и нек-рых исповедников отделиться от Церкви (MGH. AA. T. 9. P. 75; ср.: *Hieron. De vir. illustr. 70*). Свт. Евлогий Александрийский привел др. сведения о схизме Новациана (греч. авторы называли его Новатом или Наватом), основанные на неверном толковании источников. По словам свт. Евлогия, К. назначил Новациана архидиаконом Римской Церкви и т. о. сделал его своим вероятным преемником. Впоследствии епископ, осознав властолюбие Новациана и его стремление к «новшествам», рукоположил его во пресвитера, что, по рим. обычаю, якобы лишало того права быть избранным на кафедру. Разочарованный Новациан обвинил К. в том, что он принимал покаяние «отпавших» и допускал их к причастию, и ушел в раскол. Свт. Евлогий назвал также имена епископов, рукоположивших Новациана, — Марцелл и Александр из Аквилеи и Агамемнон Тиберийский (?) (*Phot. Bibl. 182 // PG. 103. Col. 531–536; Ibid. 280 // PG. 104. Col. 353–354*).

Вопросы, связанные с отношением к «отпавшим», вызвали разногласия среди христиан не только в Риме, но и в Африке, в Галлии и на

Востоке. В этих условиях приобрели особое значение контакты между К. и еп. Киприаном, фактическим главой Африканской Церкви, к-рый также столкнулся с неповиновением части духовенства. Еще до возвращения Киприана в Карфаген, весной 251 г. началась распря между сторонниками епископа и лаксистами во главе с диак. Фелициссимом (к нему примкнули 5 карфагенских пресвитеров и часть исповедников). Не сумев достичь примирения с еп. Киприаном, лаксист пресв. Новат отправился в Рим и принял участие в епископском рукоположении ригориста Новациана (*Cypr. Carth.* Ep. 52. 2. 1–3; см.: *The Letters.* 1984–1989. Vol. 3. P. 291). Вскоре после того как в Карфагене было получено известие о рукоположении К., в город прибыли посланники Новациана, к-рые обвинили К. в потворстве отступникам и осквернении чистоты Церкви (*Cypr. Carth.* Ep. 44. 1. 1). Не имея достоверных сведений о событиях в Риме и сомневаясь в легитимности К. и Новациана, еп. Киприан направил в столицу епископов Кальдония и Фортуната с поручением выяснить обстановку (*Ibid.* 44. 1. 2; 45. 4. 2). Вскоре из Рима прибыли епископы Помпей и Стефан, к-рые убедили Киприана признать легитимность К. (*Ibid.* 44. 1. 3; 45. 1. 2). Поскольку К. был возмущен тем, что африкан. епископы медлили с его признанием, Киприан был вынужден прибегнуть к оправданиям: по его словам, деятельность схизматиков различного толка, «стремившихся разорвать и растерзать единое тело Вселенской Церкви», побудила его с осторожностью отнестись к сведениям об избрании Римского епископа (*Ibid.* Ep. 44–45). Однако вскоре произошел неприятный для К. инцидент: клирики из г. Гадрумет (ныне Сус, Тунис), получив известие о рукоположении Римского епископа, направили ему письмо с поздравлениями. Во время посещения Гадрумета еп. Киприан сделал клирикам выговор за то, что они признали К. до получения дополнительной информации из Рима, поэтому клирики направили в столицу 2-е письмо, адресованное пресвитерам и диаконам (т. о., они аннулировали признание К.). Это письмо, полученное в Риме после того, как Киприан Карфагенский заявил о легитимности К., было воспринято с негодованием. Ки-

приану пришлось снова извиняться перед Римским епископом: он объяснил, что произошло недоразумение, вызванное беспокойной обстановкой в Церкви и плохой осведомленностью гадруметских клириков о текущих событиях (*Ibid.* 48).

Весной 251 г. в Африканской Церкви обострилась фракционная борьба. В отличие от Рима, где против К. выступили ригористы во главе с Новацианом, в Карфагене еп. Киприан столкнулся с оппозицией лаксистов, требовавших, чтобы епископы ввели упрощенную процедуру принятия «отпавших». В этом конфликте римское духовенство и исповедники поддерживали Киприана (*Ibid.* 30–31, 36), но после избрания К. положение осложнилось из-за новацианского раскола. Поэтому Киприан в поисках поддержки продемонстрировал лояльность Римскому епископу. Стремясь установить доброжелательные отношения с К., он велел всем епископам Африки направить ему письменные заверения в признании его легитимности и полной поддержке его действий (см.: *Bévenot.* 1977). В послании еп. Антониану, усомнившемуся в правоте К. и Киприана (кон. 251?), Карфагенский епископ изображал Римского епископа как идеального пастыря и истинного служителя Христа, оклеветанного раскольниками (*Cypr. Carth.* Ep. 55). Киприан также послал в Рим субдиака. Меттия с письмом Максиму, Никострату и др. исповедникам, к-рых он призывал отказаться от поддержки Новациана и вернуться к законному епископу, т. е. к К. Во избежание недоразумений Меттий должен был показать письмо К. и только потом вручить его адресатам (*Ibid.* 46–47). По-видимому, под влиянием Киприана нек-рые исповедники, в т. ч. пресв. Максим, Урбан, Сидоний и Макарий, перешли на сторону К. На созванном совете пресвитеров в присутствии 5 епископов исповедники выразили сожаление о том, что поддерживали схизматика Новациана, и заявили: «Мы признаем, что Корнелий — епископ святейшей Вселенской Церкви, избранный всемогущим Богом и Христом, нашим Господом. Мы осознаем свое заблуждение... Мы прекрасно знаем, что един всемогущий Господь Бог, един и Христос — Господь, которого мы исповедуем, един Святой Дух, и во Вселенской Церкви может быть

лишь один епископ» (*Ibid.* 49. 2. 4). Решением К. и его советников все они были прощены, а Максима допустили к исполнению обязанностей пресвитера. Об этих событиях К. поставил в известность Киприана Карфагенского (*Ibid.* 49; 51. 1. 1; *Idem.* De unit. Eccl. 22); исповедники также сообщили Киприану, что они «примирились с... епископом Корнелием, равно как и со всем клиром» (*Idem.* Ep. 53; ответ Киприана: *Ibid.* 54). Однако др. исповедники — диак. Никострат, пресв. Новат, еп. Эварист, Прим и Дионисий — отказались присоединиться к К. и отправились в Африку, очевидно в поисках поддержки. К. предупредил Киприана, что они отлучены от Церкви (*Ibid.* 50), и епископ Карфагена поддержал его решение (*Ibid.* 52).

На совещании африкан. епископов в Карфагене, созванном Киприаном скорее всего в апр. 251 г., было решено, что «отпавшие», к-рые принесли жертву (*sacrificati*), могли быть приняты в Церковь только на смертном одре, а купившие справку (*libellatici*) — после покаяния (Киприан определил это постановление как компромисс между крайними позициями ригористов и лаксистов). Предводитель африкан. лаксистов диак. Фелициссим и поддержавшие его пресвитеры, в т. ч. Новат, который, по-видимому, еще не вернулся из Рима, были отлучены от Церкви. Для выяснения обстоятельств избрания К. в Рим отправилась епископы Кальдоний и Фортунат (*Ibid.* 48. 2. 1; см. также ст. *Карфагенские Соборы*). Когда Киприан установил дружественные отношения с К., африкан. епископы известили папу о своих постановлениях, и тот, созвав епископов, утвердил их (*Ibid.* 45. 4. 1; 55. 6. 2; 59. 1. 1). Посланные Новацианом пресв. Максим, диак. Авгенд и миряне Махей и Лонгин выдвинули обвинения против К. и призвали африканцев поддержать Новациана, но Киприан отклонил их предложение, а после получения сведений из Рима принял сторону К. (*Ibid.* 44. 1. 1).

Летом или осенью 251 г. К. созвал епископов Италии и, возможно, др. регионов для рассмотрения вопросов об «отпавших» и о схизматиках. Присутствовавшие на совещании «шестьдесят епископов и еще больше пресвитеров и диаконов» отлучили от Церкви Новациана и его

сторонников. Об этих постановлениях говорилось в посланиях К. Фабию Антиохийскому и др. вост. епископам, о которых упоминается в «Церковной истории» Евсевия. По свидетельству историка, Киприан Карфагенский и епископы Африки согласились с решениями, принятыми в Риме, и также известили об этом вост. епископов (*Euseb. Hist. eccl. VI 43. 2–4*; см.: *Fischer. 1979; The Letters. 1984–1989. Vol. 3. P. 21–22*). Весной 252 г. 66 африканских епископов, собравшихся в Карфагене, подтвердили, что они отказываются поддерживать к.-л. отношения с Новацианом (см.: *The Letters. 1984–1989. Vol. 3. P. 22–27*). Т. о., К. и епископы Африки во главе с Киприаном координировали усилия по стабилизации положения в Церкви, урегулированию вопроса об «отпавших» и совместно противостояли группировкам схизматиков. Противники К. и Киприана также пытались наладить сотрудничество между собой. Новациан возвел пресв. Максима в епископский сан и послал его в Карфаген. По прибытии Максим связался с африкан. схизматиком Приватом, еп. Ламбезиса, давним недругом Киприана; вместе с 3 епископами они рукоположили некоего Фортуната, который отправился в Рим, пытаясь привлечь К. на свою сторону. Римский епископ отказался принять Фортуната и запросил у Киприана сведения об этом человеке (*Cypr. Carth. Ep. 59. 9. 1–3, 10. 1–11. 2, 15. 1*). Т. о., Карфагенскую кафедру оспаривали у Киприана уже 2 епископа-схизматика — ригорист Максим и лаксист Фортунат (см.: *Dunn. 2005*).

Укрепление схизматических группировок во многом было вызвано непоследовательными действиями Киприана и поддерживавшего его К. Епископ Карфагена, первоначально склонявшийся к позиции ригористов, пересмотрел свои взгляды на примирение «отпавших» под влиянием рим. клириков и особенно из-за новацианской схизмы, организованной рим. ригористами. Компромиссное решение, предложенное Киприаном и его сторонниками весной 251 г., не удовлетворило конфликтующие партии. Столкнувшись с ростом влияния лаксистов, Киприан фактически согласился с их т. зр., но продолжал осуждать их за неповиновение законным епископам и отпадение от Церкви. Весной

252 г. африканские епископы допустили к покаянию тех отступников, которые принесли жертву (*sacrificati*), но подчеркнули, что покаяние должно быть длительным. Через год, весной 253 г., под предлогом близящегося гонения на христиан все «отпавшие», к-рые согласились совершить покаяние, были приняты в Церковь (*Cypr. Carth. Ep. 57*; см.: *Fischer. 1981*). Поскольку К. поддерживал решения африкан. епископов, склонявшихся к позиции лаксистов, расхождения между ним и новацианами усилились, и примирение обеих рим. партий стало невозможным.

По-видимому, К. и Киприану Карфагенскому не удалось заручиться единогласной поддержкой восточных епископов: избрание К. не было признано на Востоке, где влиятельный еп. Фабий Антиохийский в целом разделял позицию Новациана (ср.: *Euseb. Hist. eccl. VII 4–5*). Поэтому утверждение Киприана, что К. добился признания от епископов всего мира (*Cypr. Carth. Ep. 55. 8. 1*), вряд ли соответствовало действительности. Дионисий Великий, еп. Александрии, придерживался более умеренной позиции, чем Фабий, и состоял в переписке с К. и Новацианом, по-видимому склоняясь к поддержке К. (*Euseb. Hist. eccl. VI 45–46*). Для урегулирования разногласий среди восточных епископов в Антиохии был созван Собор, в котором приняли участие епископы Александрии, Кесарии Каппадокийской, Кесарии Палестинской и Тарса. Несмотря на сопротивление ригористов, на Соборе одержали верх сторонники умеренной позиции (*Ibid. 46. 3*).

В полемике со схизматиками К. и Киприан Карфагенский нередко прибегали к нападкам на личности оппонентов, изображая их порочными и безнравственными людьми (о риторических приемах Киприана см.: *Jacques. 1982*). К. обвинял диак. Никострата в том, что он некогда подделал финансовую отчетность и обманул свою «патронессу по плоти» (*patronae suae carnali*), а затем присвоил средства, переданные римским клирикам для сохранения (*Cypr. Carth. Ep. 50. 1. 2*). В письме Фабию Антиохийскому К. упрекал Новациана за «злобность, двоедушие, клятвенное преступничество, лжимоверие, его неумение жить с людьми и его волчью дружбу». Во время го-

нения при имп. Деции Новациан якобы «из трусости и жизнелюбия... отрекся от того, что был пресвитером». По словам К., Новациан получил сан пресвитера только благодаря снисходительности еп. Фабиана, т. к. он принял крещение во время болезни и не был «запечатлен» епископом (см. в ст. *Конфирмация*). Упрекая Новациана в коварстве и властолюбии, К. оспаривал его заслуги перед Церковью как богослова и авторитетного руководителя, возглавившего рим. клир после гибели Фабиана. С ядовитой иронией К. называл его «знаменитостью», «блистательным человеком», «толкователем догматов и поборником церковной науки» (*Euseb. Hist. eccl. VI 43*). Несмотря на совместные усилия К. и Киприана Карфагенского, Новациан не только сохранил приверженцев среди римских христиан, но и привлек на свою сторону некоторых епископов. Так, в посл. Киприан призывал папу Стефана I (254–257) принять меры против Марциана, еп. Арелата (ныне Арль, Франция), который проявил себя как ригорист и сторонник Новациана (*Cypr. Carth. Ep. 68*).

В послании К. Фабию Антиохийскому содержатся сведения о составе и численности рим. клира. По словам Римского епископа, под его руководством находились 46 пресвитеров, 7 диаконов, 7 субдиаконов, 42 аколита и 52 экзорциста, чтеца и остиария; на содержании Церкви было более 1,5 тыс. вдов и бедняков (*Euseb. Hist. eccl. VI 43. 11*). В более поздней папской историографии создание 7 церковных регионов Рима под управлением диаконов и их помощников, субдиаконов, приписывалось еп. Фабиану (*MGH. AA. T. 9. P. 75; LP. T. 1. P. 148*). На основании данных, приведенных К., мн. исследователи пытались определить численность рим. христиан в сер. III в. Так, согласно А. фон Гарнаку, в Риме было ок. 30 тыс. христиан (*Harnack A., von. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Lpz., 1906<sup>2</sup>. Bd. 2. S. 211–212*). По другим оценкам, количество христиан составляло от 10 до 50 тыс., или от 2 до 10% горожан (считается, что в сер. III в. в Риме жило от 800 тыс. до 1 млн чел.). Однако достоверность таких реконструкций, основанных гл. обр. на количестве христ. вдов и нищих, вызывает сомнения



(см.: MacMullen R. The Second Church: Popular Christianity A. D. 200–400. Atlanta, 2009. P. 88, 169–170).

В сочинениях, написанных во время сотрудничества с К., Киприан Карфагенский привел ценные сведения о статусе Римской Церкви в сер. III в. Он связывал положение Римской кафедры в Церкви с положением Петра среди апостолов: при основании Церкви Христос назначил ап. Петра пастырем (хотя эти полномочия были дарованы и др. апостолам), чтобы подчеркнуть единство Церкви (primatus Petri datur et una ecclesia et cathedra una monstratur — *Cypr. Carth. De unit. Eccl.* 4). Единство Церкви воплощалось во всемирной «коллегии епископов» (collegium sacerdotale), однако Киприан подчеркивал значение «кафедры Петра» как основы единства Вселенской Церкви: «Как может тот, кто отступает от кафедры Петра, на котором основана Церковь, считать, будто он находится в Церкви?» (*Idem. De unit. Eccl.* 4). В послании римским исповедникам Киприан называл Римскую кафедру «корнем и утробой», из которой выросла Вселенская Церковь (ecclesiae catholicae radicem et matricem — *Idem. Ep.* 48. 3. 1; см.: *Eno R. B. «Radix catholica» // REAug.* 1997. Vol. 43. N 1. P. 3–13), а в послании К. — «изначальной Церковью, из которой берет начало единение всех епископов» (ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est — *Cypr. Carth. Ep.* 59. 14. 1). Однако после кончины К., в ходе полемики с Римом о решении схизматиков, Киприан перестал использовать комплиментарные эпитеты по отношению к Римской Церкви: он изъяснял из своих трудов упоминания о «кафедре Петра», подчеркивая равенство всех епископов (см.: *Cyprien de Carthage. L'Unité de l'Église / Éd. P. Siniscalco, P. Mattei. P.* 2006. P. 89–115. (SC; 500)). Признавая особый статус Римской кафедры, Киприан Карфагенский не уточнял, обладала ли она, по его мнению, высшей юрисдикцией. Тем не менее в корреспонденции Киприана содержатся указания на позицию Рима в этом вопросе. Так, после гибели Фабиана и до избрания К. римские пресвитеры и диаконы, выступая в качестве пастырей Вселенской Церкви, делали распоряжения африканскому духовенству и оценивали деятельность Кар-

фагенского епископа (*Cypr. Carth. Ep.* 8). К понтификату Стефана I относятся сведения о том, что епископы Галлии и Испании рассматривали Римскую кафедру как высшую апелляционную инстанцию (см.: *Minnerath R. La position de l'Église de Rome aux trois premiers siècles // Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio: Ricerche e testimonianze / Ed. M. Maccarrone. Vat., 1991. P.* 162–171; *Saxer V. Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin // Ibid. P.* 180–188).

После гибели Деция войска провозгласила императором Требониана Галла (251–253), который, по видимому, был наместником Мёзии. Установив контроль над Римом, он приступил к решению острых военных и политических проблем (нашествия варваров в северной части империи и персов — на востоке, выступления узурпаторов в Сирии и Мёзии и т. д.). Обстановка в империи осложнилась из-за смертоносной эпидемии, которую в народе связывали с «безбожием» христиан. В послании, направленном в Рим от имени 42 африканских епископов, говорится об их решении принять в Церковь кающихся «отпавших» ввиду ожидавшегося гонения на христиан (*Cypr. Carth. Ep.* 57. 1. 2; ср.: *Ibid.* 58). В мае 253 г. Киприан Карфагенский узнал об аресте К. и его ссылке в г. Центумцеллы (ныне Чивитавеккья, Италия). По его словам, Римский епископ был арестован неожиданно (repentina persecutio nuper exorta sit... saecularis potestas subito proruperit — *Ibid.* 61. 3. 1) и возглавил рим. христиан в исповедании Христа (ducem confessionis fratribus exstitisse... praecessisse ad gloriam — *Ibid.* 60. 1. 2). Киприан направил К. послание, в котором восхвалял его подвиг и порицал Новациана, который, невзирая на мужественное поведение Римского епископа перед языческими властями, отказывался примириться с ним. Вскоре после этого К. скончался в изгнании.

По свидетельству Дионисия Великого, имп. Требониан Галл попытался начать гонение на христиан: он приказал отправить «святых» в ссылку, и это стало причиной его свержения (*Euseb. Hist. eccl.* VII 1). Возможно, Дионисий подразумевал ссылку К. и его преемника Луция I (253–254), т. к. др. сведения о преследованиях христиан при Тре-

бониане Галле нет (см.: *Franchi de' Cavalieri.* 1920). По-видимому, ссылка К. была «единичным инцидентом» (см.: *The Letters.* 1984–1989. Vol. 3. P. 4–17, 154–157). Нек-рые исследователи, опираясь на датировку кончины К. в Каталоге Либерея, полагают, что он умер в 252 г. (*Rossi.* 1864. P. 275; *Amore.* 2013. P. 159), но большинство историков считают эту датировку ошибочной: из посланий Киприана Карфагенского следует, что Римский епископ скончался в июне 253 г. (в кон. июня или в июле состоялось избрание его преемника Луция) (см.: *LP. T. 1. P.* 152; *Turner.* 1916. P. 346–347; *Reekmans.* 1964. P. 110–111, 228; *The Letters.* 1984–1989. Vol. 3. P. 265–266). В Каталоге Либерея и в *Liber Pontificalis* ссылка К., скорее всего ошибочно, связывается с возвращением в Церковь пресв. Максима и др. исповедников, ранее поддерживавших Новациана. Указание в *Liber Pontificalis* на 66-дневное вдовство Римской кафедры после кончины К. недостоверно (утверждение, что между кончиной Фабиана и избранием К. прошло всего 7 дней, также ошибочно). Вскоре после смерти К. на Римскую кафедру был избран Луций I, к-рого власти немедленно отправили в ссылку. Однако вскоре епископ вернулся в Рим (возможно, возвращение Луция было связано со свержением и гибелью Требониана Галла в авг. 253). В послании Луцию Киприан одновременно поздравил его с избранием на кафедру и с возвращением из ссылки (*Cypr. Carth. Ep.* 61).

Согласно Евсевию Кесарийскому, К. занимал Папский престол немногим менее 3 лет (*Euseb. Hist. eccl.* VII 2). В Хронике Евсевия—Иеронима утверждается, что К. занимал кафедру 2 года и претерпел мученичество во 2-й год правления Требониана Галла (*Eusebius Werke. B., 1956. Bd. 7: Die Chronik des Hieronymus. S.* 218–219; ср.: *Prosper. Chron. // MGH. AA. T. 9. P.* 439). В Каталоге Либерея сообщается, что понтификат К. длился 2 года 3 месяца и 10 дней; папа был избран в 4-е консульство августа Деция и 2-е консульство цезаря Деция и скончался в консульство Галла и Волузиана (*MGH. AA. T. 9. P.* 75). Длительность понтификата скорее всего указана верно, но обе консульские датировки ошибочны (в 251 август Деций был консулом в 3-й раз, а его сын цезарь Деций — в первый и единственный

раз; консульство Галла и Волузиана соответствует 252 г.). Хронологические указания, приведенные в Календаре Либерия, приняты и в *Liber Pontificalis*, где избрание Луция I датировано 252 г. (LP. Т. 1. P. 153).

**Почитание.** Несмотря на то что К. скончался в ссылке своей смертью (cum gloria dormitionem accepit — MGH. AA. Т. 9. P. 75), еп. Киприан Карфагенский неоднократно называл его мучеником (*Cypr. Carth. Ep.* 61. 3. 1; 67. 6. 3; 69. 3. 2). Он призывал Римского еп. Стефана I следовать примеру предшественников, «блаженных мучеников Луция и Корнелия... исполненных Духа Божия и претерпевших славное мученичество» (in glorioso martyrio constituti — Ibid. 68. 5. 1). Т. о., Киприан использовал слово «мученик» в широком смысле, подразумевая, что К. и Луций подверглись репрессиям за исповедание Христа. Более поздние авторы понимали слова Киприана в буквальном смысле, предполагая, что К. принял мученическую смерть. Пациан Барцинонский и *Проспер Аквитанский* считали, что К. был «увенчан мученичеством» (*Pacian. Ep.* 2. 7; MGH. AA. Т. 9. P. 439). По мнению блж. Иеронима, К. был казнен гонителями, как и Киприан (*Hieron. Vita Paul.* 2 // PL. 23. Col. 19; *Idem. De vir. illustr.* 66–67). Утверждение Иеронима, что К. и Киприан погибли в один день (14 сент.), но в разные годы, также ошибочно (день смерти К. неизвестен; ср. представление, что апостолы Петр и Павел были казнены в один день (хотя, по мнению некоторых авторов, и в разные годы), т. к. их поминовение совершалось одновременно, 29 июня; см.: EOMIA. Т. 1. Pars 1. Fasc. 2. P. 245–246; *Chadwick.* 1957. P. 49–50).

В рим. календарях «*Depositio martyrum*» и «*Depositio episcoporum*» (сер. IV в.), в которых указаны дни поминовения мучеников и епископов Рима, память К. отсутствует. Некоторые исследователи объясняли это дефектом рукописи (*Rossi.* 1864. P. 275; LP. Т. 1. P. 152; *MartHieron. Comment.* P. 505). По более вероятному предположению, почитание К. либо еще не сложилось, либо не стало «официальным культом» и не было внесено в литургический календарь Римской Церкви (*Février.* 1996. P. 66). Поминовение К. указано под 14 сент. в Иеронимовом Мартирологе; скорее всего это указание

содержалось в первоначальной редакции мартиролога, при составлении к-рой был использован календарь Римской Церкви 1-й пол. V в. (*MartHieron. Comment.* P. 505; см.: *Kirsch.* 1924. S. 80–81). Имя К. включено в раздел «*Communicantes*» в каноне мессы, получившем окончательный вид не позднее VI в. (среди апостолов, епископов и мучеников, упомянутых в этом разделе, — папы Лин, Клет, Климент и Сикст II, а также еп. Киприан Карфагенский) (*Canon Missae Romanae / Ed. L. Eizenhöfer.* R., 1954. Pars 1. P. 28–29; см.: *Lietzmann.* 1927. S. 91–92).

Останки К., скончавшегося в ссылке, были перенесены в Рим и погребены в крипте Луцины, примыкавшей к катакомбам Каллиста на Аппиевой дороге. В источниках нет упоминаний об этом событии; его датировка остается предметом дискуссий. Дж. Б. *Де Росси* полагал, что останки К. были доставлены в Рим вскоре после его кончины (*Rossi.* 1864. P. 329); др. исследователи считали, что это произошло при папе Стефане I (254–257) (*Wilpert.* 1910. P. 34–35; *Reekmans.* 1964. P. 159–160, 209, 228) или при еп. (папе) *Дионисии* (259–268) (*Franchi de' Cavalieri.* 1920. P. 197–206), но не позднее кон. III в. (LP. Т. 1. P. 152). Неясно, почему К. был похоронен в особом помещении, а не в «папской крипте», где находились могилы всех Римских епископов от *Понтиана* (230–235) до *Евтихиана* (275–283). Возможно, ко времени перезахоронения К. в «папской крипте» уже не было места для устройства погребальной ниши (локула) (*Franchi de' Cavalieri.* 1920. P. 201). В таком случае перенесение его останков состоялось после 283 г., скорее всего при папе Гее (283–296) (*Wilpert.* 1910. P. 19–20; *Amore.* 2013. P. 160–161) или позднее (*Styger.* 1935. S. 29–30). По др. версии, выбор места для могилы К. был связан с тем, что в крипте Луцины были похоронены мученики, пострадавшие одновременно с ним, или с тем, что там было больше пространства для христиан, посещавших могилу святого (*Reekmans.* 1964. P. 211). Др. исследователи считали, что перезахоронение К. состоялось лишь во 2-й пол. IV в. (*Amore.* 2013. P. 162–170), скорее всего при папе *Дамасе I* (366–384) (*Giordani.* 2005).

Случайная находка в 1849 г. фрагмента мраморной доски с надписью, к-рую Де Росси идентифицировал



Кубикул св. Корнелия  
в крипте Луцины  
(катакомбы Каллиста, Рим).  
Рисунок. XIX в.

как эпитафию К., позволила установить местонахождение катакомб Каллиста и положила начало раскопкам рим. подземных кладбищ. В 1852 г., в ходе исследования комплекса галерей, условно названного криптой Луцины, Де Росси обнаружил гробницу К. Крипта Луцины сформировалась благодаря соединению 2 небольших ипогеев, самый ранний из к-рых был выкопан между 180 и 220 гг. По мнению Л. Рекманса, соединение ипогеев, углубление и укрепление галерей, а также начало работ на нижнем уровне катакомб было связано с перенесением сюда останков К. в 50-х гг. III в. (*Reekmans.* 1964. P. 203–209; *Spera.* 1999. P. 124), но эту т. зр. разделяют не все исследователи (напр.: *Rebillard.* 1997. P. 749–750). Когда именно начались работы по расширению подземного комплекса, неясно; это могло произойти не ранее 70-х гг. III в. (*Février.* 1968. P. 11), но имеющихся данных недостаточно для датировки (*Spera.* 1999. P. 124). Останки К. находились в просторном локуле, закрытом мраморной доской с надписью: «*Cornelius ep[iscopu]s marty[r]*» (*Inscriptiones christianae urbis Romae.* N. S. Vat., 1964. Т. 4. N 9367). Большинство исследователей вслед за Й. *Вильпертом* полагали, что слово «*martyr*» (мученик) — более позднее добавление, а эпитафия была создана во 2-й пол. III в. (*Wilpert.* 1910. P. 34–36; *Amore.* 2013. P. 165). Однако, по мнению М. Симонетти, использование лат. языка и эпитет «мученик» позволяют датировать эпитафию IV в. (*Simonetti.* 2000. P. 271–272). Рекманс связывал

устройство гробницы К. с понтификатом Стефана I, но П. Штигер датировал его кон. IV в. (*Styger*. 1935. S. 102; *Reekmans*. 1964. P. 149, 207–209). Справа от гробницы находится цилиндрическое сооружение высотой 1,07 м, покрытое мраморной доской. А. Леклерк считал его алтарем или подставкой для сосудов с благовонным маслом; по мнению Рекманса, на него ставили светильники, но П. А. Феврье пришел к выводу, что это менса, предназначенная для яств, к-рые христиане преподносили К. во время заупокойных трапез (*Février*. 1996. P. 85–87).

Во 2-й пол. IV в., при папе Дамасе I, были проведены работы по благоустройству крипты Луцины для облегчения доступа паломников к гробнице К. В потолке кубикла (помещения-усыпальницы), где находилась могила святого, был пробит двойной луцернарий (световая шахта); галерею, которая вела в кубикла, расширили, с поверхности к ней подвели лестницу. Рядом с гробницей К. установили мраморные плиты со стихотворными надписями, одна из которых, лучше сохранившаяся, принадлежит папе Дамасу (*Inscriptiones christianaе urbis Romae*. N. S. Vat., 1964. T. 4. N 9368); 2-ю надпись Де Росси приписывал его преемнику *Сирицию* (384–399) (*Ibid.* N 9369; см.: *Rossi*. 1864. P. 288–293; *Reekmans*. 1964. P. 214–215). Работы по благоустройству крипты Луцины были завершены к 395 г. (Этим годом датирована эпитафия Аманции — *Inscriptiones christianaе urbis Romae*. N. S. Vat., 1964. T. 4. N 9377). К V в. относится надпись Серпенция, купившего место для захоронения «у святого Корнелия» (*Ibid.* N 9441).

Согласно *Liber Pontificalis*, папа Лев I Великий (440–461) построил «базилику для блаженного Корнелия, епископа и мученика, у кладбища Каллиста на Аппиевой дороге» (*LP*. T. 1. P. 239). По-видимому, базилика была сооружена поблизости от крипты Луцины, но ее местоположение определить не удалось. В итинерариях VII–VIII вв. ошибочно упоминается о гробнице К., якобы находившейся в этом храме. Так, в соч. «О гробницах мучеников, расположенных за стенами города Рима» сообщает, что «Корнелий и Киприан почивают в церкви» (*Itineraria et alia geographica*. Turnhout, 1965. P. 308, 317, 327, 332, 341.

(CCSL; 175)). В подземном кубикла были выполнены росписи с изображениями святых К. и Киприана (справа от гробницы святого) и Сикста II и Оптата, к-рые датируются сер. VII в. (*Reekmans*. 1964. P. 174–184) или сер. VIII в. (*Osborne*. 1985. P. 305–310). На стенах кубикла сохранились многочисленные граффити паломников VII–VIII вв., в основном рим. клириков. Последнее свидетельство об усыпальнице К. относится к понтификату Льва III (795–816), к-рый велел восстановить «кладбище блаженного Сикста и Корнелия на Аппиевой дороге» (*LP*. T. 2. P. 2).

**Агиография.** Легендарные сказания о К. опирались в основном на сведения, сохранившиеся в папской историографии (напр., в Каталоге Либерия), и на представления о святом как о мученике, к-рые получили распространение благодаря блж. Иерониму и другим авторам IV в. Основной памятник агиографической традиции К. — Мученичество, известное в нескольких версиях; самой ранней считается краткая



«Мученичество св. Корнелия».  
Рукопись. X в.  
(Paris. lat. 10864.  
Fol. 29v – 30r)

версия (BHL, N 1958; изд.: *Mombritius*. 1910. P. 373; *Schelstrate*. 1692. P. 188–190 (по ркп. Vat. lat. 1190, XI–XII вв.)). В Мученичестве гибель К. связывается с гонением на христиан при имп. Деции, когда, по мнению агиографа, римские власти наказывали христианских клириков без суда и следствия (*sine audientia punirentur*). По указанию императора К. со всеми пресвитерами и диаконами выслали в Центумцеллы, где папу посещали многие христиане. В это время К. якобы получил письмо от находившегося в тюрьме Киприана Карфагенского, к-рый сообщил ему о подвиге исп. *Келерина*. Узнав, что К. в ссылке ведет обширную переписку, Деций ве-

лел доставить его в Рим и во время ночного допроса в городской префектуре (*in Tellure... ante templum Palladis*) обвинил папу в незаконной деятельности. К. ответил, что он «получил письма о венце Господнем, и [направленные] не против государства, но ради искупления душ». Разгневанный император велел избить его плетьюми и отвести в храм Марса для жертвоприношения, а в случае отказа предать смерти. По пути стражник Цереал попросил К. исцелить его жену Саллюстию, парализованную уже 5 лет. В сопровождении воинов папа с 2 пресвитерами и клириком отправились в дом Цереала, находившийся близ Капенских ворот (*ad Arcum Stillae*). По молитве К. больная получила исцеление; все присутствующие, пораженные чудом, исповедали Христа и попросили папу крестить их, невзирая на неизбежную гибель. После крещения К. совершил мессу; Цереал, Саллюстия и все воины (21 человек) приняли причастие. Узнав об этом, имп. Деций велел привести их в храм Марса, находившийся за городскими воротами на Аппиевой дороге, чтобы они принесли жертву богам. Воины

отказались и были обезглавлены вместе с К. Ночью клирики и блж. Луцина со слугами забрали тела мучеников

и похоронили их на земле Луцины, в крипте у кладбища Каллиста. Агиографическую легенду, приведенную в Мученичестве К., трудно согласовать со сведениями более достоверных источников III–IV вв. (см., напр.: *ActaSS*. Sept. T. 4. P. 145–147). Кроме хронологических неточностей (гибель К. датирована правлением Деция) в тексте содержатся фактические ошибки. Так, вопреки Мученичеству Киприан никогда не подвергался тюремному заключению (предание о том, что гонители бросили Карфагенского епископа в темницу, впервые было приведено на рубеже IV и V вв. поэтом *Пруденцием* — *Prudent*. *Perist.* 13). Утверждение, что К. получил послание



Киприана с похвалой Келерину, основано на ошибочных данных: по видимому, в Мученичестве смешаны письмо Киприана клиру и народу Карфагенской Церкви, в котором Киприан восхваляет поведение Келерина (*Cypr. Carth.* Ep. 39), и его письмо К. (*Ibid.* 60). Сведения о том, что К. был казнен в Риме, противоречат данным более ранних источников, согласно которым папа скончался в Центумцеллах. Вероятно, автор Мученичества опирался на ошибочное мнение блж. Иеронима о том, что К. и Киприан были казнены в один день (14 сент.), но в разные годы. Цереал, Саллюстия и воины, пострадавшие с К., скорее всего вымышленные персонажи (хотя болландист К. Сёйскен полагал, что эти мученики пострадали в Риме при Требониане Галле и были похоронены в крипте Луцины; см.: *ActaSS. Sept.* T. 4. P. 149). В кубикеле, где находилась гробница К., обнаружено граффити с именами мучеников, но надпись датируется рубежом VIII и IX вв. и, по видимому, была сделана человеком, знакомым с Мученичеством К. (*Sanctus Cerealis et Sallustia cum XXI — Inscriptiones christianae urbis Romae.* N. S. Vat., 1964. T. 4. N 9372).

Время составления Мученичества трудно определить. По мнению А. Дюфурка, оно было создано после строительства базилики в честь святого при папе Льве Великом, но до составления ранней редакции *Liber Pontificalis* (между 461 и 523 — *Dufourcq.* 1900. P. 296; ср.: *LP.* T. 1. P. XCVI). С др. агиографическими сказаниями о рим. мучениках его сближают общие мотивы (напр., мотив чудесного исцеления, которое стало причиной обращения многих людей ко Христу; см.: *Sessa K. Domestic Conversions: Households and Bishops in the Late Antique «Papal Legends» // Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300–900 / Ed. K. Cooper, J. Hillner.* Camb.; N. Y., 2007. P. 79–114), а также точные топографические указания. Выражение «in Tellure» обозначало офис префекта Рима, находившийся рядом с храмом богини Теллус (Терры). Император велел привести К. в храм Марса, находившийся на Аппиевой дороге, между 1-м и 2-м милиарием. Путь папы от префектуры к загородному храму пролегал через Капенские ворота Сервиевой стены, близ к-рых на-



Св. Корнелий.  
Скульптура алтаря  
в соборе св. Виктора в Ксантене  
(Германия). 1531 г.  
Скульптор Х. ван Холт,  
худож. Т. Шерре

ходилось жилище Цереала. Катакомбы, в к-рых похоронили мучеников, были расположены неподалеку от храма Марса (*Dufourcq.* 1900. P. 174–175; *Richardson L. A New Topographical Dictionary of Ancient Rome.* Baltimore, 1992. P. 244–245, 378–379; *Diefenbach.* 2007. S. 436).

Упоминания о К. содержатся в сказаниях о других мучениках, пострадавших в Риме. Так, согласно легендарному Мученичеству св. Евгении (VHL, N 2666–2668), К. крестил другую мученицу Базиллу, пострадавшую во время гонения при имп. Валериане (253–260) (*Amore.* 2013. P. 22). В Мученичестве св. Панкратия (версия VHL, N 6427), вероятно составленном в кон. VI в., сообщается о том, что К., скрывавшийся от гонителей на холме Целий, крестил Панкратия и его дядю Дионисия. В этой версии Мученичества гибель Панкратия связывается с гонением имп. Валериана; согласно другим версиям, мученик пострадал при имп. Диоклетиане (284–305) (*Amore.* 2013. P. 254–255).

В жизнеописании К., включенном в *Liber Pontificalis*, содержатся сведения о новацианской схизме и о перенесении мощей апостолов Петра и Павла; сообщение Каталога Либери, что К. «со славой принял кончину» в ссылке, здесь заменено кратким рассказом о гибели папы, осно-

ванным на Мученичестве (см.: *LP.* T. 1. P. XCVI; *Diefenbach.* 2007. S. 269). Происхождение легенды о перенесении мощей апостолов, изложенной в *Liber Pontificalis*, стало предметом дискуссии. Согласно этой легенде, К., тайно вернувшийся в Рим из ссылки, по просьбе матроны Луцины ночью забрал останки апостолов, почивавшие в Катакомбах. Мощи Павла он передал Луцине, к-рая похоронила их в своем владении на Остийской дороге, недалеко от места, где был казнен апостол. Мощи Петра К. «поместил близ того места, где он был распят, среди могил святых епископов, у храма Аполлона, на Золотой горе, у дворца Нерона на Ватикане» (перенесение мощей состоялось 29 июня). После этого К. ночью вернулся в Центумцеллы. Исследователи сопоставили эти сведения с записью в «*Depositio martyrum*» под 29 июня: «[Поминование] Петра в Катакомбах и Павла на Остийской [дороге], в консульство Туска и Басса [258 г.]» (*Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons.* — *MGH. AA.* T. 9. P. 71). В более позднем Иеронимовом *Мартирологе* под этой датой указано поминовение ап. Петра на Ватикане, ап. Павла на Остийской дороге и обоих апостолов «в Катакомбах, в консульство Туска и Басса» (*MartHieron. Comment.* P. 342–343). Неясно, какая из этих записей более точно отражает римскую литургическую практику сер. IV в. и к чему относится приведенная в них дата. Катакомбы, упомянутые в рим. календарях и в *Liber Pontificalis*, — место близ Аппиевой дороги, где в сер. III — нач. IV в. христиане устраивали поминальные трапезы (рефригерии) в честь апостолов. Место почитания апостолов (*Mentoria Apostolorum*) представляло собой вымощенную кирпичом площадку (23x18 м), окруженную стенами, а с 2 сторон — крытым портиком («триклией») со скамьей вдоль стен; на стенах «триклии» обнаружено ок. 600 христ. граффити, в основном молитвенных обращений к Петру и Павлу. Это сооружение было засыпано при имп. Константине Великом (312–337), во время строительства базилики св. Апостолов (ныне базилика Сан-Себастьяно) (подробнее см.: *Testini P. Archeologia cristiana.* Bari, 1980<sup>2</sup>. P. 216–231; *Spera.* 1999. P. 209–225; *Thümmel.* 1999; *Snyder G. F. Ante Pacem: Ar-*

chaeological Evidence of Church Life before Constantine. Macon (Georgia), 2003<sup>2</sup>. P. 180–189, 251–258). По-видимому, уже в IV в. происхождение культа апостолов в Катакомбах было предметом спекуляций. Так, в рим. Мученичестве св. Себастиана (BHL, N 7543), составленном в сер. V в. (*Dieffenbach*. 2007. S. 259), сообщается о погребении мч. Себастиана матроной Луциной «в Катакомбах, у апостольских следов» (*iuxta vestigia apostolorum*). Матрона Луцина скорее всего вымышленное лицо; о ней упоминается не только в Мученичествах К. и Себастиана, но и в других сказаниях, посвященных рим. мученикам, гибель которых датировали от I до нач. IV в. Обычно Луцина представлена как знатная и богатая христианка, которая заботилась о погребении мучеников (*Lietzmann*. 1927. S. 179–189; *Cooper*. 1999. P. 308). Л. Дюшен полагал, что предание о перенесении мощей апостолов основано на реальном событии: во время гонения на христиан при имп. Валериане, 29 июня 258 г., мощи апостолов, ранее почитавшиеся на Ватикане и на Остийской дороге, были тайно перенесены в Катакомбы и лишь в IV в. были возвращены в прежние места упокоения (LP. T. 1. P. CIV–CVII). По другим версиям, в Катакомбах для поминовения Петра и Павла собирались новациане (*Mohlberg*. 1952) или сторонники др. группировок, отвергавших авторитет папы Римского (*Cooper*. 1999). Однако большинство исследователей разделяют т. зр. Г. Чедвика, согласно к-рой культ апостолов в Катакомбах возник в сер. III в. по инициативе частных лиц и долгое время не имел офиц. статуса. Предание о перенесении мощей — «этиологический миф», созданный в IV в. и не связанный с реальными событиями сер. III в. (*Chadwick*. 1957; ср.: *Hall J. M. Artifact and Artifice: Classical Archaeology and the Ancient Historian*. Chicago, 2014. P. 197–201).

После VI в. агиографическая традиция К. была основана гл. обр. на Мученичестве святого и на его жизнеописании в *Liber Pontificalis*. Известно неск. версий Мученичества, подвергшихся незначительной переработке. Так, в версии BHL, N 1959 в начале сделана небольшая вставка из *Liber Pontificalis*, концовка текста сокращена (Paris. lat. 10864. Fol. 30r — 31v, X в.; ркп. происходит из аббатства Эхтернах). Мучениче-

ство в версии BHL, N 1960 снабжено пространным риторическим предисловием с похвалой К. (Paris. lat. 5353. Fol. 34r — 35r, XIII в.; ркп. из аббатства Бонпор в Нормандии). Др. версии Мученичества сильно переработаны и фактически являются самостоятельными произведениями. Среди них — версия BHL, N 1961, все известные рукописи которой происходят из Италии (самая ранняя ркп. — Vat. lat. 5771. Fol. 127v — 130v, рубеж IX и X вв., из аббатства *Боббио*; текст опубл.: *Bibliotheca Casinensis. Monte-Cassino*, 1877. T. 3. P. 377–380 (по ркп. *Cassin.* 148 (пассионарий-легендарий 1010 г.)). Составитель текста попытался создать жизнеописание К., привлекая, кроме Мученичества и *Liber Pontificalis*, дополнительные источники. В начале текста сообщается, что 1000-летие Рима пришлось на 3-й год правления имп. *Филиппа Араба* (244–249) (празднование 1000-летия Рима состоялось в апр. 248). Имп. Филипп и его сын и соправитель Филипп II были убиты по приказанию Деция, происходившего из Будалии в Н. Паннонии, к-рый захватил власть над империей (*Oros. Hist. adv. pag. VII* 20–21; ср.: *Eutropius. Breviarium. IX* 3–4 // *MGH. AA. T. 2. P. 150, 152*). Из-за ненависти к Филиппу, который якобы склонялся к принятию христианства (*Euseb. Hist. eccl. VI* 39), Деций устроил 7-е гонение на христиан (см.: *Grumel V. Du nombre des persécutions païennes dans les anciennes chroniques* // *REAug. 1956. Vol. 2. N 1/2. P. 59–66*). Во время гонения «блаженный понтифик Фабиан был увенчан мученичеством и оставил свой епископский престол Корнелию, благочестивому человеку, происходившему из римского рода». После этого римский пресв. Новат, «исполнившись гордыни, стал лишать отпавших... всякой надежды на спасение» и стал «основоположником новацианской ереси» (сведения о «Новате» восходят к лат. переводу «Церковной истории», в котором Руфин Аквилейский, следуя Евсевию, называет так Новациана). Далее сообщается о Соборе, на к-ром были осуждены новациане, о примирении рим. исповедников с К. и о перенесении мощей апостолов Петра и Павла. Узнав об этом событии, император стал преследовать христ. клириков, а К. сослал в Центумцеллы. Тем временем

в Африке проконсул Патерн заточил в темницу Киприана Карфагенского, к-рый направил К. послание (упоминание о проконсуле Патерне заимствовано из Актов Киприана (CPL, N 53), сведения о тюремном заключении Киприана — из Мученичества К.). Приведенный далее текст послания составлен на основе 2 писем Киприана (*Cypr. Carth. Ep. 39; 60*). Некие прислужники дьявола донесли об этом императору, который разгневался на К., решив, что он ведет переписку с врагами гос-ва. После этого пересказывается Мученичество К. и в заключение сообщается, что понтифик пострадал «в тот же день, что и Киприан, епископ Карфагена, но в другой год» (ср.: *Hieron. De vir. illustr. 67*).

Мученичество К., которое впоследствии приписывали Гильдуину, аббату Сен-Дени (814 — ок. 840), известно в 2 основных версиях: первоначальной, вероятно, является версия BHL, N 1962–1962a (изд.: *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis. Brux.*, 1889. Pars 1. T. 2. P. 65–67); BHL, N 1963 — ее переработка (изд.: *Catalogus codicum... 1886. Pars. 1. T. 1. P. 80–85, 91–93*; см.: *ActaSS. Sept. T. 4. P. 145*). Рукописная традиция обеих версий позволяет предположить, что они были составлены во Франции; самые ранние рукописи относятся к XII в. (Paris. lat. 5274. Fol. 151v — 154v (BHL, N 1962); Vat. Reg. lat. 498. Fol. 116v — 120r (BHL, N 1963)). Версия BHL, N 1962 начинается сообщением, что в 189 г. после Страстей Христовых власть над Римской империей захватил Деций с сыном Волузианом. Император с исключительной жесткостью стал преследовать христиан. В это время Римскую кафедру занимал К., происходивший из знатного рода (*ex prosapia sancti Dalmatii... de quadam nobile progenie Adamavorum fuisse referuntur*). Имя отца К. (Крастин) и длительность понтификата (2 года 2 месяца и 3 дня) заимствованы из *Liber Pontificalis*; сведения о крещении Базиллы, «племянницы августа Галлиена», — из рим. Мученичества св. Евгения. Далее следуют выдержки из Мученичества св. Панкратия, описание добродетелей К. из послания Киприана еп. Антониану (*Cypr. Carth. Ep. 55*), повествование о новацианской схизме, основанное на «Церковной истории» (*Euseb. Hist.*



ессл. VI 43), и цитаты из посланий Киприана, относящиеся к этой схизме. Компилируя сведения, заимствованные из различных источников, агиограф изображает К. как героического пастыря, возглавлявшего Церковь в трудные времена: «Посреди всех этих волнений и бедствий славный понтифик Корнелий бесстрашно направлял бег Господнего челна, восседая в Риме под мечами гонителей и следуя заветам Христа». Далее следует пересказ Мученичества К., в к-рый включен почти полный текст послания Киприана (*Cypr. Carth.* Ep. 60). В версии ВНЛ, N 1963 жизнеописание К. изложено более стройно, количество цитат и ссылок на источники сокращено, добавлены многочисленные риторические вставки, в т. ч. речь К., обращенная к имп. Децию.

Краткие изложения сведений о К. содержатся в «исторических» мартирологах VIII–X вв. По-видимому, поминовение К. и Киприана было включено в Мартиролог Беды Достопочтенного († 735) (в самой близкой к оригиналу ркп. *St. Gallen. Stiftsbibl.* 451 все записи после 25 июля утрачены, но сказание о К., основанное на Мученичестве, сохр. в ркп. *Monac. Clm.* 15818. Fol. 190v). Это сказание приведено в мартирологе Лионского анонима (нач. IX в.; см.: *Quentin.* 1908. P. 69; *Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 168). В Хронике Беды Достопочтенного упоминается о мученической кончине К. при имп. Деции и о перенесении мощей апостолов Петра и Павла (*MGH. AA.* T. 13. P. 291–292; ср.: *Ado Viennensis. Chronicon* // PL. 123. Col. 87). Сказание, основанное на тексте Беды, приведено в Древнеанглийском мартирологе (*Rauer C.* The Old English Martyrology: Edition, Translation and Commentary. Camb., 2013. P. 180–181, 290–291). Краткое сказание, составленное Бедой, с незначительными изменениями повторялось во франкских «исторических» мартирологах до Адона Вьеннского († 875), который включил в составленный им мартиролог более подробное сказание о святом. Основным источником сказания Адона было Мученичество К., а также запись в Хронике Беды (*Dubois J., Renaud G.* Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions.



Св. Корнелий  
и Генрих фон Бинсфельд,  
аббат Корнелимюнстера.  
Витраж из аббатства Мариавальд.  
Ок. 1505 г.  
(Музей Метрополитен, Нью-Йорк)

P., 1984. P. 311, 314; см.: *Quentin.* 1908. P. 503–504, 633). Сжатое изложение сведений из Мученичества К. приведено Флодардом Реймским в поэме «Победы Христа в Италии» (*Flooardus. De Christi triumphis apud Italiam.* IV 14 // PL. 135. Col. 665–668; см.: *Jacobsen P. C.* Flodoard von Reims: Sein Leben und seine Dichtung «De triumphis Christi». Leiden; Köln, 1978. S. 251).

В XIII–XIV вв. сказания о К. включали в хроники, энциклопедические своды (напр.: *Vincentius*



Св. Корнелий,  
мц. Иустина, сищмч. Киприан.  
Мастерская Чимы  
да Конельяно  
(Пинакотека Брера, Милан)

*Bellovacensis. Speculum historiale.* XI 53–55 // *Vincentii Burgundi Bibliotheca mundi.* seu *Speculum maiori.* Duaci, 1624. T. 4. P. 430) и легендарии, напр. в «Золотую легенду» блж. Иакова из

Варацце (*Iacopo da Varazze. Legenda Aurea* / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. Vol. 2. P. 949–950), в «Легендарий» доминиканца Пьетро Кало (1-я пол. XIV в.) (*Di Palma E. M.* Il *Legendarium di Pietro Calò* (sezione 649–667): *Fonti, strategie, tradizione.* Diss. Mil., 2012. P. 12, 18, 51–57, 69; к указанным здесь источникам следует добавить Мученичество в версии ВНЛ, N 1961) и «Перечень святых» еп. Петра Наталиса (*Petr. Natal. CatSS.* VIII 77).

**Литургическое почитание** К. сформировалось в Риме и получило распространение благодаря влиянию рим. традиции на богослужение Галлии (см.: *Галликанский обряд*), Испании (см.: *Испано-мосарабский обряд*) и других регионов. Совместное поминовение К. и Киприана Карфагенского совершалось 14 сент.; самое раннее, хотя и косвенное, свидетельство об этом праздновании принадлежит блж. Иерониму (392/3 – *Hieron. De vir. illustr.* 67). В Иеронимовом Мартирологе под 14 сент. указана память «в Риме, на Аппиевой дороге, на кладбище Каллиста, епископа Корнелия» и «в Африке, в городе Карфагене, память святого епископа Киприана» (*MartHieron. Comment.* P. 505–506). Учитывая, что К. скончался в июне 253 г., болландист Д. ван Папенбрук предположил, что 14 сент. – дата перенесения его мощей в Рим (см.: *ActaSS.* Sept. T. 4. P. 144).

Самый ранний источник, в к-ром содержатся богослужбные тексты в честь К., – *Веронский Сакраментарий* (кон. VI – нач. VII в.); в него включены 2 проприя мессы из 5 молитв в день памяти «святых мучеников» и «понтификов» К. и Киприана Карфагенского (*Sac-*

*ramentarium Veronense* / Ed. L. C. Mohlberg. R., 1966<sup>2</sup>. P. 103–105. N 824–825, 827–834). В *Геласия*

*Сакраментарии*, который, вероятно, основан на книге, использовавшейся рим. пресвитерами в VII в., сохранен только 2-й проприя, сокращенный до 3 молитв (*Liber Sacra-*



mentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum) / Ed. L. C. Mohlberg. R., 1960. P. 158–159). Также из 3 молитв (коллекта, Super oblata и Ad completa) составлен проприй мессы в *Григория Сакраментарии* (предположительно книга для папского богослужения VII–VIII вв.), но тексты молитв отличаются от тех, которые приведены в более ранних источниках (*Deshusses J. Le Sacramentaire grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Fribourg, 1979<sup>2</sup>. Т. 1. P. 270*). Такие же молитвы включены в пресвитерский аналог Сакраментария Григория – т. н. Падуанский сакраментарий (*Liber Sacramentorum Paduensis: Padova, Bibl. Capitolare, cod. D 47 / Ed. A. Catella et al. R., 2005. P. 327–328*).

В древнейшем рим. лекционари (Вюрцбургский капитулярий; VII в.) под 14 сент. указана только память К., вероятно, потому, что в этот день богослужение совершалось в базилике святого на Аппиевой дороге, построенной папой Львом I Великим (*Morin G. Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII<sup>e</sup> siècle d'après les listes d'évangiles de Würzburg // RBen. 1911. Т. 28. P. 314–315*). В лекционариях VIII–IX вв., как правило, указана память обоих святых (*Klauser T. Das römische Capitulare evangeliorum. Münster, 1972<sup>2</sup>. S. 38, 84, 123, 163*). Высказывалось мнение, что поминование К. (без Киприана) отражает более раннюю римскую традицию раздельного поминовения обоих святых (в тот же день, но в разных местах; см.: *Atore. 2013. P. 169–171*). Песнопения праздника указаны в каролингских рукописях IX в., на основе которых исследователи реконструируют содержание более раннего рим. антифонария (*Antiphonale missarum sextuplex / Éd. E.-J. Hesbert. R., 1935. P. 156–157*).

В Галлии поминование К., по-видимому, не совершалось, хотя в кон. VI в. о почитании святого было известно *Григорию Турскому* (он связывал гибель К. с гонением имп. Валериана – *Greg. Turon. Hist. Franc. I 32*). Единственная литургическая книга галликанского обряда, в которой есть молитвы мессы в день К. и Киприана, – Готский миссал (предположительно создан ок. 700 для Августунского (Отёнского) еп-ства). Все молитвы, кроме префации (N 404),

имеют соответствия в Веронском Сакраментарии, т. е. заимствованы из рим. книг (*Missale Gothicum / Ed. E. Rose. Turnhout, 2005. P. 288–289, 504–505. (CCSL; 159D)*). В VIII–IX вв. на богослужение франк. Галлии повлияли франко-геласианские («смешанные геласианские») сакраментарии, в которых также указывалась память К. и Киприана Карфагенского. Так, проприй мессы, включенный в Сакраментарий из Ангулема (ок. 800), в основном заимствован из Сакраментария Геласия, кроме 2-й молитвы, которая происходит из Сакраментария Григория (*Liber Sacramentorum Engolismensis / Ed. P. Saint-Roch. Turnhout, 1987. P. 196–197*). Поминование К., как правило, вместе с Киприаном Карфагенским указано в большинстве франко-герм. календарей начиная с VIII в. (*Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Bd. 2. S. 1292–1293. (MGH. Libri memoriales; 2/2)*). Поминование обоих святых значится в мариологах, к-рые использовались в гос-ве Каролингов, прежде всего в Мариологе Беды Достопочтенного и в основанных на нем мариологах Вандальберга Прюмского (*MGH. Poet. Т. 2. P. 594*), Флора Лионского (*Quentin. 1908. P. 340*), Рабана Мавра (PL. 110. Col. 1168), а также в Малом Римском мариологе и в мариологе Адоны (оба мариолога сост. Адоном, архиеп. Веннским; см.: *Quentin. 1908. P. 439–440*). Краткое сказание о святых К. и Киприане включено в Мариолог Узуарда, получивший широкое распространение в средние века (*Dubois J. Le Martyrologe d'Usuard: Texte et commentaire. Brux., 1965. P. 302–303*). В англосакс. Британии поминование К. засвидетельствовано с VIII в., в Ирландии – с IX в. (*Féilire Óengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 194, 208–209*). В испано-мосарабских богослужебных книгах сведения о почитании К. отсутствуют.

Сведения ранних итальянских источников позволяют предположить, что в Италии почитание К. утвердилось под римским влиянием и первоначально не имело широкого распространения. Так, в арианском сборнике проповедей (IV–V вв.) есть гомилия в день памяти св. Киприана Карфагенского, но не К.

(*Scripta Arriana Latina / Ed. R. Gryson. Turnhout, 1982. P. 80–82. (CCSL; 87)*). Литургические указания для 14 сент. отсутствуют в лекционариях VI–VII вв. из Неаполя и Капуи (см.: *Liber comicus sive Lectionarius missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur / Ed. G. Morin. Maredsolis, 1893. P. 426–444*). В Мраморном календаре из Неаполя (IX в.), созданном под влиянием визант. традиции, под 14 сент. указано празднование в честь Киприана и Воздвижения Св. Креста (*Delehaye H. Hagiographie napolitaine // AnBoll. 1939. Т. 57. P. 33*). В календарях из аббатства Монте-Кассино и монастырей Кампании поминование К. появляется лишь с VIII в. (*Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino / Hrsg. E. A. Loew. Münch., 1908. S. 28–29*). Тем не менее в 60-х гг. VI в. изображения К. и Киприана были включены в мозаичную композицию «Процессия мучеников» в базилике Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне. В составе процессии изображены мученики, почтившиеся в Риме, Равенне и Медиолане (ныне Милан) (см.: *Jouanel P. L'iconographie de Ravenne: Sa signification liturgique // LMD. 1984. Т. 158. P. 81–82; *Mauskopf Deliyannis D. Ravenna in Late Antiquity. Camb.; N. Y., 2010. P. 167–168*). О связи между распространением почитания К. и богослужением рим. обряда свидетельствуют данные амвросианских литургических книг. Так, в Сакраментарии из Бергамо (IX в.) приведен проприй мессы в честь К. и Киприана, в котором 4 из 5 молитв восходят к римскому Веронскому Сакраментариию (*Codex Sacramentorum Bergomensis / Ed. P. Cagin. Solesmes, 1900. P. 131*). В «*Sacramentarium Triplex*» (X в.) большая часть текстов составного проприя под 14 сент. также имеет рим. происхождение, но к ним добавлена амвросианская «месса епископу и мученику Киприану» (*Zürich. Zentralbibl. C 43. Fol. 199v–200v*).*

По мере того как рим. богослужебные книги стали использоваться почти на всем латинском Западе, литургическое почитание К. получило широкое распространение. Однако с VII в. в Риме 14 сент. совершалось поклонение древу Креста Господня в Латеранской базилике; в этот день стали праздновать Воздвижение Св. Креста (*Exaltatio*

S. Stucis). Совмещение 2 празднований вызывало затруднения, к-рые разрешали различными способами. Так, в XII в. каноники Латеранской и Ватиканской базилик совершали



Святые Корнелий и Ливин.  
Миниатюра  
из Часослова пастора Дени.  
Нач. XV в. (Baltim. 169. Fol. 136v)

в этот день смешанное богослужение: 1-я и 2-я ноктурны были посвящены поминовению К. и Киприана, 3-я ноктурна, утренняя и вечерня — празднованию в честь Св. Креста (Journel. 1977. P. 287–288). Впосл. в Латеранской базилике память К. совершалась 22 сент. (ActaSS. Sept. T. 4. P. 145). С XIV в. поминовение обоих святых обычно переносили на 16 сент., на следующий день после октавы Рождества Девы Марии (15 сент.). Однако в первопечатном Римском Миссале (1474) память святых К. и Киприана указана под 14 сент. (проприй мессы не претерпел изменений со времени Сакраментария Григория; в локальных вариантах рим. обряда, напр. в сарумском обряде, могли использоваться др. молитвы). Поминовение обоих святых было окончательно перенесено на 16 сент. в литургических книгах, изданных после Тридентского Собора (в тридентском Римском Миссале вместо молитв, восходящих к Сакраментария Григория, указан общий проприй в честь мучеников). В соответствии с древней традицией в Римском Мартирологе память К. и Киприана была указана под 14 сент. с пояснением, что литургическое поминовение совершалось 16 сент. (MartRom. Comment. P. 395–396). Такое же указание содержится в новой редакции

Римского Мартиролога (2001). В календаре Римско-католической Церкви поминовение мучеников папы К. и еп. Киприана значится под 16 сент. Согласно Римскому Миссалу, изданному после Ватиканского II Собора, в этот день либо совершается общая месса мученикам или епископам, либо используются молитвы вновь составленного проприя.

**Мощи.** В источниках VIII–IX вв. сообщается о перенесении мощей К. из усыпальницы в крипте Луцины в различные церкви; неясно, имелись ли в виду останки святого или их частицы. Папа Адриан I (772–795) организовал на землях к северо-западу от Рима, подаренных им Римской Церкви, сельскохозяйственный комплекс с центром в поместье «domusculta Capracorum» (близ совр. Формелло). Там была построена ц. во имя ап. Петра, в которой понтифик поместил многочисленные реликвии, в т. ч. мощи своих предшественников К., Луция I, Феликса I и Иннокентия I (LP. T. 1. P. 501–502, 506–507; см.: Christie N. J. Popes, Pilgrims and Peasants: The Roles of the «domusculta Capracorum» (Santa Cornelia, Rome) // Akten des XI. Intern. Kongress für christliche Archäologie. Münster, 1995. Bd. 2. S. 650–657). В 1-й пол. XI в. при церкви был основан мон-рь во имя К., пришедший в упадок после 1228 г. Хранившуюся там часть мо-



Ап. Петр, Римские папы св. Корнелий и Юлий I.

Мозаика конхи апсиды  
в ц. Санта-Мария-ин-Трастевере  
в Риме. 1140–1143 гг.

щей святого перенесли в ц. св. Лаврентия (Сан-Лоренцо) в Формелло.

По указанию папы Римского Григория IV (827–844) была предпринята реконструкция ц. Девы Марии,

которая «называется в честь Каллиста и Корнелия» (Санта-Мария-ин-Трастевере). Согласно жизнеописанию понтифика, мощи святых К., Каллиста I и Калеподия, хранившиеся в юж. части храма, были упокоены под главным алтарем (LP. T. 2. P. 80). Нет сведений о том, когда и при каких обстоятельствах мощи К. были перенесены в эту церковь. По мнению Сёйскена, это произошло при папе Римском Пасхалии I (817–824) (ActaSS. Sept. T. 4. P. 182), по др. версии — при папе Павле I (757–767) (Reekmans. 1964). Считается, что в настоящее время мощи К. хранятся в Риме, под алтарем ц. Санта-Мария-ин-Трастевере; часть мощей святого — в ц. святых Цельса и Юлиана.

Известно о перенесении мощей К. в Компьень (Франция). В нек-рых источниках это событие связывается с имп. коронацией Карла Лысого (кор. зап. франков в 840–877, имп. с 875). В рукописи X в. сохранилось сказание о перенесении мощей К. (BNL, N 1964; ркп.: Paris. lat. 18297. Fol. 7r — 14v; изд.: PL. 129. Col. 1371–1382). Здесь сообщается, что кор. Карл, сын Людовика (по-видимому, автор смешал Карла Лысого и его внука Карла Простоватого), после победы над врагами, «словно второй Соломон», построил роскошный храм и снабдил его щедрыми пожертвованиями. После этого король во главе франк. войска отправился в Рим, где получил мощи К. и поместил их в храм, к-рый освятили в честь Девы Марии. Почитание святого получило широкое распространение в королевстве франков, в Компьень стекались многочисленные паломники. К сказанию приложено стихотворение с описанием перенесения мощей К. королем и «цезарем» Карлом; в нем говорится о торжественной церемонии встречи святыни, о множестве присутствовавших клириков и мирян, о роскошном убранстве церкви и о чудесах от мощей. Далее упоминается, что во время нападения «варваров» (норманнов) сгорели королевский дворец и жилища клириков, но огонь не коснулся церкви. В другой рукописи сохранились 2 стихотворения в честь возвращения мощей К. и Киприана из Сан-Лиса, где их укрывали во время нападения норманнов. Поскольку в этих стихотворениях говорится, что норманнам не удалось захватить



Компьень, описанные в них события скорее всего относятся к более раннему времени, чем пожар в Компьене, о котором сообщается в 1-м стихотворении (Paris. lat. 2373. Fol. 5r-v, кон. IX в.; изд.: MGH. Poet. T. 4. Fasc. 1. P. 236–239). О перенесении мощей К. в Компьень из Рима имп. Карлом Лысым упоминается в добавлениях к Мартирологам Адона Вьеннского и Узуарда под 14 сент. (PL. 123. Col. 356; 124. Col. 470; Chronica Albrici monachi Trium Fontium // MGH. SS. T. 23. P. 742; см. также: ActaSS. Sept. T. 4. P. 182–184).

Достоверность сведений о перенесении мощей К. имп. Карлом Лысым вызывает сомнения. В современных событиям источниках подробно рассказывается об освящении дворцовой церкви в Компьене, построенной Карлом Лысым (5 мая 877), но не упоминается о мощах К. и Киприана Карфагенского, в посл. хранившихся в этой церкви. Первоначально храм был посвящен Пресв. Деве Марии; в грамотах, датированных 917 г., названо другое посвящение — Деве Марии и святым К. и Киприану. В грамоте 918 г. впервые упоминается «гробница» (sepulchrum) обоих святых, находившаяся в Компьене, и празднование их памяти (Cartulaire de l'abbaye de Saint-



Рог св. Корнелия.  
Кон. XV в.  
(приходская церковь  
в Корнелимюнстере)

Léon IX, pape consécrateur // Léon IX et son temps / Éd. G. Bischoff, B. Tock. Turnhout, 2006. P. 363, 366, 382). Вскоре компьеньский капитул был распущен; каноников заменили монахами-бенедиктинцами, присланными из Сен-Дени (1150). Основанный в Компьене монастырь был назван в честь К. (Сен-Корней). В 1790 г., во время Французской революции, обитель была закрыта, позднее закрыли и монастырскую церковь (1791). Хранившиеся в ней реликвии перенесли в приходскую ц. св. Иакова (Сен-Жак) в Компьене.

В Германии особое почитание К. сложилось в мон-ре *Инден*, к-рый в позднее средневековье получил название в честь святого — Корнелимюнстер. По распространенной, но не подтвержден-

Бывшая  
монастырская церковь  
в Корнелимюнстере  
близ Ахена.  
XIV–XIX вв.

ной источниками версии, имп. Карл Лысый обменял части мощей К. и Киприана Карфагенского на реликвии Христа и Девы

Марии, к-рые он поместил в Компьене. Согласно местной версии Жития К., находившейся в распоряжении Сёйскена, и по свидетельству аббата Иоганна фон Вахтендонка (1531–1534), имп. *Карл Великий* перенес мощи К. и Киприана из Рима в основанный им монастырь Инден; в посл. Карл Лысый вывез реликвии во Францию, оставив в Индене голову и десницу К. Эти сведения Сёйскен признал не заслуживающими доверия. Мон-рь Инден,

основанный имп. *Людовиком Благочестивым* для св. *Бенедикта Анисанского*, первоначально был посвящен Спасителю; новое посвящение впервые упоминается в документе 1135 г., в к-ром говорится о «монастыре, воздвигнутом... в честь святых мучеников Корнелия и Киприана». Голова и десница К. названы среди монастырских реликвий в булле об индульгенции, изданной в 1359 г. папой Римским *Иннокентием VI* в пользу паломников, посещавших Корнелимюнстер 17 июля и в другие праздничные дни (ActaSS. Sept. T. 4. P. 185–187). С XIV в. Корнелимюнстер, где помимо мощей К. хранились др. святыни, был известным центром паломничества. Воде, которой омывали мощи К., приписывали целительную силу; считалось, что святыни исцеляли страдавших от эпилепсии. Среди реликвий, связанных с почитанием К., был рог индийского буйвола («рог св. Корнелия»); по преданию, грифон подарил его святому в благодарность за исцеление. По-видимому, легенда о роге К. связана с этимологией имени святого (от лат. *cornu* — рог). Для демонстрации реликвий в «октаву св. Корнелия» (неделя после 14 сент.) к монастырской церкви в 1706 г. была пристроена барочная капелла в честь святого. В ризнице храма находятся серебряный бюст-реликварий с черепом К. (2-я пол. XIV в.), реликварий с рукой святого (XVIII в.) и рог с ювелирными накладками (XV–XVI вв.) (см.: *Kühn N. Die Reichsabtei Kornelimünster im Mittelalter. Aachen, 1982; Kühne H. Ostensio Reliquiarum: Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum. B.; N. Y., 2000. S. 198–207).*

Части мощей К. и Киприана, а также мч. *Ермета* (Гермета) и папы *Келестина I* хранились в коллегиальной ц. св. Гермета в Ронсе (Бельгия). По местному преданию, имп. *Людовик II Итальянский* (850–875) перенес эти реликвии из Компьеня, но скорее всего они происходят из Индена (в XI в. церковь в Ронсе принадлежала мон-рю Инден). В Ронсе совершалось празднование в честь перенесения мощей (4 июля). Во время войны за независимость Нидерландов осенью 1572 г. мощи святых были вывезены в крепость Ауденарде, однако вскоре кальвинисты



Corneille de Compiègne / Éd. É. Mangel. Montdidier, 1904. T. 1. P. 18–23, 25). Т. о., мощи К. (или их часть) скорее всего были доставлены из Рима в Компьень после 877 г.; в посл. это событие связывали с Карлом Лысым или Карлом Простоватым. В 1049 г. каноники из Компьеня доставили мощи К. в Реймс, где находился папа Римский *Лев IX*, пытаясь привлечь внимание pontифика к своим разногласиям с местными сеньорами (см.: *Iogna-Prat D.*



захватили крепость, разграбили церковные ценности и выбросили мощи; католики собрали реликвии и сохранили их до взятия города испанцами (ActaSS. Sept. T. 4. P. 187–189).

В средние века важным местом паломничества было премонстран-



Церковь св. Корнелия в Снакерке (Бельгия). 1911–1913 гг.

ское аббатство Нинове (близ Брюсселя), где хранились части мощей К. и Киприана Карфагенского, по преданию перенесенные из Индена. Об этих реликвиях повествуется в сказании об основании мон-ря (сост. после 1195) и в сборнике чудес К., составленном в кон. XII в. пресв. Дамианом (BHL, N 1965–1966; изд.:



Церковь святых Корнелия и Киприана в Ари (Франция). XII–XIII вв.

Bijsterveld A.-J., Van de Perre D. Het Mirakelboek en de Stichtingsgeschiedenis van de Ninoofse Abdij. Leuven, 2001). Среди чудес, описанных в сказании, — исцеления от эпилепсии и эргодизма; упоминается о паломниках, посещавших монастырь и делавших приношения, описываются конфликты каноников с местными сеньорами и горожанами, случаи заступничества К. за обитель. В 1247 г. папа Римский *Иннокентий II* даровал индульгенцию паломникам, которые посещали Нинове в день па-

мяти святых К. и Киприана (5 нояб. в мон-ре праздновалось перенесение мощей святых). В 1628 г. при мон-ре было основано братство в честь К. и Киприана (см.: ActaSS. Sept. T. 4. P. 189–190). В наст. время мощи святых хранятся в бывш. монастырской ц. Вознесения Богоматери в серебряной раке XVII в.

Почитание К. было распространено в Юж. Бретани, особенно в Карнаке (деп. Морбиан), где с именем святого были связаны фольклорные предания. В народе К. считали покровителем крупного рогатого скота. Согласно легенде, святой с 2 быками, спасаясь бегством от рим. воинов, остановился на берегу моря. Сначала он спрятался в ухе быка, а затем превратил своих преследователей в камни (имеются в виду Карнакские камни — аллеи менгиров эпохи неолита). По др. версии, быки защитили К. от преследовавших его воинов (Fouquet A. Légendes, contes et chansons populaires du Morbihan. Vannes, 1857. P. 97–100; Le Rouzic Z. Carnac: Légendes, traditions, coutumes et contes du pays. Nantes, 1912<sup>2</sup>. P. 19–22). В приходской церкви во имя К. (XVII в.) хранится бюст-реликварий с частицей мощей святого (1819); рядом с храмом находится св. источник, служивший местом паломничества. В XIX в. в Карнаке 13 сент. совершалась процессия с благословением скота, а в воскресенье

после 16 сент. и в октаву праздника — торжественные богослужения с шествиями. В настоящее время празднование

памяти святого (pardon) проходит во 2-е воскресенье сент.

Согласно сведениям, приведенным Сёйскеном, частицы мощей К. хранились в Бельгии, Германии (в Трире), Италии (в Павии и Сполето), Франции (в аббатстве Корнийи) и в др. странах (ActaSS. Sept. T. 4. P. 190–191).

Ист.: *Sancti Cypriani episcopi Opera*. Turnhout, 1972–2004. 6 vol. (CCSL; 3–3E); *The Letters of St. Cyprian of Carthage* / Transl. G. W. Clarke. N. Y., 1984–1989. 4 vol.; *Euseb. Hist. eccl.* VI 43; *MGH. AA. T. 9. Vol. 1. P. 75; LP. T. 1. P. XCVI, CIV–XVII, 64–67, 150–152; T. 3.*

P. 74–75; *Pacian. Ep.* 2–3 // PL. 13. Col. 1058–1082; BHL, N 1958–1966; *ActaSS. Sept. T. 4. P. 143–191; Mombritius B. Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*. P., 1910<sup>2</sup>. T. 1. P. 373, 646; *Schelstrate E. Antiquitas ecclesiae dissertationibus, monumentis ac notis illustrata*. R., 1692. T. 1. P. 187–198; *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* / Ed. P. Hinschius. Lpz., 1863. P. 170–175.

Лит.: *Rossi G. B., de. La Roma Sotterranea Cristiana*. R., 1864. T. 1. P. 274–305; *Dufourcq A. Étude sur les «Gesta martyrum» romains*. P., 1900; *Quentin H. Les Martyrologues historiques du Moyen Âge*. P., 1908. P. 69, 125, 340, 370, 439–440, 503–504, 633; *Wilpert G. La cripta dei papi e la cappella di S. Cecilia nel Cimitero di Callisto*. R., 1910; *Leclercq H. Corneille* // DACL. 1914. T. 3. Pt. 2. Col. 2968–2986; *Turner C. H. The Papal Chronology of the Third Century* // JThSt. 1916. Vol. 17. N 4. P. 338–353; *Franchi de' Cavalieri P. La persecuzione di Gallo in Roma* // *Idem. Note agiografiche*. R., 1920. Fasc. 6. P. 181–210. (ST; 33); *Alès A., d'. Novatien: Étude sur la théologie romaine au milieu du III<sup>e</sup> siècle*. P., 1924; *Kirsch J. P. Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum*. Münster, 1924. S. 40, 80–81, 122, 240, 243; *Lietzmann H. Petrus und Paulus in Rom: Liturgische und archäologische Studien*. B.; Lpz., 1927<sup>2</sup>; *Caspar E. L. E. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 58–70; *Delehaye. Origines*. P. 263–269, 327; *Styger P. Römische Märtyrergrüfte*. B., 1935. S. 1–85; *Mohlberg L. K. Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sogenannten «Memoria Apostolorum» an der Appischen Strasse* // *Colligere fragmenta: FS A. Dold zum 70. Geburtstag*. Beuron, 1952. S. 52–74; *Cullmann O. Peter: Disciple, Apostle, Martyr*. Phil., 1953. P. 127–128; *Bardy G. Corneille* // DHGE. 1956. T. 13. Col. 891–894; *Chadwick H. St. Peter and St. Paul in Rome: The Problem of the «Memoria Apostolorum ad Catacumbas»* // JThSt. N. S. 1957. Vol. 8. N 1. P. 31–52; *Gordini G. D., Aprile R. Cornelio* // *BiblSS*. 1964. Vol. 4. Col. 182–189; *Reekmans L. La tombe du pape Corneille et sa région cémétériale*. Vat., 1964; *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church*. L., 1965; *Ruysschaert J. La commémoration de Cyprien et de Corneille «in Callisti»* // RHE. 1966. T. 61. N 2. P. 455–484; *idem. A propos de quelques textes romains du IV<sup>e</sup> s. relatifs à Pierre et à Paul* // *AHPont*. 1969. Vol. 7. P. 7–41; *Février P.-A. Recherches récentes sur les catacombes de Rome* // RH. 1968. T. 239. Fasc. 1. P. 1–18; *idem. Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III<sup>e</sup> siècle* // *La Méditerranée de P.-A. Février*. R., 1996. Vol. 1. P. 39–129; *Brandenburg H. Das Grab des Papstes Cornelius und die Lucinaregion der Calixtus-Katakombe* // JAC. 1968/1969. Bd. 11/12. S. 42–54; *Petitmengin P. Un «Cyprien» de Cluny et la lettre apocryphe du pape Corneille (Clauis, N 63)* // REAug. 1974. Vol. 20. N 1/2. P. 15–35; *Gülzow H. Cyprian und Novatian*. Tüb., 1975; *Bévenot M. Cyprian and His Recognition of Cornelius* // JThSt. N. S. 1977. Vol. 28. N 2. P. 346–359; *idem. «Sacerdos» as Understood by Cyprian* // *Ibid.* 1979. Vol. 30. N 2. P. 413–429; *Jouanel P. Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XII<sup>e</sup> siècle*. R., 1977. P. 127, 132, 140, 151, 202, 287–288; *Fischer J. A. Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251* // AHC. 1979. Bd. 11. S. 263–286; *idem. Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 253* // *Ibid.* 1981. Bd. 13.

S. 12–26; Jacques F. Le schismatique, tyran furieux: Le discours polémique de Cyprien de Carthage // *Mélanges de l'École française de Rome: Antiquité*. 1982. Vol. 94. N 2. P. 921–949; Osborne J. The Roman Catacombs in the Middle Ages // *Papers of the British School at Rome*. 1985. Vol. 53. P. 278–328; Pohlsander H. A. The Religious Policy of Decius // *ANRW*. 1986. Tl. 2. Bd. 16. Tbd. 3. S. 1826–1842; Christol M. Corneille // *Dictionnaire historique de la papauté* / Éd. Ph. Levillain. P. 1994. P. 478–479; *idem*. Novatien // *Ibid.* P. 1190–1191; Selinger R. Die Religionspolitik des Kaisers Decius: Anatomie einer Christenverfolgung. Fr./M.; N. Y., 1994; Rebillard É. L'Église de Rome et le développement des catacombes: À propos de l'origine des cimetières chrétiens // *Mélanges de l'École française de Rome: Antiquité*. 1997. Vol. 109. N 2. P. 741–763; Cooper K. M. The Martyr, the «Matrona» and the Bishop: The Matrona Lucina and the Politics of Martyr Cult in 5<sup>th</sup>- and 6<sup>th</sup>-Century Rome // *Early Medieval Europe*. 1999. Vol. 8. N 3. P. 297–317; Rives J. B. The Decree of Decius and the Religion of Empire // *JRS*. 1999. Vol. 89. P. 135–154; Spera L. Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al Medioevo. R., 1999; Thümmel H. G. Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom: Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition. B.; N. Y., 1999; Duval Y. Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cyprien, Ep. 37) // *REA*. 2000. Vol. 46. N 2. P. 157–172; Simonetti M. Cornelio, santo // *Enciclopedia dei papi*. R., 2000. Vol. 1. P. 268–272; Burns J. P. Cyprian the Bishop. L., 2002; Giordani R. Sul problema dell'età della traslazione a Roma delle spoglie di papa Cornelio // *VetChr*. 2005. Vol. 42. P. 251–273; Dieffenbach S. Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jh. n. Chr. B.; N. Y., 2007; Dunn G. D. Cyprian's Rival Bishops and Their Communities // *Augustinianum*. R., 2005. Vol. 45. N 1. P. 61–93; *idem*. Cyprian and the Bishops of Rome: Questions of Papal Primacy in the Early Church. Strathfield, 2007; Tilley M. A. When Schism Becomes Heresy in Late Antiquity: Developing Doctrinal Deviance in the Wounded Body of Christ // *JCS*. 2007. Vol. 15. N 1. P. 1–21; Brent A. Cyprian and Roman Carthage. Camb., 2010; Green B. Christianity in Ancient Rome: The First Three Centuries. L.; N. Y., 2010. P. 141–161; Amore A. I martiri di Roma / Ed. A. Bonfiglio. Todi, 2013. P. 158–172.

A. A. Королёв

**КОРНИЛИЕВ КОМЕЛЬСКИЙ В ЧЕСТЬ ВВЕДЕНИЯ ВО ХРАМ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, находился в Ростилдовской вол. Грязовецкого у. Вологодской губ., в 6 верстах от г. Грязовца. Основным источником сведений об устройении К. К. м. в 1497 г. является Житие прп. Корнилия Комельского, известное более чем в 40 списках XVI–XIX вв. и сохранившееся в неск. редакциях с нач. XVII в.

Постриженник Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря мон. Корнилий пришел в Комельский лес, обнаружил «храмину разбойническу и вселися в ню,



Прп. Корнилий Комельский.  
Икона. Нач. XX в. (собор в честь  
Рождества Пресв. Богородицы  
в Вологде)

и начать отребляти место то». Вскоре к отшельнику стали приходиться жители окрестных селений. На месте слияния рек Талицы и Нурмы преподобный основал монастырь. В 1501 г. он получил ставленую грамоту митр. Московского и всея Руси Симона, по к-рой был рукоположен во иерея к ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы, построенной в обители. В 1515 г. Введенский храм был перестроен и освящен, затем в К. К. м. возведена ц. во имя прп. Антония Великого, построены кельи, богадельня, больница, хлебопекарня, поварня. На расстоянии версты от мон-ря, вблизи Московской дороги, соединявшей Вологду с Москвой, братия выкопала колодец (впосл. на этом месте возвели часовню). В 1530 г. прп. Корнилий уже имел сан игумена (Акты. 1994. С. 95, 97). Зимой 1528/29 г. К. К. м. в числе др. вологодских обителей посетил вел. кн. Василий III Иоаннович, к-рый пожаловал в обитель «двадцать рублей с рублем» (Житие. 1994. С. 179), а также наделил ее земельными владениями, что было закреплено выдачей тарханной грамоты. В 1544/45 г. К. К. м. посетил вел. кн. Иоанн IV Васильевич, передавший в мон-рь 50 р., а также «болшие милостыни заздравные» — еще 5 р. 26 алтын 4 деньга (Приходо-расходные книги. 1871. С. 18).

В XVI в. в К. К. м. существовало старчество. Известно, что прп. Корнилий поручил своего ученика прп. Симона Сойгинского опытному старцу (Верхожский. Вологодские святые. 1880. С. 487). Наиболее ярко

процесс воспитания новонаначально-го монаха описан в Житии прп. Филиппа Ирапского — одного из учеников прп. Корнилия (РГБ. Ф. 96. № 61).

В своем уставе основатель К. К. м. тщательным образом расписал правила поведения иноков и наказания за их несоблюдение (об уставе см. подробнее в ст.: прп. Корнилий (Крюков)). Однако не все насельники одобряли его требования. Так, однажды мон. Закхей пришел к прп. Корнилию с жалобой на то, что его одежда старая, а мантия «лыком вязана», и попросил выдать ему другую. Прп. Корнилий отдал Закхею свою мантию, «а его вязаную лыком на себе возложи и много время в ней ходил» (Житие. 1994. С. 185). Когда монастырский хлебник не испросил у настоятеля благословение на выпечку хлеба, прп. Корнилий для исключения в будущем подобных случаев приказал вывезти весь испеченный хлеб за пределы К. К. м. и выбросить на дорогу («и бе их два воза»). Известны и случаи открытого неповиновения настоятелю, и даже попытки покушений на него (Там же. С. 175, 178, 184). В итоге прп. Корнилий покинул К. К. м.: ушел на Сурское оз., где основал небольшую пустынь. Видимо, это было именно вынужденное переселение, а не удаление для молитвы и безмолвия, поскольку, рассчитывая вернуться, преподобный не назначил нового игумена, а выбрал 12 соборных старцев. Но по настоянию братии К. К. м. возглавил игум. прп. Кассиан († ок. 1534?). Позже прп. Корнилий вернулся в К. К. м. и умер в 1538 г. простым монахом, прп. Кассиан же «устыдеся отца и остави игуменство».

В 1538 г. казанские татары дошли почти до Вологды, мн. обители были сожжены, а монахи разбежались. Разорению подвергся и соседний Павлов Обнорский во имя Св. Троицы мон-рь. Но, когда татары подступили к К. К. м., обитель показала им «градом великим, готовым на брань». Посчитав себя обманутыми, татары избили проводников и бежали.

Согласно пересказу текста грамоты вел. кн. Василия III Иоанновича 1618 г., власти К. К. м. подчинялись великокняжескому суду, а архиерей игумена и братию «не судит ни в чем опричь духовных вещей». «Пошлиником» архиерея закрывался въезд на монастырские земли. По грамоте





1618 г., братия подчинялась суду царского дворецкого, а по грамоте 1629 г. — самого царя. Грамота 17 окт. 1569 г. освобождала рыбные ловли мон-ря от уплаты оброка.

**Храмы и другие постройки.** После пожара 1552 г. в К. К. м. началось каменное строительство. В сотной грамоте 1631 г. указаны 2 каменные монастырские церкви — в честь Введения во храм Пресв. Богородицы и во имя прп. Антония Великого. В обители также имелись игуменская, казенная и 30 братских келий, за оградой — конюшенный, гостинный двory, «да 2 швални, да



*Корнилиев Комельский  
в честь Введения во храм  
Пресв. Богородицы мон-рь.  
Фотография.  
Нач. XX в.*

товарня, да кожевня, д[вор] хомутенной, д[вор] службников монастырских. У монастыря ж солодовня да кузница. Да на монастырском поле д[вор] коровеи» (Сотная. 1994. С. 109). В фондах Музея архитектуры Москвы сохранились схемы и наброски монастырского Введенского собора, разрушенного в сер. XX в. Это был 4-столпный 5-главый 3-апсидный храм без подклета. С юга располагался придел, в 1600 г. освященный во имя прп. Корнилия Комельского после установления патриархом *Иовом* общерус. празднования памяти основателя мон-ря. Особенности архитектуры объединяли Введенский собор с др. храмами, находившимися в пределах Ростовской епархии, напр. с собором Богоявления *Авраамиева ростовского мон-ря* (Седов. 1994. С. 102–103). На рубеже XVI и XVII вв., при игум. Иосифе, в К. К. м. возвели шатровую колокольню. Надпись на камне в стене уточняет дату постройки — 1599 г. (Ист. и стат. описание. 1855. С. 59). Возможно, ее строительство завершил игум. Алексей в 1604 г. (Седов. 1994. С. 106–107).

По описи 1657 г., в К. К. м. находился каменный 5-главый Введенский собор, крытый тесом, с приделами в честь Усекновения главы

св. Иоанна Предтечи и во имя свт. Николая Чудотворца; «да к той же церкви приделана церковь, а в ней служба Феодора Стратилата, а другая служба преподобного чудотворца Корнилия над ево чудотворцовым гробом, шатровая о дву главах; а на них кресты железные». Каменный храм прп. Антония был теплым, трапезным, «об одной главе, а на ней крест железной, крыта тесом» (Отписная книга. 1994. С. 132). К каменной колокольне («верх шатров, крест на ней железной») была «приделана» другая каменная колокольня, меньших размеров, «верх шатровой же, крест на ней деревяной, обоян железом белым». Под маленькой

колокольней находилась книгохранительная палата, а под большой — ризница (Там же. С. 145,

153). Во 2-й пол. XIX в. на 4-ярусной колокольне (кон. XVI в.) висели 12 колоколов, самый большой из них — 108-пудовый, работы амстердамских мастеров.

В XVIII в. монастырские строения ветшали. Согласно описи игум. Иувеналия (Воейкова) 1775 г., у Введенской ц. «снаружи и внутри на стенах и в сводах... разселины... во время дожей сквозь кровлю по швам во многих местах паперти проходит вода... Пазушины и своды почти никогда не просыхают, отчего подмаса и кирпичи отваливаются», в ц. прп. Антония «на трапезе же и на протчем строении кровли деревянные все погнили... от чего своды приходят в самую к падению опасность», настоятельские кельи названы «весма ветхими и к жительству не способными» (Переписные книги. 2011. С. 333).

Видимо, в нач. XIX в. финансовое положение К. К. м. немного улучшилось, поскольку монастырские здания были поновлены. В 1811 г., при игум. Германе, возвели деревянную ограду, к сер. XIX в. — каменную, ограничивающую территорию обители с 2 сторон. С 2 др. сторон стояли каменные здания. К сер. XIX в. в К. К. м. находились каменные Введенский собор, теплая Воскресен-

ская ц. с приделами прп. Антония Великого, святых Василия Великого и кнг. Ольги и надвратная ц. свт. Николая Чудотворца (1701) в юж. стене ограды. С юж. стороны к Введенскому собору примыкала каменная ц. во имя прп. Корнилия Комельского, а также деревянная церковь, освященная во имя св. кн. Александра Невского (вместо бывшего здесь ранее храма или придела во имя вмч. Феодора Стратилата). Из-за обветшания церкви во имя прп. Корнилия и во имя св. Александра Невского в 1854–1856 гг. были перестроены в однопрестольный храм во имя прп. Корнилия Комельского (*Васильев, Биланчук*. 2004. С. 221).

В 1876 — 80-х гг. XIX в. вологодский купец В. А. Гудков-Беляков над могилой своей жены на территории К. К. м. построил небольшую каменную ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». В обители располагались каменный 2-этажный настоятельский корпус, 2 братских корпуса, каретники, конюшенный, скотный двory, большая изба для монастырских служителей и богомольцев «из простого народа», каменная сторожка. По углам каменной ограды стояли башни. В 1889 г. в мон-ре открылось начальное уч-ще, находившееся под опекой настоятеля и братии, к нач. XX в. имелась гостиница для богомольцев — неск. деревянных корпусов на берегу р. Нурмы. За оградой стояли 3 часовни: 2 — на Московской дороге, 3-я — над колодцем с минеральной водой с пристроенными лечебными купальнями.

**Святыни и архив.** Мощи основателя почивали в ц. прп. Корнилия под спудом. В 1821 г. была устроена деревянная рака с медными посеребрёнными листами. Сверху находился образ прп. Корнилия «в рост», украшенный серебряной ризой. В том же храме были могилы преподобных Лаврентия и Кассиана, приемников прп. Корнилия. В Воскресенской ц. почитались копия с чудотворной Владимирской иконы Божией Матери и чудотворная икона прп. Корнилия Комельского. В XIX — нач. XX в. жители г. Грязовца (бывш. монастырского с. Грязивицы) брали эти иконы в крестные ходы во времена неурожая, эпидемий и т. п. В Воскресенской ц. «за стеклом в особом футляре, сделанном в виде аналая» хранились часть власяни-







цы и фелонь, принадлежавшие прп. Корнилию. В монастырских описях 2-й пол. XVII в. упоминаются «судки чудотворца Корнилия деревянные» (Переписные книги. 2011. С. 330). Пользовался почитанием и колодец на Московской дороге, выкопанный прп. Корнилием, над к-рым стояла часовня.

В качестве вклада во *владимирский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь* в 1617 г. в К. К. м. попала кн. «Беседы Иоанна Златоуста» (1592). На ней имелась запись: «Писана... з добрых переводов честных монастырей Заволжских Павловского и с перевода преподобного отца нашего святого старца Корнилия Комельского чудотворца, а перевод его руки; а правлена на Москве» (Кукушкина. 1999. С. 124).

Документы по истории К. К. м. хранятся в ГА Вологодской обл. (Ф. 496. Вологодская духовная консистория; Ф. 883. Н. И. Суворова; Ф. 1260. Коллекция столбцов XVI–XVII вв. и др.). Значительная часть материалов по истории монастыря XVIII – нач. XX в. собрана в Ф. 520 (Корнильево-Комельский мон-рь). Здесь же сохранилась Копийная книга актов монастыря – основной источник сведений по истории формирования монастырской вотчины в XVI–XVII вв. Большое количество источников сведений по истории К. К. м. хранится в РГАДА (Ф. 197, 237, 281, 1209 и др.), в Арх. СПБ И РАН, ОР РНБ, ВГИАХМЗ и других. Часть материалов опубликована (ИРИ. Ч. 4. С. 661–704; Акты. 1994. С. 94–107; Согная. 1994. С. 108–129; Отписная книга. 1994. С. 130–169).

**Библиотека.** С момента основания К. К. м. являлся одним из центров книгописания. Перепиской книг занимался сам прп. Корнилий. С обителью связана деятельность известных книжников – постриженников прп. Корнилия каллиграфа *Исаака Собака* и мон. *Артемия* († ок. 1575). На рубеже XVI и XVII вв. в мон-ре хранилась сборная рукопись, содержащая «Повести о видении Антония Галичанина», которую переписал мон. *Досифей* (*Топорков* (*Вошечников*)).

В Смутное время (нач. XVII в.) б-ка понесла существенные потери. Часть книг вывезли «черкасы», некоторые рукописи были изъяты для разоренного литовцами вологодского Софийского собора. В опи-

си 1657 г. отмечены 221 рукописная и 114 печатных книг, а также еще 16 книг (не указано, печатных или рукописных). Описание 1657 г. свидетельствует, что в каменном монастырском книгохранилище кроме книг ВЗ и НЗ, уставов, богослужебных текстов находилось значительное число четких книг. Данных о житийной лит-ре мало, поскольку все жития, кроме Жития свт. Николая Чудотворца, входили в состав сборников, содержание которых не раскрыто. Заметное место занимали труды отцов Церкви: святителей Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Василия Великого, преподобных Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Иоанна Дамаскина, рукописи святых Дионисия Ареопагита, Петра Дамаскина, «Григория Беседовника» (свт. Григория, папы Римского), Симеона Нового Богослова, Григория, еп. Омиритского. Имелись в монастырской б-ке «Повесть о Варлааме и Иоасафе» и «Лимонарь, сиречь цветник» (К., 1628; извлечение из Синайского патерика).

В 1676 г. в монастырской б-ке находилось 223 рукописи, 122 печатные книги и еще 19 книг. К 2015 г. местонахождение большинства рукописей неизвестно. В хранилищах Москвы, С.-Петербурга и Вологды выявлено всего 16 рукописей кон. XV–XVIII в., происходящих из К. К. м. (Отписная книга. 1994. С. 153–156; *Сергеев*. 2008. С. 477–492).

В XIX в. состав б-ки немного изменился. По наблюдениям О. А. Наумовой, в 1885 г. монастырское книгохранилище насчитывало 367 книг в 487 томах. Кроме грамот и богослужебных книг имелись «Правила монашеского жития» (12 книг), «Устав общежития», «Алфавит духовный, в ползу иноком и мирским, богоугодне жити хотящим, написанный» митр. Киевского Исаии (Копинского), соч. «Об истинном христианстве» (в 4 кн.) свт. Тихона, еп. Воронежского и Задонского, «Училище благочестия», «Собрание поучений на все дни в году», «Указание пути в Царствие Небесное» свт. Иннокентия (Вениаминова), «Разсуждение о должностях пресвитеров приходских», «Наставление о собственных каждого христианина должностях», «Богословие» митр. Платона (Левшина), «Обед душевный» (в 2 т.), «Каша веры» митр. Стефана (Яворского), «Добротолюбие»,

«Пращица – против вопросов раскольнических» еп. Нижегородского Питирима, «Устав общежития монастырского, составленный преподобным Корнилием», «Разсуждения» (в 12 кн.) и Устав скитского монастырского жития (в 12 кн.) прп. Нила Сорского, «Разсуждения о средствах сохранения и распространения древних писателей», «Духовный купец на духовном торжище и о купле на нем Царства Небесного» иером. Иоакима (Ельцова), Жития архиеп. Задонского и Воронежского свт. Антония (Смирницкого), прп. Паисия Величковского и др. Труды св. отцов насчитывали 49 книг, в т. ч. толкования Евангелия, «Беседы о покаянии Златоуста», «Беседы на 14 посланий апостола Павла, Златоуста», «Беседы» свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста, «Разсуждения о любви» прп. Максима Исповедника, «О должностях» свт. *Амвросия Медиоланского*, «Творения... с присовокуплением келейных записок» и «Летопись...» свт. Димитрия (Савича (Туптало)) и др.

Значительную часть собрания (23 книги) составляли исторические труды: «Летописец Российской истории», «Летописец Новгородский», «Краткая история Церкви» прот. В. И. Нордова, «История Российской иерархии», «Священно-библейская история в лицах».

Среди книг назидательного, воспитательного характера были «Слово архиеп. Платона», «Беседы Филарета – архиеп. Ярославского», «Беседы епископа Михаила», «Наставление правильно состязаться с раскольниками», «Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной церкви», «Благоговейное размышление о жизни и смерти Иисуса Христа», «Полезное напоминание иноку в начале его подвигов», «О воспитании детей у древних христиан», «Ответы Никифора – архиепископа Астраханского», «Христианское чтение», «Домашние беседы», «Руководство для сельских пастырей» (*Наумова О. А.* Б-ки мон-рей Вологодской епархии // *ЕжБК*, 16-я. 2006. Т. 2. С. 189–193).

**Настоятели, насельники, вкладчики.** Имя прп. Корнилия как настоятеля К. К. м. впервые упоминается в купчей на пожню Антипинский наволок 1516 г. 18 сент. 1531 г. вел. кн. Василий III Иоаннович выдал жалованную грамоту





на монастырские угодья в Вологодском у. игум. Кассиану, управлявшему К. К. м. во время удаления прп. Корнилия на Сурское оз. В 1538 г., при игум. *Лаврентии* (1538–1548), вскоре после разорения вотчины казанскими татарами, монастырь получил жалованную несудимую княжескую грамоту вел. кн. Иоанна IV Васильевича, освобождавшую монастырских крестьян на 5 лет от уплаты государственных повинностей и процентов по долговым обязательствам. В 1546–1547 гг., в настоятельство игум. Лаврентия во владение К. К. м. перешла Коптева Николо-Сретенская пуст. на р. Великой в Комельской вол. (Акты. 1994. С. 95–100).

Имена последующих игуменов упоминаются в поземельных монастырских актах (*Черкасова*. 2012. С. 289–322), публикация которых позволила уточнить годы настоятельства, приведенные в справочнике П. М. Строева (*Строев*. Списки иерархов. 1877. С. 750–751). Так, Исаакий возглавлял монастырь по крайней мере в 1562–1563 гг., а не только в 1563 г., игум. Адриан — в 1580–1587 гг., а не в 1580–1586 гг., игум. Иоиль настоятельствовавший еще в 1621 г., в то время как Строев приводит 1620 г. как дату окончания его игуменства. Игум. Макарий, возглавлявший обитель с 1604 г., в 1610 г. был сослан в тюрьму *Соловецкого в честь Преображения Господня монастыря*. Игум. Маркелл — обвинен в казнокрадстве: в 1637 г. «вынян из казны украдом» 200 р. (Отписная книга. 1994. С. 160). В 1646 г. архиеп. Вологодский свт. *Маркелл* бил челом царю Алексею Михайловичу по поводу игум. Антония, к-рый без его благословения, не взяв антиминс, «святит храм Корнилия Комельского чудотворца, да октября в 5 день, тот же игумен Антоней святил... в монастырской своей вотчине на Грязвище храм». По царскому указу корнилиевский игумен должен был явиться в Вологду к архиепископу и просить прощения за «бесчестие». Игум. Кирилл возглавлял К. К. м. дважды. Первый раз — в 1663–1676 гг., после чего он был переведен в Глушицкий мон-рь. Известна челобитная, в к-рой старцы, слуги и монастырские крестьяне просят Вологодского архиеп. *Симона* вернуть игум. Кирилла в мон-рь (*Черкасова*. 2012. С. 309). Однако

эту просьбу архиепископ выполнил лишь спустя 3 года: повторно игум. Кирилл настоятельствовавший в 1679–1685 гг. С 1693 г. К. К. м. управляли архимандриты, последним из к-рых был Фаддей (1764–1770), после чего до закрытия в 1924 г. обитель возглавляли игумены.

В XVI в. в К. К. м. проживало до 90 монахов. В 1-й пол. XVII в., по данным сотной грамоты 1631 г., в мон-ре располагались 30 братских келий, в к-рых могли жить до 50–60 монахов. Точные сведения о насельниках во 2-й пол. XVII в. предоставляют описи монастырского имущества (отписные книги) 1656, 1657, 1659, 1661, 1676 гг. (ГАВО. Ф. 883. № 28; Ф. 647. № 1, 2). Так, если в 1657 г. в К. К. м. жили 54 монаха, включая игум. Рафаила, то в 1659 г. — уже 60 чел. К 1661 г. — всего 45 чел., причины происшедших перемен установить не удалось. Возможно, это было связано со сменой настоятеля.

Значительную часть насельников составляли слуги (служки), служебники и монастырские детеныши. Обязанности служек были разнообразны. Одни ездили с настоятелем, келарем или казначеем на ярмарки за товарами, другие трудились на монастырских службах, проживали в вотчине вместе с посельскими старцами. Иногда они участвовали в судебных делах в роли гонцов или сопровождающих. В 1636 г. монастырский слуга А. Богданов доставил строителю Обнорского мон-ря Феоктисту Калединскому царскую грамоту о мерах к поддержанию монастырского порядка. В 1683 г. обнорский слуга И. Ипатьев ездил посыльным в Галич, чтобы привезти к архиепископу для судебного разбирательства боярского сына Г. Болотова. Слуга К. Студеницын сопровождал в Москву отписные колокола, к-рые были сняты по приказу царя Петра I и отправлены на переплавку для пушек.

В военное время служек брали на воинскую службу. В 1604 г. царь *Борис Феодорович Годунов* собирал войско для борьбы с самозванцем. Практически из всех крупных монастырей Вологодского у. рекрутировали служек. К. К. м. выставил «десять человек конных да семь лошадей, да для бережения и корму 2 человека» (Боярские списки последней четверти XVI — начала XVII вв. и роспись русского вой-

ска 1604 г. М., 1979. Ч. 2. С. 124–126). В синодике К. К. м. записаны для поминовения имени 25 служек, «побитых на государевой службе» (ВГИАХМЗ. № 2008. Л. 231 об., 378 об.— 379). Состав служек часто менялся. При сопоставлении 3 списков насельников — 1657, 1659 и 1661 гг., содержащих соответственно 32, 30 и 29 имен служек, установлено, что лишь 11 чел. с 1657 по 1661 г. непрерывно проживали в обители (*Шамина*. Из истории вологодских мон-рей. 2003. С. 149).

Служебники, как и слуги, работали на мон-рь по найму, но были ниже по своему положению. Численность служебников обители во 2-й пол. XVII в. составляла от 42 в 1657 г. до 19 чел. в 1659 г. В 50-х гг. XVII в. в мон-ре числилось не более 7 монастырских детенышей (вероятно, осиротевшие крестьянские и бобыльские дети, наемные люди). К 1764 г. в монастыре пребывало 50 монахов и 266 служителей (работников), в сер. XIX в. — 5 постриженников, включая настоятеля, белый священник, диакон и 14 послушников — всего 21 чел., к нач. XX в. — ок. 30 чел.

Первые известия о вкладах в К. К. м., сделанных представителями различных сословий, относятся к сер.— 2-й пол. XVI в. Наиболее значительным из них был вклад старца Алипия, передавшего игумену Коптеву пуст. 22 вклада отмечены в монастырской приходо-расходной книге 1576/77 г. Все они являлись денежными. Наиболее крупный вклад (5 р.) сделал старец Каллистрат Москвитин («а в мире был Карп»). Известны вложения И. Кошелёва (3 р. без гривны) и старца Дионисия (2 р.). В 10 случаях деньги приносили «на молебен». Напр., «дал Каллистрат на понахиду по родителям», «на Корнильеву годину (т. е. в день памяти прп. Корнилия Комельского.— *И. Ш.*) хрестьяне принесли на молебен», «Дмитрий Беляев, Ермола Городчиков, Нефед Садовник дали на молебен» и др. В 2 случаях вклады делали для поминания близких: «дали по брате князь Ондрей да Петр по князе Григоре 2 рубля», 1 руб., «что Малафеи по дяде своем по Иване Ларионове дал». Всего в 1577 г. в обитель в качестве вкладов поступило 96,5 р. 21 алтын 14 денег, что составляло ок. 40% годового монастырского дохода.





Обширную информацию о вкладчиках К. К. м. предоставляет монастырский синодик (ВГИАХМЗ. № 2008), в котором помимо князей, княгинь, высших церковных иерархов и представителей старейших боярских родов отмечены имена 584 чел. Для большей части вкладчиков (391 чел.) удалось определить социальное положение. Так, большинство записанных в синодике (101 чел.) были монахами. Как минимум 20 из них — постриженники К. К. м. Отмечены также имена монахов соседнего, Павлова Обнорского (6 чел.), *Димитриева Прилуцкого* (5 чел.), *Спасо-Каменного*, *Григориева Пельшемского*, Кириллова Белозерского, *Сергиева Нуромского*, Авраамиева ростовского в честь Богоявления, *Герасимова Болдинского* и др. мон-рей. Меньшее количество вкладчиков были светскими феодалами (89 чел.); примерно столько же (83 чел.) записаны как посадские люди. И лишь 60 вкладчиков принадлежали к крестьянскому сословию. Большинство из них (35 чел.) были вотчинными крестьянами К. К. м. из с. Грязивицы и деревень Ростилово, Синицы, Корбино, Дедово, Останино, Липняг, Заямье, а также из вотчины приписной Коптевой пуст. Отмечены имена крестьян, принадлежавших Павлову Обнорскому монастырю, архиепископу и др. священников, в т. ч. и представителей церковной иерархии, среди вкладчиков отмечено 33, среди них — Вологодский архиеп. Маркелл, архиеп. Астраханский и Терский Пахомий, архиеп. Полоцкий Афанасий, а также церковнослужители из Вологды, Москвы, Кириллова, Соли Галицкой, с. Грязивицы и др. Монастырских слуг и служебников в синодике записано 15 и гос. служащих (дьяки и подьячие) — 10 чел.

**Земельные владения и материальное обеспечение.** В XVI — 1-й пол. XVIII в. К. К. м. оставался одним из крупнейших землевладельцев в Вологодском у. Первые земельные приобретения сделал прп. Корнилий. Известна его купчая 1516 г. на пожню Антипинский наволоок (Отписная книга. 1994. С. 161). Эту пожню на р. Окольная Сухона продал обители Федор Алексеев Стогнин. В 1518 г. Акиндин Иванов дал мон-рю в качестве вклада половину пожни Засонбарихи, а Гридя Поликарпов Него-

дьяв в 1530–1531 гг. — половину пожни Омеляновской. В 1536 г. вологжанин боярский сын Елизар Еремеев Володимиров дал пожню Ступиху в устье р. Киексы.

В 1538 г. казанские татары нанесли вотчине серьезный ущерб, поэтому в том же году К. К. м. получил жалованную льготную грамоту вел. кн. Иоанна IV Васильевича: население вотчины было освобождено на 5 лет от несения гос. повинностей. К этому времени во владении мон-ря уже находились деревни и починки в Комельской и Обнорской волостях, в т. ч. и Грязевитский починок. По-видимому, это одно из первых упоминаний в источниках совр. г. Грязовца (Акты. 1994. С. 98–100). К. К. м. принадлежали также земли в Белозерском у., на Ухтоме и др. Всего же в вотчине числилось 81 селение.

К 40-м гг. XVI в. относятся следующие документы: «данная» Н. И. Матафтина 1544 г., «данная» помещиков Демидовых 1545 г. и купчая Юрия Семеновича Ухтомского 1544 г. По первым 2 во владение К. К. м. перешли пожни Селедковская и Шестовариха (ГАВО. Ф. 520. № 114/19, 114/20). Купчая Юрия Ухтомского свидетельствует о продаже мон-рем князьям своих деревень на р. Ухтоме, к-рые находились в его владении еще до 1538 г. Князья Ухтомские мотивировали свою покупку тем, что это их родовые земли, на возвращение к-рых было получено разрешение вел. князя. Т. о., мон-рь продал 30 населенных пунктов. Но уже в 1544 г. князья Ухтомские уступили обители 4 выти в сельце Погорелом, взяв за них с игум. Лаврентия 200 р. (Там же. № 114/17). В 1547 г. кн. Василий Федорович Холуев-Ухтомский в своей духовной отказал игум. Лаврентию в Ухтомской вол. за 100 р. сельцо Борисоглебское с деревнями, починками и угодьями. По этой духовной К. К. м. получил сельцо, 4 деревни, 5 починков и пустошь, а также неск. наволоков на р. Ухтоме (Там же. № 114/21).

В 1547 г. настоятель Коптевой пуст. старец Алипий, оставшись в пустыни один, передал ее со всеми грамотами и документами на землю игум. Лаврентию. Пустыни принадлежало 13 починков. Но окончательно она была приписана к К. К. м. в 1596 г. (Акты. 1994. С. 100). В 40-х гг. XVI в. в мон-рь от Степа-

на, Ерофея и Андроника Селивановых по закладной в 4 р. поступила пожня на В. Сухоне.

К сер. XVI в. владения К. К. м. располагались в Комельской (47 починков) и Обнорской (24 деревни и 5 починков) волостях и за пределами Вологодского у. Обители принадлежали угодья на Окольной Сухоне.

В 1551 г. старец Савватий передал мон-рю пожню Саватыха на р. Дубенке, в 1561 г. Губа Прокофьев по кабале в 2 р. передал мон-рю пожню на р. Леже, в 1565 г. Стефан Ильин Матафтин заложил в обитель пожню Ветреница на р. Леже, в 1570 г. Аверкий Годылев дал пожню Вошти на волоке Коневец, тогда же по закладной от Никиты Иванова с детьми поступила в монастырь пожня Якимиха на Окольной Сухоне. Ряд земельных угодий попал в К. К. м. в качестве вклада по душе. Так, в 1571 г. Кирила Остафьев Вахнев «по своей душе и по своих родителей в наследие вечных благ» дал пожни Лепентьевские по р. Вологде, Марья Федоровна Андреева в 1576 г. — пожню Андреиху на Окольной Сухоне, а сын боярский Федор Петухов в 1579 г. — пожню Долгушу на Долгом плесе на р. Вологде (ГАВО. Ф. 520, № 114/33, 114/36, 114/38, 114/41, 114/42). Но самым крупным приобретением во 2-й пол. XVI в. стала Перцова (Персова) пуст., в 1588 г. приписанная к обители.

Известны и царские пожалования. Игум. Исакий в 1563 г. просил у царя Иоанна IV Васильевича грамоту на владение дер. Комаровой и находящейся при ней мельницей на р. Обноре, «чтобы та деревня пуста не была и оброк бы царя и великого князя шол в казну, давати з году на год по тридцати алтын да пошлин с того оброку десят денег... впервые на Сретенье Христова лета 7071» (Акты. 1994. С. 101–102). В 1570 г. царь пожаловал мон-рю 4 выти рыбной ловли в Онозиском истоке. Этим истоком мон-рь владел совместно с Прилуцким мон-рем: «...а пятую рыбу в том истоке ловят Прилуцкого монастыря старцы». В приходо-расходной книге 1577 г. имеется указание на строительство приспособления для ловли рыбы на р. Леже. Монастырский слуга Феодорит в нояб. «делал езда [езы], дрова сек на усть Лежи» (Приходо-расходные книги. 1871.







С. 22). В 1582 г. царь выдал игум. Адриану жалованную грамоту вместо сгоревшей при пожаре. Она утверждала за К. К. м. все его владения, а также соляные варницы на р. Кулой Двинского у. В 1599 г. по жалованной грамоте Бориса Годунова мон-рь получил право ловить рыбу 2 неводами в реках Вологде, Сухоне и Леже. Записи в приходо-расходной книге свидетельствуют, что в 60–70-х гг. XVI в. обитель владела конскими и коровьими стадами.

К нач. XVII в. большая часть владений К. К. м. по-прежнему располагалась в Вологодском у. Однако мон-рю принадлежали также деревни и угодья в Пошехонье, Костромском у., на реках Лежа, Киекса, Окольная Сухона и др. По сотной грамоте 1631 г., описывавшей вотчину мон-ря в Комельской и Обнорской волостях, обители принадлежали 143 поселения (включая пустоши), а также владения приписных Коптевой и Перцовой пустынь — 13 селений.

По жалованной грамоте К. К. м. 1621 г. власти обители ежегодно получали от гос-ва 350 р. на приобретение необходимых братии товаров: «Велели им про монастырской годовой обиход купить по их росписи воску и ладану, и вина церковного, и фимьяну, и патоки, и на братью, и на слуг, и на служебников, и на всяких монастырских служебников сукон, и холстов, и обуви, и мереж на рыбную ловлю, и железа, и укладу, и лошадей, и коров, и рыбы, и всякие монастырские мелкие рухляди» (ИРИ. Ч. 4. С. 730–731).

Большой интерес представляет корнилиевское с. Грязивицы, расположенное в 5 км к северу от мон-ря. В 1631 г., когда была составлена сотная грамота, в нем были 2 деревянные церкви — апостолов Петра и Павла с приделом прп. Корнилия Комельского и Рождества Христова. При храмах располагались строения «церковное, монастырское и приходных людей» и колокольня с колоколами. В селе насчитывалось 40 дворов: один монастырский, остальные крестьянские. Регулярно устраивались ярмарки. По воскресеньям съезжались крестьяне как из вотчины К. К. м., так и из др. мест. Мон-рь получал большой доход от торговли, поскольку, как отмечает сотная, все пошлины от торговли собирали монастырские служители и использовали на нужды обители:

«В селе ж торг по воскресеньям, торгуют тутощные и приезжие крестьяня хлебом и всякими мелкими товары; а пошлины збирают на монастырь по государеве жалованной грамоте за приписью диака Семена Голвина 129-го году».

В 1631 г. в вотчине К. К. м. указаны 407 дворов, в которых жили 518 чел. Только крестьянское население вотчины составляло ок. 3150 чел. В церковных и монастырских дворах проживало ок. 190 чел., а 16 — в кельях при церквях. Т. о., общая численность населения вотчины К. К. м. в Вологодском у. составляла 3356 чел.

В XVII в. продолжался рост и монастырских владений, преимущественно за счет вкладов на помин души и пожалований местных феодалов. Во 2-й пол. XVII в. наиболее распространенным стал обмен земли. В копиях книги монастыря только в 90-х гг. XVII в. зафиксировано 27 таких сделок (ГАВО. Ф. 520. № 114). В К. К. м. наиболее крупное земельное владение приобрел в 1693 г. игум. Климент. Он выменял у кнг. Марьи Изотовой сельцо Шубино с пустошами Крюковой и Карманцовой в Переславском у., отдав взамен пустоши Вязьма и Карпово в Ухтомской вол. Пошехонского у. (Ист. и стат. описание. 1855. С. 79). На протяжении XVII в. в мон-рь поступили пустошь Тимова от кн. И. Т. Ухтомского в 1655 г., пустоши Захарьина и Красный Холм в Пошехонском у. от Воина Леонтьева, Григория Васильева и Ивана Никитина Шитуновых в 1684 и 1686 гг., дер. Ласконцево от Федора и Дмитрия Гневашевых в 1694 г., дер. Хомутникова по закладной от вдовы Ирины Мишевской в 1697 г. и др. (РГАДА. Ф. 281. № 9737, 9774, 3015, 9717, 3065, 9784, 3057, 3073, 9790, 3109, 3110, 3100, 3101, 3102, 3103, 3105, 3187, 3191, 3195, 3131, 3161, 3162, 9799, 3208, 3211, 3165, 3180, 3241, 3223, 3228, 3232, 3235–3237, 3252, 3261, 3263, 3264, 3270, 3283, 3281, 3285, 3286; ГАВО. Ф. 520, № 114).

В 1657 г. только близ К. К. м. на воловьем дворе содержалось 60 коров и быков. До 500 копен сена ставили на отхожих монастырских пожнях, к-рые располагались на реках Сухоне, Вологде, Леже, Киексе и др. В описи монастырского имущества 1657 г. названо 5 рыболовных угодий: «Два истока, в одном идет в Кор-

нилив монастырь 4 рыбы, а пятая идет в Прилуцкой монастырь; другой исток на Кекосе да ез на усть реки Лежи и двор становой; да ез на Верхней Сухоне; ез на реке на Вологде; на реке ж на Вологде другой ез, словет Пустыя» (Отписная книга. 1994. С. 168–169).

С XVI в. К. К. м. владел 4 соляными варницами на р. Кулой в Двинском у. Об этом сообщает жалованная грамота царя *Феодора Иоанновича* 1582 г. С каждой варницы монастырь должен был платить в казну по 11 алтын: «А остается у них за монастырским обиходом у году по 5 тысяч пуд соли. А ходит, де, под тою солью водяным путем один дощаник и с тех их 4 варниц оброку и иных податеи имати не велено» (ИРИ. Ч. 4. С. 713). Монастырские власти продавали соль в Москве, Твери, Вологде, Тотье, Устюге, Холмогорах и др. Еще в 1-й пол. XVI в. варницы принадлежали обители, однако в 1552 г., во время пожара в К. К. м., первоначальная жалованная грамота на их использование сгорела. В 1629 г. право на владение монастыря соляными варницами на р. Кулой подтвердил царь Михаил Феодорович.

Во 2-й пол. XVI–XVII в. власти К. К. м. уже регулярно покупали соль. По таможенной книге Вологды 1634 г., казначей Симеон купил мех соли у старца *Антониева Сийского мон-ря*. В 1703 г. мон-рь купил 10 мехов соли весом в 300 пудов 3 четв. (ГАВО. Ф. 496, № 54. Л. 11 об.). Т. о., в XVII в. монастырь прекратил эксплуатацию соляных варниц.

К. К. м. совместно с Павловым Обнорским монастырем владел двором в Москве, «за Белым городом, за Стрелечьи ворота в Печатной слободе» (Отписная книга. 1994. С. 161). По переписной книге Вологды 1678 г., Комельскому монастырю принадлежало в городе и на посаде 2 двора (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. № 57). В 1-й пол. XVII в. известно о 2 ярмарках в обители. Их устраивали в дни монастырских праздников — Введения во храм Пресв. Богородицы в нояб. и прп. Антония Великого в мае (июне) и называли соответственно Введенской и Антониевской.

Сельское хозяйство развивалось в селах Лапшино и Новое в Вологодском у., Погорелое и Мошенкино в Пошехонском у. Мон-рю принадлежали также Коптева и Перцова пустыни. В кон. XVII — нач. XVIII в.





денежные средства в основном поступали в К. К. м. от сбора пошлин. Получив в 1621 г. от гос-ва это право, к нач. XVIII в. мон-рь собирал их на сумму ок. 334 р. 3 алтын, что равнялось 49,3% всех монастырских доходов. Наиболее прибыльным источником поступления денег был сбор в с. Грязивицы, благодаря его выгодному расположению, мостовых и таможенных пошлин, а также взимание «на фемьян и на ладан таможенную пошлиною: а собирали тое пошлину тое ж их вотчины крестьяне на веру, а в соборе было 2 руб. 5 алт.» (ИРИ. Ч. 4. С. 730). В 1703 г. таможенные пошлины поступали в монастырь 2 раза в год. В июне «принесли таможенного собору с месяца января по месяц июнь» житник старец Антоний и выборный целовальник И. Епифанов 63 р. 11 алтын, в нояб. — 3 р. 13 алтын 2 деньги (ГАВО. Ф. 496. № 54. Л. 5, 31). Мостовые пошлины из Грязивиц приносили ответственные за их сбор и доставку старец Тарх и монастырские слуги. Первую, весьма крупную денежную сумму — 109 р., собранную с начала года, старец принес в июле, 2 р. 14 алтын 2 деньги поступили в сент., и, наконец, 5 р. старец Тарх принес в нояб. Т. о., общий размер таможенных и мостовых пошлин, собранных мон-рем в с. Грязивицы в 1703 г., составил 186 р. 38 алтын 4 деньги, или 55,7% всех пошлинных денег.

В янв., в праздник прп. Антония Великого, на ярмарке, организованной в обители, собирали пошлины с привезенных товаров и за торговлю лошадьми. Это право власти К. К. м. получили в 1677 г. по грамоте царя Феодора Алексеевича, к-рый пожаловал «в вотчине Корнильева монастыря в селе Грязлевицах конские пошлинные деньги збирать в монастырь на свечи, и на ладон, и на всякую церковную утварь, а стрелянным, и задворным, и стряпчим конюхом и выборным целовальником для собору конских пошлинных денег в монастырь и в село Грязлевицы въезжать и пошлин збирать не велено» (Акты. 1994. С. 106). Сбор конских пошлин в с. Грязивицы конюшенный старец Пахомий осуществлял дважды — в марте и в сент. В нач. XVIII в. монастырь получил доход за предыдущий год от сбора конских пошлин ок. 130 р., или 38,9% всех пошлинных сборов. Доходы К. К. м. от сданных в аренду

угодий в 1703 г. составляли 20%, значительно меньшую сумму (8,9% всех поступлений) власти мон-ря собирали в качестве оброка. 15% доходов К. К. м. формировалось за счет торговли. С мельниц К. К. м. получал лишь 5% всех доходов.

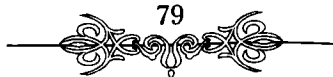
К 1764 г. К. К. м. в Вологодском, Пошехонском и Переславском уездах принадлежали 2822 крестьянина. В Вологодском у. была подмонастырская вотчина, а также села Персово (бывш. Перцова пуст., приписанная к мон-рю в 1588), Лапшино, Новое и Коптево (бывш. Коптева пуст.); в Пошехонском — села Погорелое и Мошенкино, в Переславском у. — с. Шубино и сельцо Семеново с деревнями и пустошами. Пашни и угодья мон-ря составляли в целом ок. 500 четв. земли. Монастырю принадлежали 3 рыбные ловли — при устье р. Лежи, на Окольной Сухоне и при Оназимском истоке. К. К. м. имел 3 подворья — в Москве, за Сретенскими воротами, в приходе Успения Пресв. Богородицы; в Вологде, в приходе Покрова Пресв. Богородицы (осадный двор) и на Новинковской ул. (келья для приезда монастырских властей).

После 1764 г. доходы К. К. м. стали снижаться. Одним из главных источников поступления средств стал открытый в 1765 г. у стен монастыря минеральный источник, на основе к-рого в сер. XIX в. была устроена лечебница с холодными и теплыми ваннами. Во 2-й пол. XIX в. в обители находилась церковноприходская школа на 30 мальчиков и девочек, богадельня на 4 чел. К сер. XIX в. К. К. м. получал постоянные денежные средства от государства — 466 р. 62 к., а также до 300 р. в качестве процентов по ценным бумагам. Кроме того, содержание К. К. м. обеспечивали доходы с мельниц, от рыбных ловель, а также средства, вырученные от продажи свечей и проч. В нач. XX в. К. К. м. владел ок. 170 дес. земли, на к-рой располагались строения, коммуникации и сенокосы. В 1908–1911 гг. капитал К. К. м. составляли 47 986 р.

1918–2015 гг. Вскоре после революции 1917 г., следуя декрету «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», власти Грязовецкого у., на территории которого находился мон-рь, начали по своему усмотрению распоряжаться монастырским имуществом. В обители

был размещен детский дом «Республиканец». 25–26 марта 1924 г. решением президиума Грязовецкого уисполкома закрывались все мон-ри района. Согласно докладной записке председателя Грязовецкого уисполкома П. Е. Едемского Президиуму ВЦИК, хозяйственное состояние К. К. м. к этому времени было скудным, «монашествующие и совет это признали как явление бесспорное и с закрытием [монастыря] целиком согласились» (Кожевникова. 1994. С. 85). 15 апр. 1924 г. К. К. м. был официально закрыт, а насельники — «старики... помещены в доме призреваемых». Но корнилиевские монахи в отличие, напр., от насельников соседнего Павлова Обнорского монастыря закрытию обители не сопротивлялись: «...верующие, совет и монахи сказали открыто, что давно пора [закрыть], и никаких ходатайств». В одной из монастырских церквей предполагалось создать «народный дом», 2-ю церковь — отдать под квартиры, а 3-ю — разобрать «ввиду разрушенности ее». Братский корпус следовало передать «губсоцстраху для использования под дом отдыха рабочим и служащим» (Там же. С. 86–88).

В 20-х гг. XX в. на территории К. К. м. был устроен санаторий Архангельского союза леса и сплава; с 1939 г. в бывш. монастырских зданиях размещали интернированных польских военных. 28 дек. 1941 г. НКВД СССР выпустил приказ «Об организации специальных лагерей для бывших военнопленных Красной армии, находившихся в плену и окружении противника». Одним из таких лагерей стал расположившийся в бывш. мон-ре Грязовецкий спецлагерь № 150. Поступавшие в лагерь с кон. янв. 1942 г. военнослужащие размещались в «двухэтажном кирпичном корпусе» (вероятно, здание трапезной палаты), 4 деревянных бараках и брезентовых палатках. Всего за период существования Грязовецкого спецлагеря через его бараки прошли 12 687 военнопленных РККА. С марта 1943 г. в Грязовецком спецлагере содержали немецких военнопленных (Кузьминых, Старостин. 2010. С. 49, 52). После 1945 г. на территории мон-ря находилась тюрьма, где отбывали срок осужденные по 58-й ст. УК СССР. В 50-х гг. XX в. была открыта обл. психиатрическая больница, просуществовавшая до 90-х гг. К 2015 г.





здания К. К. м. находились в руинах. Сохранились развалины трапезной палаты с Воскресенской ц. и фрагменты пристроенных к ней в XIX в. зданий.

Арх.: РГБ. Ф. 96. № 61; РГАДА. Ф. 281. № 9737, 9774, 3015, 9717, 3065, 9784, 3057, 3073, 9790, 3109, 3110, 3100, 3101, 3102, 3103, 3105, 3187, 3191, 3195, 3131, 3161, 3162, 9799, 3208, 3211, 3165, 3180, 3241, 3223, 3228, 3232, 3235–3237, 3252, 3261, 3263, 3264, 3270, 3283, 3281, 3285, 3286; Ф. 1209. Оп. 1. № 57; ВГИАХМЗ. № 2008. Л. 231 об., 378 об.–379; ГАВО. Ф. 496. № 54. Л. 11 об.; Ф. 520. № 114/17, 114/19, 114/20, 114/21, 114/33, 114/36, 114/38, 114/41, 114/42; Ф. 883. № 28; Ф. 647. № 1, 2. Ист.: Приходо-расходные книги Корнилиево-Комельского мон-ря, 1576–1578 гг. // ЛЗАК. 1871. Вып. 5. Отд. 2. Мат-лы. С. 14–29; Таможенная книга г. Вологды 1634–1635 гг. / Сост. Е. Б. Французова. М., 1983. Т. 1. С. 86, 127; Акты Введенского Корнилиево-Комельского мон-ря / Публ.: Ю. С. Васильева // Городок на Московской дороге: Ист.-краевед. сб. Вологда, 1994. С. 94–107; Житие Корнилия Комельского: Мат-лы по истории Корнилиево-Комельского мон-ря / Публ.: Н. Н. Малинина // Там же. С. 187–188; Отписная книга Введенского Корнилиево-Комельского мон-ря переписи В. Г. Данилова-Домнина, составленная при передаче мон-ря игум. Рафаилу и келарю Александру 2 дек. 1657 г. / Публ.: Ю. С. Васильев // Там же. С. 130–169; Сотная с вологодской писцовой книги 1628–1630 гг. писца С. Г. Коробьина и подьячего Ф. Стогова на вотчину Введенского Корнилиево-Комельского мон-ря 30 дек. 1631 г. / Публ.: Ю. С. Васильев, А. И. Гамаюнов // Там же. С. 108–129; *Кашианов С. М.* Из истории рус. средневекового источника: Акты X–XVI вв. М., 1996. С. 141–145; *Васильев Ю. С., Биланчук Р. П.* Корнилиево-Комельский монастырь // Житие Корнилия Комельского: Текст и словоуказатель / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2004. С. 220–226; Житие Корнилия Комельского // БЛДР. 2005. Т. 13. С. 304–353, 784–788; Переписные книги вологодских мон-рей XVI–XVIII вв.: Исслед. и тексты / Авт.-сост.: М. С. Черкасова. Вологда, 2011. Лит.: *Иноходцев П.* [Корнилиево-Комельский мон-рь] // Собр. соч. выбранных из месячслова на разные годы. СПб., 1793. Ч. 10. С. 318–319; Корнилев мон-рь // Вологодские ГВ. 1839. № 13. Ч. неофиц. С. 100–103; Ист. и стат. описание Корнилиево-Комельского монастыря, составленное в 1852 г. Вологда, 1855; *Муравьев А. Н.* Рус. Фиваида на Севере. СПб., 1855. С. 25–63; Корнилиево-Комельский мон-рь Вологодской епархии // Вологодские ЕВ. 1883. № 1. С. 1–9; № 2. С. 21–30; № 3. С. 51–59; № 4. С. 71–79; № 5. С. 87–96; № 6. С. 105–112; № 8. С. 129–137; № 9. С. 155–162; № 10. С. 163–170; Открытие церковно-приходской школы в Корнилиево-Комельском мон-ре // Там же. 1889. № 21. С. 380–381; *Степановский И. К.* Корнилиево-Комельский мон-рь // *Он же.* Вологодская старина: Ист.-археол. сб. Вологда, 1890. С. 263–265; 400-летие Корнилиево-Комельского монастыря // Вологодские ГВ. 1897. № 26. С. 6; *Токмаков И. Ф.* Ист.-стат. и археол. описание Корнилиево-Комельского Введенского муж. мон-ря: (Вологодской губ., Грязовецкого у.). М., 1897, 1900; Корнилиево-Комельский Введенский мон-рь Вологодской епархии. Вологда, 1904<sup>5</sup>; *Сойкин П. П.* Корнилев-Комельский мон-рь в Грязовецком у. // Православные рус-

ские обители. 1910. С. 81–82; Корнилиево-Комельский мон-рь // ИИАК. 1915. Вып. 59. С. 178–179; *Будовниц И. У.* Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М., 1966. С. 280–300; *Кожевникова Н. А.* Закрытие мон-рей в Грязовецком у. // Городок на Московской дороге: Ист.-краевед. сб. Вологда, 1994. С. 85–88; *Седов В. В.* Собор и колокольня Корнилиево-Комельского мон-ря: Утраченные памятники архитектуры XVI в. // ИКРЗ, 1993/1994. С. 102–109; *Макарий.* История РЦ. 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 244–246; *Зырянов П. Н.* Рус. мон-ри и монашество в XIX и нач. XX в. М., 1999; *Кукушкина М. В.* Книга в России в XVI в. СПб., 1999; *Сергеев А. Г.* Житие и устав св. Корнилия Комельского как ист. источник: АКД. СПб., 2001; *он же.* Б-ка Корнилиево-Комельского мон-ря: Проблемы реконструкции // КЦДР: Кирилло-Белозерский мон-рь. СПб., 2008. С. 477–492; *Щапов Я. Н.* Монашество на Руси в XI–XIII вв. // Монашество и мон-ри в России, XI–XX вв.: Ист. очерки. М., 2002. С. 13–24; *Шамина И. Н.* Из истории вологодских монастырей: Состав населенников // Отеч. история. М., 2003. № 1. С. 141–148; *она же.* Мон-ри Вологодского у. в XVI–XVII вв.: Землевание и организация хозяйства: Дис. М., 2003; *Кузьминых А. Л., Старостин С. И.* Спецлагеря для бывш. военнослужащих Красной армии, находившихся в плену и окружении противника // Российская история. М., 2010. № 3. С. 48–53; *Черкасова М. С.* Архивы вологодских мон-рей и церквей, XV–XVII вв.: Исслед. и опыт реконструкции. Вологда, 2012.

*И. Н. Шамина*

**КОРНИЛИЕВ ПАЛЕОСТРОВСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Петрозаводской и Карельской епархии Карельской митрополии), находится на о-ве Палеостров (Палей) в сев. части Онежского оз. (Медвежьегорский р-н Республики Карелии). В названии острова, как объясняли в XIX в. местные жители, отражен тот факт, что возле него можно было поймать много палии – рыбы ценной породы.

**История К. м. до XVII в.** Основан прп. *Корнилием* Палеостровским. Точная дата основания К. м. неизвестна. В церковной традиции обитель считается одной из древнейших на территории совр. Петрозаводской епархии. «Сказание о жизни преподобного Корнилия Палеостровского» не содержит сведений, позволяющих точно определить время жизни преподобного (*Пигин.* 2013. С. 193–198). Е. В. *Барсов*, основываясь на сомнительном свидетельстве царской грамоты 1691 г., где идет речь о земельных владениях, пожалованных «первоначальному» К. м. «тому с пятьсот лет и больше», утверждает, что К. м. уже существовал к «исходу XII века» (*Барсов.* 1868. С. 24, 25).

*И. У. Будовниц*, ссылаясь на межевую запись 1319 г., писал об основании мон-ря в XIV в. (*Будовниц.* 1966. С. 59–60; Мат-лы по истории Карелии. 1941. С. 387–389). Однако наиболее обоснованным считается мнение об основании К. м. в 1-й пол. XV в. В. И. *Корецкий* полагал, что самый древний монастырский акт – выданная игуменом *Варлаамиева Хутынского мон-ря* жалованная грамота, по которой палеостровским монахам разрешалось весной ловить рыбу в Онежском оз. в р-не Чёлмуж «одним вотцом» (приспособление для ловли мелкой рыбы), – датируется 1415–1421 гг. (*Корецкий.* 1958). Согласно исследованиям В. Л. *Янина*, грамота «всех скотников и помужников» Толвуйской земли о передаче новгородскими боярами монастырю о-ва Палей – основы его буд. вотчины – с малыми соседними островами была составлена в 40-х гг. XV в. и по сути была учредительным документом (*Янин.* 1991. С. 244; Мат-лы по истории Карелии. 1941. С. 99).

Наиболее полным исследованием по истории К. м. остается книга *Барсова* «Палеостров, его судьба и значение в Обонежском крае» (1868) с приложенной описью монастырского архива, который впоследствии передавался в различные хранилища. К 2015 г. небольшой самостоятельный фонд обители (НАРК. Ф. 65) содержал 184 единицы хранения за 1801–1915 гг. Отдельные документы разного времени находятся в фондах Новгородской духовной консистории (ГАНО. Ф. 480), Олонецкой духовной консистории (НАРК. Ф. 25), *Александрова Свирского в честь Св. Троицы мон-ря* (Арх. СПбФИИ РАН. Ф. 3), Новгородского приказа (РГАДА. Ф. 159) и др.

На о-ве Палей прп. Корнилий проживал в пещере. Когда к подвижнику стали приходить «любители уединения, изволюющии монашествовати», он построил для иноков кельи и храм в честь Рождества Пресв. Богородицы. После устройства К. м. преподобный «обложил свое тело железными веригами и поясом» и вернулся в свою пещеру (*Пигин.* 2013. С. 198). Преемником прп. Корнилия стал его ученик прп. *Авраамий Палеостровский*. В писцовой книге 1563 г. Андрея Лихачёва «с товарищи» на землях Никольского Шунгского погоста упоминается К. м. с 3 храмами: в честь Рождества Пресв. Богороди-







цы, во имя прор. Или и теплым во имя свт. Николая Чудотворца, «а в монастыре игумен Иона да пол 60 человек старцов» (Писцовые книги Обонежской пятины. 1930. С. 154). Во 2-й пол. XVI — нач. XVII в. К. м. — небольшая преуспевающая сев. обитель. В писцовой книге 1582/83 г. приводятся сведения о ее строениях и число монахов, а также указывается, что все монастырские церкви были поставлены при жизни прп. Корнилия: «В Никольском же погосте монастырские вотчины на Вспальевском острове на Онеге озере. Монастырь общей Рождественской, а на монастыре церковь Рождество Пречистые Богородицы, да церковь Никола Чудотворец, да церковь теплая Ильи Пророк с трапезою деревянные. А церкви поставленые и церковное строение прежнего игумена Корнилия. Да на монастыре ж келья игумена Ионы да 32 кельи, а живет в них два священника да 49 братьев» (Писцовая книга Заонежской половины. 1993. С. 192).

В *Смутное время* К. м. пострадал от набега военных отрядов шведов и черкасов, разорвавших Толвуйскую вол. В переписной книге Петра Воейкова 1616 г. сказано: «В Никольском погосте Шунгском, на Вспальевском острове, на Онеге-озере, монастырь Рождественской общей, а на монастыре церковь Рождества Пресвятой Богородицы, верх шатровой высок, церковь Николая Чудотворца клетцка, церковь теплая Ильи пророка с трапезою, все три деревянные... да на монастыре келья игуменская, а игумен Кирило для войны от литовских и от воровских людей живет в Соловецком монастыре, да 18 келей братских, а в них живут два священника да диакон черные, да 18 братьев, черноризцев же, да келья больничная, да келья хлебная, да 6 келей пустых, да 6 мест келейных, а келья выжгли в 120 году литовские люди» (Барсов. 1868. С. 188–189). Согласно писцовой книге 1628–1629 гг., в кельях обители проживали игум. Иосиф, старец Филарет, казначей старец Иоасаф, поп Аркадий, черный поп Киприан и еще 43 старца. Рядом с Никольским храмом («клетцки, верх на каменное дело») и Илиинской ц. («теплая с трапезою и келарскою верх шатровой») братия строила новый храм в честь Рождества Пресв. Богородицы вместо сгоревшего в 1626 г. Московские писцы отметили многочисленные

иконы, украшенные жемчугом и финифтью, в позолоченных ризах, серебряные церковные сосуды, священнические облачения из бархата и камки. На колокольне они насчитали 7 колоколов, самый большой весом 52 пуда. По мнению Барсова, «всеми этими богатствами» Палеостровский мон-рь был обязан «особенному рачению настоятеля Иосифа» (Там же. С. 41). По переписи 1647 г., в обители проживали 44 сельника в 12 кельях, 19 «монастырских детенышей», не считая крестьян и богорадников. В центральной усадьбе некоторое время стоял 4-й храм — во имя св. Михаила Малеина с приделом прп. Алексия, человека Божия (Там же. С. 45).

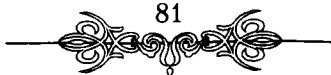
**Монастырская вотчина** начала складываться в период новгородской независимости. Первыми приобретениями К. м. стали о-в Палей и ближайшие к нему малые острова: Речной, Кобылий, Зайцев (Заяцкий), пожалованные в 40-х гг. XV в. Монастырские владения, отданные новгородскими вотчинниками, среди к-рых заметное место занимал Панфилий Селифонтов, располагались в 4 погостах: в Шунгском погосте — однодворная деревня на Пажострове, «сельцо» и угодья близ озер Нижнее и Верхнее Пигмозеро; в Толвуйском погосте — пожня Косуха и дер. Яковлево Сиденье, в Чёлмужском погосте — лесные угодья в Оравгубе, Волозере и Растнаволоке, сенокосы и рыбные ловли по сев. побережью Онежского оз. у р. Аржемы, Орлова острова, в Карных губе, у Оравнаволока и в Чёлмужах; в Шальском погосте — земли и рыболовные тони в Унойгубе. В 1551 г. царем *Иоанном IV Васильевичем* Грозным обители были даны земли и угодья 2 запустевших деревень на р. Путке в Шунгском погосте. В 1615 г. монастырская вотчина пополнилась дер. Павлов Наволок (Баркова) на берегу губы Святуха (Амелина. 2008. С. 68–70). Самые удаленные от К. м. рыбные ловли располагались в низовье р. Выг, у порога Золотец, — они были получены от новгородского боярина Кондрата Денисова. В 1554 г. по грамоте царя Иоанна Васильевича выделен еще один рыболовный участок. К. м. торговал солью и продуктами морского промысла, имел право на беспошлинный провоз товаров зимой на определенном количестве саней и летом — лодей, а также содержал

амбары и постоянные дворы в Суме и Повенцах (с 1782 Повенец) (Барсов. 1868. С. 72–73, 77–78, 80, 98–99, 157).

В 30-х гг. XVI в. монастырские земли и угодья в Шальском погосте стали предметом спора с *Муромским в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рем*, который представил в качестве доказательства своих владельческих прав подложную духовную новгородского вкладчика Панфилия Селифонтова. Согласно разделу, произведенному в 1540 г., выигравшие спорное дело палеостровские старцы получили сев. часть Унойгубы и мн. острова с пожнями, рыбными ловлями и поселениями (починки Марнаволок, Пертнаволок, в устье р. Чажвы). Вотчина К. м. в Заонежских погостах включала в 1628–1629 гг. 9 крестьянских и бобыльских дворов и 10 чел.; в 1647 г. 11 дворов и 19 чел.; в 1678 г. 12 дворов и 32 чел.

**Святые.** Моги прп. Корнилия Палеостровского почивали под спудом в каменном Богородице-Рождественском соборе. В кон. XVIII в. рака «не имела приличного украшения, сделана наподобие сундука, обита с двух сторон ветхою камкою. Вериги же многопочитаемые лежали на помосте церковном» (цит. по: Кожевникова. 2009. С. 231). В нач. XIX в. бывш. послушник обители Тихон Баландин решил соорудить раку «из красного цельного дерева» и к ней «написать помянутого угодника Божия святой образ и оный обложить окружным оплечным серебряным окладом и с венцом серебряным позлащенным». Новая деревянная гробница, привезенная в 1806 г. «зимним путевым трактом», «по верхнему окружному борту» была обложена медными посеребренными «охватами с вычеканкою искусно осьми херувимов» и выглядела богато. По привинченной с лицевой стороны медной доске, также украшенной херувимами, шла чеканная надпись, сообщавшая кроме точной даты сооружения этого памятника имя и звание благодетеля. На устройство раки была потрачена внушительная сумма (604 р. 35 к.). Кроме раки Баландин передал в дар мон-рю неск. икон с изображением прп. Корнилия и свт. Тихона, еп. Амафунтского (Там же. С. 231).

Паломники, приходившие в К. м., обязательно посещали пещеру, в которой, по преданию, молился прп.





Корнилий. По воспоминаниям К. К. Случевского, посетившего Палеостров в кон. XIX в., «от церкви, где пред мощами святого Корнилия был отслужен молебен, путешественники отправились к его пещере, находящейся в расстоянии около 200 сажен от монастыря, на берегу... Деревянная лесенка ведет к часовне, составляющей преддверие пещеры. Сама пещера настолько мала, что Челищев даже сомневается, чтобы преподобный мог жить в такой тесноте... Но и в житии не говорится, чтобы святой жил здесь постоянно. Он только удалялся сюда на время для молитвы и уединенных подвигов, для которых, конечно, никаких удобств не требовалось» (*Случевский*. 1897. С. 386). Обычно К. м. посещали паломники, направлявшиеся через Повенец в *Соловецкий в честь Преображения Господня мон-рь (Майнов*. 1877. С. 315). В день памяти (19 мая) прп. Корнилия крестный ход направлялся в часовню, стоявшую «на северной стороне острова у подножия горы при пещере», в к-рой, по преданию, уединенно жил подвижник. В народном календаре прихожан ближайшего Толвуйского погоста, обязательно посещавших обители в этот день, существовала особая примета: «если на Корнилия дождь затяжной, лето будет сухое» (*Логинов*. 2004. С. 93).

**История К. м. XVII–XXI вв.** Обители дважды захватывали «раскольники», среди к-рых преобладали жители заонежских деревень. В 1687 г. на Палеострове произошло наиболее крупное в Карелии самосожжение старообрядцев (до 2 тыс. чел.). При подходе карательного отряда из Новгорода бунтовщики, «не допуская себя поимать, запершися в монастырскую церковь и в трапезу, и в трапезе згорели все без остатку» (*Карелия в XVII в.* 1948. С. 371). К 1689 г. К. м. вновь оказался в руках «раскольников», к-рые бесчинствовали здесь в течение 9 недель. Игум. Тихон, 10 братьев и 3 причетника были закованы в цепи и брошены в погреб, где сгорели вместе с захватчиками. Осаждавшие сумели вынести из пламени 28 икон, 8 колоколов, черный бархатный покров с раки прп. Корнилия, его вериги и сломанные часы (*Барсов*. 1868. С. 33–35). После 2 гарей собравшаяся через полгода братия приступила к возрождению обители. Получив у царей Петра I и Иоанна V Алексее-

вичей ежегодную «милостинную» ругу (18 р. 22 алтына 2 деньги, ржи и овса по 10 четвертей, на просфоры 13 четвертей ржи), а также единовременно 100 р. «на церковное монастырское строение», монахи срубили ц. во имя свт. Николая Чудотворца с приделом прор. Илии и нескелый. Строитель старец Мисаил исходатайствовал новую охранную грамоту на все прежние владения. Несмотря на пожертвования и милости российских царей и архиереев, разграбленный К. м. уже не мог вернуть прежнего благосостояния.

В XVIII в. число насельников стремительно уменьшалось. В 1722 г. монашескую общину на Палеострове из 40 чел. возглавлял строитель иером. Кирилл (Чудинов). В 1741 г. в К. м. проживало 7 чел. (строитель, келарь, казначей и 4 монаха), в 1755 г. — строитель иером. Макарий, схим. Савватий, монахи Филарет, Мелхиседек и Феофилакт, «да служителей бельцов пять человек» (ГАО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 964), в 1788 г. — всего 3 старца: строитель иером. Корнилий, монахи Феофилакт и Арсений.

Согласно описи монастырского имущества, составленной в связи со смертью строителя мон. Виталия в 1754 г., небольшая монашеская община располагала всеми необходимыми для существования зданиями. Монастырский комплекс на Палеострове включал 5-главую шатровую ц. Рождества Пресв. Богородицы, ц. во имя прор. Илии, «низменную о единой главе... с трапезою и келарскою службою», часовню прп. Корнилия, деревянную колокольню с 8 колоколами, а под ней — «казенный анбар с чуланами», где хранились царские грамоты, важные документы и некоторые хозяйственные предметы (фонарь, безмены, якори, конская упряжь, серпы, топоры и т. д.). Из прочих строений в описи упоминаются деревянные «келья настоятельской с сенями и с чуланами», «братских две кельи с сенями и с чуланами», «келья хлебная». За крытой тесом оградой располагались хозяйственные постройки: «поваренная келья с сенями и с чуланами и при той келье поварня», «конюшенной двор», «коровей двор с сараем и с хлевами» и «для работников келья с чуланами». На реках Путке и Рагуше стояло по 2 мельницы (Там же).

В 1764 г. К. м. лишился земельных владений, получил статус заштат-

ной обители «на своем содержании», т. е. без казенного жалованья, и оказался в бедственном положении. Г. Р. *Державин* в 1785 г. отметил, что Палеостровский монастырь «весма ветх и без призрения» (*Поденная записка*, 1987: 102). В 1793 г., при строителе иером. Симеоне, произошел сильный пожар: сгорели деревянные храмы, жилые и хозяйственные постройки и ограда (Арх. СПбФИИ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 35/30. Л. 6). Небольшой деревянный храм Рождества Пресв. Богородицы вскоре был возведен и 10 нояб. 1793 г. освящен (НАРК. Ф. 25. Оп. 15. Д. 2/20. Л. 3). Монастырская усадьба застраивалась без четкого плана: «В одной связи с церковью стояла колокольня, на коей довольно было колоколов, вылитых из слитков меди, оставшейся после пожара. Внутри ограды строение поделено на крестьянский образец. Келья настоятельская, хлебная и кладовая не урядны... Окружающая монастырь ограда по скудоумию построена не в соответствии с прежде бывшей, но с отступкою и уменьшением в пять стен, из коих две ведены прямою линией, а за тем тремя косвенными нелепыми сгибами, с покрывкою в один тес... Строения вне монастыря почти все сгнили; маленькая пристань, построенная для приезжающих соловецких богомольцев без поддержки и поновления, от напора Онежских валов полуразрушилась. Землепашество не только на отдаленных монастырских землях, но даже на самом Палеострове и ближайшем Речном острове пришло в большой упадок против прежнего; некогда распаханное борозды поросли большими деревьями. Снастей для рыбных ловель не имелось. Наконец, даже счетных книг для записи монастырских приходов и расходов не велось. Братство состояло из настоятеля, одного столетнего схимонаха и одного восьмидесятилетнего монаха» (*Барсов*. 1868. С. 39).

Крупное строительство на Палеострове и упрочение материального положения обители связаны с деятельностью игум. Иоасафа (Белосова), стоявшего во главе братии в 1811–1840 гг.

В 1805 г. строитель иером. Пахомий обращался к Новгородскому митр. *Амвросию (Подобедову)* с просьбой разрешить возведение 2-го храма и заготовку строительных материалов





«с желающими обывателями и градскими благотворителями соусердствовать имущими вкладами» (НАРК. Ф. 25. Оп. 16. Д. 14/79. Л. 1–1 об.). Новый, каменный Богородице-Рождественский собор был заложен только в 1816 г. на месте погребения основателя обители, где прежде стояла деревянная часовня, и освящен 27 мая 1820 г. (Там же. Оп. 1. Д. 79/38. Л. 35). В соборе под балдахинном находилась «рака преподобному отцу Корнилию Палеостровскому чудотворцу, устроенная из красного цельного дерева с билистрами и карнизами» с образом подвижника на крышке. Рядом на тумбе хранились его вериги и железный пояс в 30 фунтов. В зап. части собора, отделенной капитальной стеной, были теплые приделы во имя прор. Илии (освящен 27 сент. 1830) и свт. Николая Чудотворца (24 сент. 1831). Над соборной папертью возвышалась каменная колокольня, в сев. части паперти помещались архив и кладовая. По случаю закладки собора прежняя, деревянная ц. Рождества Пресв. Богородицы была перенесена на 10 саж. к северу, утеплена и освящена во имя прп. Ефрема Сирина (Там же. Ф. 65. Оп. 1. Д. 2/27. Л. 16).

К 1820 г. в К. м. имелись новые братские кельи, «погребок для поклажи в зимнее время овощей», деревянный 2-этажный амбар «для поклажи разного монастырского имущества», гавань «для сохранения судов от западного ветра на двадцать саженей», скотный двор (1813), баня, «гумно и рига новые в поле», «амбар новый деревянный к южной горе поставлен для хранения в нем извести». Также была покрыта новым тесом часовня, к-рая стояла «на северной стороне острова на подножии горы при пещере прп. Корнилия Палеостровского» и в к-рую «во время проезда летнего пути проезжающие ходят молиться» (Там же. Д. 14/287). В 30-х гг. XIX в. были возведены 2 каменных братских корпуса. Дома строились «подряд с начатым каменным строением прямолинейно и симметрично прочим частям монастырских зданий» (Там же. Д. 3/40. Л. 73). Т. о., вывод Барсова о том, что «деятельный и рачительный настоятель, отец Иоасаф, можно сказать, пересоздал монастырь», полностью обоснован.

Важным источником дохода К. м., пребывавшего «за штатом», явля-

лись его земли и угодья. Процесс их частичного возврата растянулся на мн. десятилетия и не сразу решился в пользу бывш. владельца. В фондах НАРК имеется ряд дел, связанных с земельными спорами между К. м. и жителями окрестных селений Толвуйского и Шунгского приходов в 1-й пол. XIX в. (Кожевникова. 2005. С. 42). По инициативе строителя иером. Иоасафа был поднят вопрос о возвращении обители «челмужской рыбной ловли» и различных угодий на территории Шунгского и Толвуйского погостов. Крестьяне боролись за свои права, ссылаясь на то обстоятельство, что их предки издавна владели спорными землями и покосами. Монахи в качестве доказательств приволили выписки из писцовых и переписных книг XVII в., а также копии жалованных грамот рус. царей. В 1827 г. решением Повенецкого уездного суда дело мон-ря «об отыскиваемых оным пожалованных по древним грамотам государей пахотных земель и сенных покосов, состоящих в деревне Барков Павлов Наволок» окончилось в пользу братии (НАРК. Ф. 249. Оп. 6. Д. 1/2). В 1839 г. во владение К. м. решением того же Повенецкого уездного суда перешло до 3 тыс. дес. разных угодий, в т. ч. 2911 дес. леса (Там же. Ф. 1. Оп. 36. Д. 48/54).

К сер. XIX в. К. м. вновь располагал значительными земельными угодьями. Его владения (4070 дес. 704 кв. саж.) располагались на островах Палей, Речной, Пажостров, Зайцев (Заяцкий), при деревнях Пуданцев Бор, Коньково, Путка, Баркова, в урочищах Верхнепигмозерском и Косухе, в Щучьей Губе и Тихвиноборской даче, а также водяные мельницы на реках Рагуша и Путка (Там же. Ф. 25. Оп. 1. Д. 25/22). Послушники и наемные работники возделывали только малую часть земель на о-ве Палей и на ближайшем о-ве Речном, остальные участки сдавались в аренду местному населению (Кожевникова. 2005. С. 42). В 1888 г. серьезно пострадал в пожаре 2-этажный каменный корпус с домовою церковью.

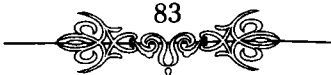
Из-за частой смены настоятелей в посл. четв. XIX в. обитель оказалась в бедственном положении. Перемены к лучшему были связаны с деятельностью архим. Варнавы (Накротина), управлявшего К. м. в 1905–1908 гг. При нем особое внимание уделялось развитию собст-

венного хозяйства. Монахи перестали сдавать в аренду земли на соседних островах Речной и Зайцев (Заяцкий) и начали сами ее обрабатывать. За краткий срок настоятельства архим. Варнава получил разрешение от Синода на продажу монастырского леса из Тихвиноборской дачи, смог привлечь состоятельных жертвователей и расплатиться с большей частью накопившихся долгов.

В нач. XX в. комплекс на Палеострове включал 2 храма: каменный собор Рождества Пресв. Богородицы с 2 приделами и маленькую домовую ц. во имя прп. Ефрема Сирина, освященную в 1901 г. в каменном келейном корпусе. На 2-м этаже корпуса размещались настоятельские покои и кельи старшей братии, на 1-м — кельи младшей братии, кухня, трапезная, школа для проживавших в мон-ре детей местных крестьян. Из других строений упоминаются 2-этажная гостиница, скотный двор, баня, амбар, ледник, изба для рабочих. На о-ве Речном находился 2-этажный дом для рабочих, небольшой домик в 2 комнаты, 2 сарая, «молочная», ледник и рига. В 1906 г. на скотном дворе содержались 22 лошади, 3 жеребенка, 27 дойных коров, 11 телят, 4 быка, 21 подтелок, 4 свиньи, коза, а также гуси и утки. Братия включала 11 чел.: настоятеля, 5 иеромонахов, иеродиакона, 3 монахов и рясофорного послушника. Кроме того, ок. 20 насельников готовились принять иноческие обеты и временно на Палеострове проживало ок. 30 чел. (НАРК. Ф. 25. Оп. 1. Д. 25/22. Л. 47 об.). При обители жили 12 мальчиков, получавшие одежду и пищу. Специально назначенный Олонецким епархиальным училищным советом учитель из монастырских послушников обучал их грамоте. В 1903 г. в К. м. для местных жителей проводились миссионерские курсы, организованные Олонецкой противораскольнической миссией.

После установления в Карелии советской власти в 1919 г. земли и угодья мон-ря передали организованной на Палеострове сельскохозяйственной коммуне. Национализированный капитал (70 тыс. р.) перечислили в пользу гос-ва. В 1928 г. местные власти приняли постановление о закрытии Богородице-Рождественского храма.

К нач. XXI в. сохранились руины каменной ц. в честь Рождества





Пресв. Богородицы и полуразрушенный братский корпус. 23 февр. 2003 г. решением Синода К. м. был открыт. В кон. 2014 г. в обители проживали настоятель игум. Иоанн (Зюзин) и неск. насельников. Восстановлен Богородице-Рождественский храм, келейный корпус, гостиница. Мощи прп. Корнилия находятся под спудом.

Арх.: НАРК. Ф. 2 (Олонецкое губ. правление). Оп. 61. Д. 16/216. Л. 173–173 об. (Списки священно- и церковнослужителей, находящихся в Петрозаводском у. Олонецкой губ. за 1788 г.); Ф. 65 (Палеостровский мон-рь). Оп. 1. Д. 14/287 (Ист. описание Палеостровского мон-ря, 1885 г.); Арх. СПбФ ИИ РАН. Колл. 2. Оп. 1. Д. 63. Л. 188 об. – 189 (Жалованная грамота Пимена, архиеп. Новгородского и Псковского Рождественскому Палеостровскому мон-рю на разные льготы, 15 авг. 1553 г.); Ф. 3 (Александров-Свирский мон-рь). Оп. 1. Д. 35/30 (Ведомость заштатного Палеостровского мон-ря, 1800 г.); ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 80 (Ведомости о монахах, 1722 г.). Ист.: Царская грамота Новгородскому митр. Корнилию о завладении поморскими раскольниками Палеостровским монастырем // АИ. 1842. Т. 5. С. 252–253; Царская грамота Олонецкому воеводе думному дворянину И. Б. Ловчикову и дьяку Ивану Иванову о раскольниках в Палеостровском мон-ре // Там же. С. 257–262; Судное дело о разорении Палеостровского мон-ря // Олонецкие ГВ. 1849. № 8. С. 5–7; № 9. С. 5–7; № 11. С. 5–6; № 12. С. 5–6; № 14. С. 5; Список с писцовой книги 1628–1629 гг. // Там же. 1851. № 1. С. 3; *Челищев П. И.* Путешествие по северу России в 1791 г.: Дневник / Изд., предисл.: Л. Н. Майков. СПб., 1886 (переизд.: М., 2009); Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 г. Л., 1930; Мат-лы по истории Карелии XII–XVI вв. Петрозаводск, 1941; Карелия в XVII в. Сб. док-тов / Сост.: Р. Б. Мюллер. Петрозаводск, 1948; ГВНИП. 1949; *Корецкий В. И.* Новгородские грамоты XV в. из архива Палеостровского мон-ря // АЕ за 1957 г. М., 1958. С. 437–450; Поденная записка, ученная во время обозрения губернии правителем Олонецкого наместничества Державиным // *Эпштейн Е. М. Г. Р.* Державин в Карелии. Петрозаводск, 1987. С. 89–133; Писцовая книга Заонежской половины Обонежской пятины. 1582/83 г.: Заонежские погосты // История Карелии XVI–XVII вв. в док-тах. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1993. Т. 3. С. 35–341; Мон-ри Карелии в док-тах фонда Новгородской духовной консистории ГАНО // Новгородский арх. вестн. Новгород, 2002. № 3. Прил. 2. С. 172–183; *Мордвинов Я. Я.* Путешествия в Соловецкий мон-рь // Соловецкое море: Ист.-лит. альб. Архангельск; М., 2007. Вып. 6. С. 164–175; *Лигин А. В.*, ред. Сказание о жизни Корнилия Палеостровского // Новый Олонецкий патерик. СПб., 2013. С. 196–198. Лит.: ИРИ. Т. 5. С. 450–454; *Барсов Е. В.* Алфавитный указ. мон-рей и пустынь, упраздненных и существующих в Олонецкой епархии, с их настоятелями // Памятная книжка Олонецкой губ. на 1867 г. Петрозаводск, 1867. Ч. 3. С. 19–21; *он же.* Палеостров, его судьба и значение в Обонежском крае. М., 1868; *Майнов В. Н.* Поездка в Обонежье и Корелу. СПб., 1877<sup>2</sup>; *Случевский К. К.* По Северо-Западу России. СПб., 1897<sup>2</sup>. Т. 2. С. 383–387; *Будовниц И. У.* Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: По «житиям свя-

тых». М., 1966; *Янин В. Л.* Новгородские акты, XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1991; *Стиридов А. М.* Археол. исследования на усадьбе Палеостровского мон-ря // Вестн. Карельского гос. краевед. музея. Петрозаводск, 1994. Вып. 2. С. 55–60; *Чернякова И. А.* Карелия на переломе эпох: Очерки соц. и аграрной истории. Петрозаводск, 1998; *Логин К. К.* Рус. народный календарь Заонежья // Кижский вестн. Петрозаводск, 2004. Вып. 9. С. 76–104; *Кожеевникова Ю. Н.* Заштатные мон-ри Карелии: Результаты и последствия секуляризационной реформы 1764 г.: (На примере Палеостровского Рождества Богородицы мон-ря) // Там же. 2005. Вып. 10. С. 31–45; *она же.* Мон-ри и монашество Олонецкой епархии во 2-й пол. XVIII – нач. XX в. Петрозаводск, 2009; *она же.* Палеостровский мон-рь и «антимонашеская» политика гос-ва в XVIII в. // Кижский вестн. 2011. Вып. 13. С. 43–51; *Амелина Т. П.* Мон-ри Южной Карелии и границы их земельных владений // Православие в Карелии: Мат-лы 3-й регион. науч. конф., посвящ. 780-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2008. С. 66–77; *Лигин А. В.* Азбука-свиток из Палеостровского мон-ря // Вестн. Карельского гос. краевед. музея. 2011. Вып. 6. С. 63–71.

*Ю. Н. Кожеевникова*

**КОРНИЛИЙ** (Косма; 1-я четв. XVII в., Москва – 11.08.1681, Успенский мон-рь в Александровской слободе (ныне г. Александров Владимирской обл.)), прп. (пам. 23 июня –



Преподобные  
Лукиан и Корнилий Александровские.  
Икона. 1996 г. Иконописец Л. Н. Улович.  
(Александровский  
в честь Успения Пресв. Богородицы  
мон-рь)

в Соборе Владимирских святых), Александровский строитель *Лукиановой в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пуст.*, духовник *Александровского в честь Успения Божией Матери женского монастыря*. Подробный рассказ о монастырской деятельности К. содержит Летопись об Успенском Александровском монастыре (ГИАХМЗ «Александровская

слобода». АМ – 1793/266; 1767 г.; ГИМ. ОПИ. Ф. 195 (Стром.). Ед. хр. № 596, 2-я пол. XIX в.) и «Сказание о Пресвятой Богородице Успения, что во Александрове слободе во Успенском девичьем монастыре» (единственный список: ГИАХМЗ «Александровская слобода». АМ – 1793/267, 3-я четв. XVIII в.). По мнению Л. В. Мошковой, Сказание и Летопись создавались не позднее кон. 80-х гг. XVII в. Сведения о К. сообщает также «Повесть о основании Лукиановой пустыни и сказание о иконе Рождества Богоматери в Псковитиновой рамени», памятник кон. XVII и нач. XVIII в.: ГИМ ОПИ. Ф. 195 (Стром.). Ед. хр. № 616 (совр. шифр установлен Е. В. Романенко), 1-я треть XIX в.; РГБ. Муз. № 9662, 1766 г.; РГБ. Троиц. II. № 85, XIX в.; РГИА. Ф. 834. Оп. 2. № 1788. Л. 238 об. – 257, 269 об. – 272 (*Романова*. 2004. С. 524–525).

Имена родителей Космы, Игнатия и Евдокии, упомянуты в синодиках Лукиановой пуст. и Успенского мон-ря (ГИМ. Барятин. № 337. Л. 44, кон. XVII–XVIII в.; ГИМ. Епарх. № 776. Л. 21, кон. XVII–XVIII в.). Отец был купцом, тягломом московской черной слободы Троице-Сергиева мон-ря, располагавшейся за Земляным городом, на р. Неглинной. Семья отличалась благочестием: в роду К. упомянуто 4 схимника, 8 монахов, 3 схимницы и инокия. Отрок рано выучился грамоте, в 23 года Косма поступил в московский *Чудов в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-рь*, где принял постриг и прожил 5 лет. Ища уединения, он поселился во Флорищевой Успенской пуст., основанной в кон. 40-х гг. XVII в. Здесь К. исполнял клиросное послушание, однако из-за конфликта с настоятелем свт. *Иларионом* (впосл. митрополит Суздальский и Юрьевский) К. перешел в Лукианову пуст. Вероятно, К. был одним из первых насельников Флорищевой пуст., и стремительное возвышение Илариона (в 1653 поступил в мон-рь, в 1654 рукоположен во иерея, в 1655 назначен настоятелем) вызвало его недовольство. В 1656/57 г. К. был рукоположен во иерея. 13 мая 1658 г. грамотой патриарха *Никона* по выбору братии его утвердили строителем и духовником Лукиановой пуст. (ГИМ ОПИ. Ф. 195 (Стром.). № 600. Л. 1–3). В 1659 г. в обители построили по благословению патриарха Ни-



кона деревянный трапезный храм в честь Богоявления (церковь возобновили в 1669 по благословению патриарха *Иоасафа II*; в 1680, при К., был заложен новый, каменный храм в честь Богоявления с приделом во имя вмч. Феодора Стратилата и шатровая колокольня). В дек. 1669 г. К. получил разрешение от патриарха *Иоасафа II* на строительство деревянной ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы. В первые годы настоятельства К. монахи пустыни жили бедно, о чем повествует «Чудо о преизобилвании муки ржаной въ сусеке» (ГИМ ОПИ. Ф. 195 (Стром.). № 616. Л. 10 об.— 11). Однажды пекарь пришел к К. и сообщил, что муки осталось на одну выпечку, однако по молитвам игумена запасы хлеба в обители не оскудели. В 1661 г. К. обратился к патриарху с челобитной, в к-рой просил не взимать с пустыни казенные платежные пошлины, поскольку «платить стало нечем, мѣсто скудное», а «приходу де у той их монастырьской церкви никого нѣтъ» (Там же. № 600. Л. 6). По указу патриарха пошлины были отменены, а монастырский храм исключен из окладных книг.

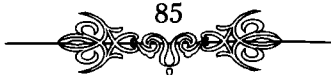
Отношения игумена с братией складывались непросто: К. неоднократно уходил из монастыря, искал пустынные места для поселения, но снова возвращался. По традиции, установленной основателем пустыни прп. Лукианом, К. оказывал духовную поддержку монахиням жен. Успенского мон-ря в Александровской слободе. В нояб.—дек. 1661 г. по прошению александровской игум. Иулитты К. был утвержден духовником жен. обители, в которой проживали тогда 18 монахинь. Он восстановил общежительный устав сначала для насельниц 3 келий, затем распространил его на всю обитель. Царь *Алексей Михайлович* дал обители денежную ругу при условии сохранения общежития. Духовник ввел в обители общую трапезу, повелел все личное имущество (деньги, сосуды, съестные припасы) сдать в казну. Некая старлица Варвара утаила серебро, спрятав его в лапте, но после внушения сестер отдала все казначее. К. не разрешал принимать у себя в кельях родственников, часто посещать их: отпустил монахинь домой раз в 3 недели, затем увеличил этот срок до 6 недель. В воскресные

дни старицам под надзором игуменнии разрешалось «погулять и мало утешиться от уныния в тихое место: в поле или близ реки, идеже несть людскаго пути». Монахиня могла принять ризы или др. имущество от благотворителей только по благословению духовника. Денежные пожертвования отдавали в казну, К. разрешал взять на личные нужды немного денег: «...калач купить или ягод и мыла». Монастырские казенные деньги получали только певчие на клиросе.

Видимо, к кон. 60-х XVII в. относится конфликт К. с братией Лукиановой пуст., обвинявших К. в том, «что и свою обитель оставил, о другой печется. К нашей бо церкви и поставлен в священники и в строители учинен, а тамо живет без святительского благословения». По ходатайству игум. Анисии и заступничеству боярина Ф. М. Ртищева патриарх *Иоасаф II* благословил К. пребывать в Успенском мон-ре, а Лукианову пуст. посещать для духовного руководства («в Лукианову ж пустыню ездити из недели в неделю»). Сначала К. жил в келье у св. ворот, затем построил собственный двор близ обители. Согласно описи 1675–1677 гг., К., старец *Феофан* и 2 келейника — иноки *Исихий* и *Варлаам* жили на монастырском дворе, «во осыпи против монастырских ворот» (ГИМ ОПИ. Ф. 195 (Стром.). № 586. Л. 50а). Под рук. К. монахини Успенского мон-ря вели активную хозяйственную деятельность. По грамоте царя *Феодора Алексеевича* обители было дано «порозжее место в Белом городе на Смоленской улице» в Москве под строительство подворья (Там же. Л. 47). В монастыре устроили келарскую и «жизненную» службы, квасоварню, сушильню, швальню, сапожную, чернильную. К. трудился вместе с монахинями на послушаниях, учил инокинь шить одежду (в т. ч. шубы), обувь, рубить дрова, класть печи, изготавливать фонари, окна и келейную мебель. Для больных и немощных монахинь К. устроил больницу, которую посещал каждую неделю. При обители существовала школа для девочек-сирот, где их обучали грамоте и ремеслу. Для нищих и странников в мон-ре регулярно устраивали трапезы. На средства благотворителей в обители были построены Сретенская ц. с больничными кельями при ней, трапезная, ка-

менные кельи для монахинь и часть каменной ограды. При К. был заложен надвратный храм во имя вмч. *Феодора Стратилата*. Днем на строительстве трудились наемные рабочие, ночью — монахини под присмотром К. Ленивым инокиням, как сообщает *Летопись*, строгий К. «в горб подаваше, а иногда жезлом погоняше». При перестройке Успенской ц., когда монахини ломали стену трапезной, на них обрушилась груда камней, однако по молитвам К. все остались живы (Чудо 13 «Сказания о Пресвятой Богородицы Успения...»). В 1667 г., после кражи неизвестными злоумышленниками утвари из алтаря, была вновь освящена Успенская ц. В нач. XX в. в храме находился крест с памятной надписью: «Освятися сей алтарь Господа нашего Иисуса Христа во храме Пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго Ея Успения в девиче монастыре, что в Александровской слободе, лето 7175/1667 августа в 14 день при благоверном царе и великом князе Алексее Михайловиче всея Руси, при Патриархе *Иоасафе* втором, при духовнике строителе иеромонахе *Корнили*, при игумении *Анисии*» (Монастыри, соборы и приходские церкви. 1906. Стб. 308).

Деятельность К. как духовника нескольких обителей была направлена на поддержку осуществлявшихся в сер. XVII в. богослужебных реформ. В 1667 г. по указу царя *Алексея Михайловича* и патриарха *Иоасафа II* К. и старцу *Феофану* было велено «*Феодоровской* девичь монастырь строить» и ввести там общежительный устав. В *Феодоровской* обители тогда находилось 150 монахинь. К. жаловался в приказ Большого дворца, что монахини не ходят к нему на исповедь, отказываются приобщаться Св. Христовых Таин, самовольно покидают обитель и по долгу живут в домах мирян, где молятся по старым, неисправленным книгам. В указе от 12 дек. 1667 г. патриарх велел непокорных монахинь отправлять в Успенский монастырь и держать их там «под крепким началом» (ГИМ ОПИ. Ф. 17 (Увар.). Оп. 2. Ед. хр. 9. Л. 61–64). Кроме того, К. был поручен благочинный надзор за приходской *Троицкой* ц. в Александровской слободе. Архим. *Иосиф*, настоятель *Симеоновского* мон-ря близ слободы, также просил К. взять обитель под свое начало, но он отказался.





К. продолжал заботиться и о благополучии Лукиановой пуст. Царь Феодор Алексеевич дал пустыни 4 жалованные грамоты, пересказ которых представлен в Житии. Согласно грамоте от 6 февр. 1677 г., обители была пожалована «пустошь Аминово с пашнею и съ лесы и съ сенными покосы безоброчно» (список от 13 фер. 1677: ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Карт. 6 а. Ед. № 32. Л. 1–2); по грамоте от 26 мая 1678 г., пустыни переходили 3 пустоши (Бекирево, Шадрино, Заглядкино) и мельница на р. М. Киржач; по грамоте от 2 июня 1680 г. — 17 пустошей; в 1681 г. — 14 пустошей (эти грамоты подтверждены 24 дек. 1685 царями Иоанном V и Петром I Алексеевичами). В Летописи Лукиановой пуст. отмечено, что при К. в монастырской церкви появились 2 новых напрестольных Евангелия в серебряных окладах, серебряные сосуды, 2 серебряных кадила, 3 медных паникадила, ризы, покровы, пелены, на колокольне — 7 колоколов и часы. Для отшельника схим. Павла, жившего более 40 лет на нек-ром рас-



Рака с мощами  
прп. Корнилия Александровского  
(Троицкий собор Александровского  
мон-ря в честь Успения Пресв. Богородицы  
мон-ря)

стоянии от мон-ря, настоятель построил часовню (ГИМ ОПИ. Ф. 195 (Стром.). № 616. Л. 44 об. — 45).

Уже при жизни К. почитался как чудотворец. В 1666 г., как рассказывает «Чудо о исцелении бесного во обители Пресвятыя Богородицы» (Там же. Л. 8–8 об.), в Лукианову пуст. привезли тяжелобольного крестьянина Порфирия из «веси Белоозеро» близ г. Переславля-

Залесского. Он оставался в обители неск. дней, игум. К. молился перед чудотворной иконой Рождества Пресв. Богородицы, и больной получил исцеление. По молитвам подвижника исцелилась боярыня Мария, жена окольного М. Т. Лихачёва, монахини Успенского мон-ря получали облегчения от различных недугов, о чем рассказывают многочисленныя чудеса из «Сказания о Пресвятой Богородице Успения...». Автор «Повести о основании Лукиановой пустыни...» высоко отзывался о проповедническом даре подвижника: «Сей мужъ благъ сый, и добръ пашяше своя духовныя овцы и изряденъ проповѣди слова Божия» (Там же. Л. 35). После 1667 г. старец принял схиму.

К. был погребен под алтарем Троицкого собора Успенского мон-ря. На каменном надгробии подвижника вырезали надпись: «Лета 7189/1681 августа в 11 день, на память святаго мученика и архидиакона Евпла, преставися рабъ Божий Александровой слободы Успенского деваго монастыря духовникъ схиеромонахъ Корнилий» (Мон-ри, соборы и приходские церкви. 1906. Стб. 310). Память преподобного отмечена в синодике Успенского мон-ря (ГИМ. Епарх. № 776. Л. 150 об.) под 1 нояб., в день его тезоименитства (память св. бессребрника Космы Азийского). В том же синодике перечислены книги из личной б-ки К.: «...книга Евангелие недѣльное, книга Труба, книга Маргарит, двѣ книги Потребник большой да малой, Псалтирь толковая да двѣ с слѣдованием, книга Иоасафа царевича, книга Библия, книга Афанасия Великаго, книга Служебник, книга Часослов, книга Символь» (Там же. Л. 113 об.). Ежегодно 11 авг. у надгробия подвижника служили панихиду. В монастырской описи 1918 г. упомянуто «в алтаре Сергиевского храма шитая схима преп. Корнилия» (ГА Владимирской обл. Ф. 566. Оп. 3. Ед. хр. 12. Л. 11). В наст. время в экспозиции Александровского музея выставлена схима, схожая с описанной в 1918 г. Успенский мон-рь закрыли в 1923 г. В 1946 г. Троицкий собор обители был возвращен РПЦ как приходский храм. В день памяти К. богослужения в соборе возобновились. В 1984 г. К. канонизирован в Соборе Владимирских святых, установленном в 1982 г. В 1995 г. составлены Служба и Акафист святому.

В мае того же года были обретены мощи К., в наст. время они открыто почивают в Троицком соборе.

Арх.: ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Ед. хр. № 6, 6а, 9; Ф. 195. Оп. 1. Ед. хр. № 586. Л. 49; № 600. Л. 1–3, 5–6, 10–11, 50а; Ф. 195. Ед. хр. № 616. Ист.: Грамота, данная Переславскому Федоровскому мон-рю // Владимирские ГВ. 1844. № 14. С. 55–56; Монастырский летописец, или Сказание об основании Успенской девичьей обители // Леонид (Кавелин), архим. Ист. и археол. описание первоклассного Успенского жен. мон-ря в г. Александров (Владимирской губ.). СПб., 1884. С. 11–33; То же // Морозов Б. Н. Сказание об Успенском монастыре в Александровской слободе // ВЦИ. 2006. № 4. С. 13–31; Мошкова Л. В. Сказание о чудесах от икон Богородицы в Успенском девичьем монастыре Александровской слободы // Там же. 2007. № 1(5). С. 5–30.

Лит.: Иоасаф (Гапонов), иером. Краткие сведения о святых угодниках Божиих, местночтимых подвижниках благочестия, кои святые мощи почивают в церквах Владимирской епархии. Владимир, 1860. С. 99–102; Сеурелин А. И., прот. Ист. записка о Лукиановой пуст. (в Александровском у.) // Владимирские ГВ. 1860. Ч. неофиц. № 13. С. 61–64; № 15. С. 69–72; Ключевский. Древнерусские жития. С. 345–346; Стромиллов Н. С. Рождества Пречистыя Богородицы явленная икона в Лукиановой пуст. Владимир, 1893; Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 3. С. 564; Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст. / Под ред. прот. В. В. Косаткина. Владимир, 1906. Ч. 1: Мон-ри; Романова А. А. Повесть о основании Лукиановой пустыни и сказание о иконе Рождества Богоматери в Псковитиновой рамени // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 524–527; Неклюдова О. В. Свято-Успенский жен. мон-рь г. Александрова, Владимирская и Суздальская епархия: 20 лет возрождения обители: Б. м., 2011; Акафист прп. Корнилию Александровскому. Александров, 2013.

А. В. Маштафаров,  
Е. В. Романенко

**Иконография.** Изображений К., созданных до его прославления, неизвестно. При реставрации в нач. 90-х гг. XX в. живописной композиции «Богоматерь на престоле, с преподобными», выполненной в 1895 г. (на основе росписи 1828?) на своде ц. Успения Пресв. Богородицы александровского Успенского жен. монастыря, один из коленопреклоненных схимников был подписан как прп. Лукиан, другой наименован К. Однако, судя по тексту свитка в руке святого, помещенного слева, в росписи были изначально изображены преподобные Антоний и Феодосий Киево-Печерские.

Настенный образ из Успенской ц. повлиял на разработку иконографии К. при создании образа К. и прп. Лукиана к их прославлению в 1984 г. На этой иконе, находящейся в музее мон-ря, святые представлены в рост в молении перед Пресв. Богородицей на престоле в небесном сегменте. Головы седобородых старцев, как и в росписи, покрывают куколи. Святые придерживают общий свиток с начальным текстом 13-го кондака из Акафиста Пресв. Богородице. У ног К. и прп. Лукиана изображен мон-рь с ред-

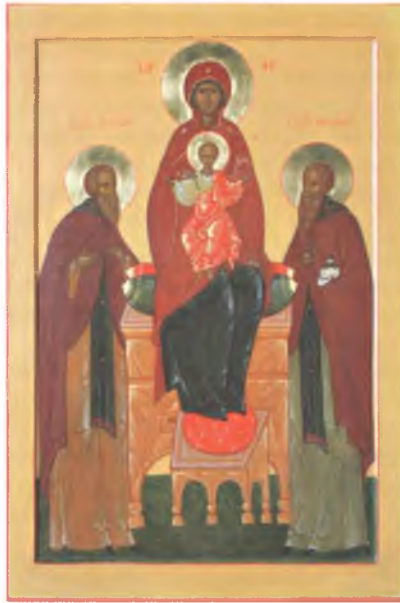




ко стоящими внутри ограды храмами, на золотом фоне возвышается коричнево-красная гора с 2 деревьями на вершинах, вероятно символизирующая высоту подвига преподобных. На полях иконы — побеги, обрамляющие сверху медальон с Голгофским крестом. Тот же автор незадолго до открытия мон-ря выполнил единоличный образ К. (ок. 1990): святой изображен в рост вполборота вправо в молении образу Божией Матери «Одигитрия», в его левой руке — развернутый свиток с аналогичной надписью из Акафиста. У К. шапка седых волос и длинная заостренная борода, куколь лежит на плечах. Святой стоит на берегу р. Серой, напротив обители с тесно стоящими церквами.

Основные иконы К. созданы после возобновления Успенского мон-ря в 1991 г. Их написание было приурочено к монастырским событиям и памятным датам. После обретения мощей святого в 1995 г., когда они были помещены в вост. части юж. галереи Троицкого (бывш. Покровского) собора обители (т. н. Распятском приделе), появились новые иконы. Святого стали писать с короткими седыми волосами и длинной, узкой на конце бородой, в полном монашеском облачении (ряса, мантия, пояс, схима с куколем на плечах), цвета одеяний варьировались. С ориентацией на древнерус. иконопись построено пространство и решен колорит золотонных икон, созданных в иконописной школе при МДА, а также насельниками мон-ря и иконописцами из Владимира.

Большое распространение получил ранний извод с совместным изображением прп. Лукиана и К., стоящих на фоне монастыря на берегу р. Серой, как, напр., на аналойной иконе ок. 1995 г. письма инокини Феокисты (Санниковой). В небесном сегменте, как правило, написан образ Божией Матери «Знамение». На образе 1996 г. из юж. галереи (дипломная работа Л. Н. Улович в иконописной школе при МДА) К. изображен с окладистой, раздвоенной на конце бородой, на его свитке помещен текст: «Понеже бо в ней Д[у]х[ом] С[вя]тым породихомся и». Преподобные показаны на разных берегах реки у основания горы, над которой высится Успенский мон-рь в виде белокаменного города с узнаваемыми храмами. С этого образа, особенно чтимого в мон-ре, мон. Амвросией (Митрофановой) сделано неск. списков, в т. ч. из алтаря Троицкого собора (К. без свитка, в небесном сегменте — Владимирская икона Божией Матери). Другой извод встречается на иконе 2003 г. из Лукиановой пуст. (дипломная работа К. В. Фёдоровой в иконописной школе при МДА; см.: Лука (Головков). Традициям верны. С. 69), где использована композиция Печерской иконы Божией Матери. К. представлен, как обычно, справа, его правая ладонь раскрыта перед грудью, в левой



*Пресв. Богородица на престоле, с предстоящими преподобными Лукианом и Корнилием Александровскими. Икона. 2003 г. Иконописец К. В. Фёдоровой (Лукианова пуст.)*

покровенной руке — модель Троицкого собора обители.

Первый единоличный фронтальный образ К. был написан владимирским иконописцем В. И. Некрасовым в 1996 г. и помещен на внутренней стороне крышки раки святого. К. представлен в рост в оливковой рясе, синей схиме с куколем на плечах и темно-коричневой мантии, правой рукой двуперстно благословляет, в левой держит свиток. Лик святого переписан мон. Корнилией (Шантаринной) в 1998 г. После изготовления покрова на раку преподобного в 2000 г. эта икона перенесена на зап. паперть Троицкого собора и в нее вставлен мошевик. В создании шитого образа приняли участие насельники мон-ря и мастерицы из Сергиева Посада. На покрове К. изображен прямолично в рост, у него длинная русая заостренная борода, на развернутом вверх свитке надпись: «Аще волите послушати мя, пребывайте во обители Пр[е]с[вя]тей Б[огоро]д[и]цы Успения, и аз буду о вас попечение творити». На кайме покрова вышиты строки из Акафиста К. («Радуися сонма преподобных отец причастниче...»). Для местного ряда иконостаса монастырской ц. Сретения Господня мон. Амвросией написан ростовой образ молящегося К. с моделью Сретенской ц. в руке, в небесном сегменте — благословляющая десница Божия. На столбике царских врат этой церкви находится ростовой образ К. с игуменским посохом в правой руке и развернутым свитком в левой (текст: «Б[о]г зрит токмо на кроткаго и молчаливаго и трепещущаго словес Его»).

В нач. 2000-х гг. для музейной экспозиции обители была создана акварель

«Труды преподобного Корнилия с сестрами при строительстве монастыря». В 2007 г. владимирские иконописцы под рук. Л. А. Оксаничева расписали стены сестринской трапезной на сюжеты Жития К. Наряду с традиц. парным изображением прп. Лукиана и К. на фоне Успенского мон-ря были выбраны композиции, связанные с историей мон-ря: игум. Иулитта с сестрами молит К. стать их наставником; игум. Анисия испрашивает у патриарха благословение жить преподобному в Успенском монастыре; К. наставляет монахинь и трудится вместе с ними (напр., «Кроить и шить сам отец учаше»); К. молится коленопреклоненно за своих духовных чад. Сцены показаны на фоне пейзажей или внутри палат. К. написан в соответствии с более ранней иконографической традицией — в схимническом куколе, иногда в простой рясе, в нек-рых композициях — с посохом в руке. В стенописи, исполненной в иконописной манере, заметно влияние стилистики палехских мастеров.

В 2006 г., к 15-летию открытия обители, мон. Амвросией и инокиней Леониллой (Бакунц) был разработан и выполнен житийный образ К. В среднике — поясной прямоличный образ благословляющего святого, в его левой руке — игуменский посох. Вокруг в традиц. порядке расположены 15 клейм: К. в Чудовом мон-ре принимает монашеский постриг; К. приходит во Флорищеву пуст.; труды святого; К. наставляет братию; К. из-за зависти игумена уходит в Лукианову пуст.; рукоположение К. во иерея; «демонское страхование» на пути К. из Лукиановой пуст. в Александровскую слободу; игум. Иулитта с сестрами молят К. стать духовником; игум. Анисия испрашивает у патриарха благословение на переселение К. в Александровскую жен. обитель; К. наставляет сестер; К. строит в обители келью и ц. Сретения Господня; преставление К.; чудо исцеления Иоанна от мощей К. на праздник Св. Троицы; чудо возрождения мон-ря; обретение мощей К. В большинстве клейм верхнего ряда К. изображен в монашеском клобуке, после рукоположения — с непокрытой головой.

Образ К. вошел в многофигурную композицию «Собор Александровских святых», где обычно представлен в 1-м ряду рядом с прп. Лукианом. Такие иконы нач. 2000-х гг. хранятся в собрании митр. Евлогия (Смирнова) (иконописец мон. Амвросия), в алтаре Троицкого собора (владимирские иконописцы). Ок. 2010 г. мастер Оксаничев выполнил большой 5-фигурный образ «Собор святых града Александрова» для местного ряда иконостаса Троицкого собора. Кроме того, святой изображается на совр. иконах «Собор Владимирских чудотворцев», созданных после канонизации К., напр. из Княгинина мон-ря во Владимире. Иконы различных изводов

с изображением К. имеются также в Лукьяновой пуст., в соборе Рождества Христова Александрова и др.

**В. Т. Воеводова**

**КОРНИЛИЙ** († после 1606 (?)), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), Кожеезерский. Согласно сведениям «Книги глаголемой описания о российских святых», К. был монахом Кожеезерского в честь Богоявления муж. мон-ря и учеником прп. Серапиона Кожеезерского († 1611). По сообщению еп. Никодима (Кононова), К. упоминался как игумен обители в книге купчих грамот ок. 1606 г. (в справочнике «Списки иерархов» П. М. Строева игуменство К. не указано). В одном из наиболее ранних списков «Книги глаголемой...» (МГУ НБ. ОРПРК. № 293 (Сб. Моховикова). Л. 441, по датировке Н. А. Кобяк, 10–20-е гг. XVIII в.) имени К., «начальника Спаского монастыря Кожеезерского», а также Лонгина, Германа и Боголепа внесены в основной текст позднее, чем 2 названия на том же листе: «Града Мангазея и Енисея святая» и «Града Каргополя святая», после которого следует перечень каргопольских святых. В поздних списках «Книги глаголемой...» (НБУВ. Собр. Киевского Софийского собора. № 368/137, кон. XVIII в. (гл. 47); ГИМ. Увар. № 17, 1-я четв. XIX в.) вставка была интерпретирована следующим образом: «Святой преподобный Корнилий начальник Спаского монастыря Кожеезерский чудотворец во граде Мангазее и Енисеи». Еп. Никодим (Кононов) предположил, что К., Лонгин, Герман и Боголеп Кожеезерские скончались в Мангазейской обители (в пересказе этого текста в книге архиеп. Сергия (Спасского) появилось добавление: «Никодим... полагает, что означенные иноки с Корнилием переселились в Тобольскую епархию и там основали другой Кожеезерский монастырь»). Очевидно, что Кожеезерским К. именуется по месту пострижения. Спаского мон-ря близ Мангазеи скорее всего не существовало: о нем не сохранилось никаких свидетельств. К. помещен в число святых «Мангазеи и Енисея» ошибочно, поскольку подзаголовки «во граде Мангазеи и Енисеи», относящийся исключительно к «отроку Василию» (мч. *Василию Мангазейскому*), позднейшими переписчиками соотношен с именами К.

и всех остальных учеников прп. Серапиона. Канонизация К. подтверждена включением его имени в Собор Новгородских святых, установленный ок. 1831 г. (празд. Собору возобновлено в 1981).

Лит.: ИРИ. Т. 6. С. 1012; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. № 402; *Никодим (Кононов)*, еп. Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 83, 84, 197; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 564; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 360.

**А. А. Романова**

**КОРНИЛИЙ** (2-я пол. XIV — нач. XV в.), прп. (пам. 19 мая, 21 мая — в Соборе Карельских святых, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых и в Соборе С.-Петербургских святых), Оло-



*Видение Спасителя прп. Корнилию Палеостровскому во время молитвы. Клеймо иконы «Преподобные Зосима Соловецкий, Корнилий и Авраамий Палеостровские, с житием прп. Корнилия». Кон. XIX — нач. XX в. (НМРК)*

нецкий, Палеостровский; основатель мон-ря Рождества Пресв. Богородицы на о-ве Палей (Вспалье) в Онежском оз.

**Источники.** Основными источниками сведений о К. являются Служба святому, молитва и «Сказание о жизни преподобного отца Корнилия» (составители неизв.). Эти тексты, переписанные как единый корпус, представлены в 3 списках кон. XVIII — 1-й пол. XIX в.: ГИМ. Барс. № 862, 863 (в № 863 вместо Службы только тропарь и кондак К.); ИРЛИ (ПД). Северодв. № 809. Еще один список кон. XVIII в. был час-

тично опубликован в 1906 г. М. Преображенским. Отдельно в рукописях встречаются тропарь и кондак К. (РНБ. Тит. № 143/1906; БАН. 33.15.179 и др.). Служба и молитва К. помещены в Минею под 19 мая (Минея (МП). Май. Ч. 2. С. 232–246). Можно предположить, что существовало более раннее Житие К. или по крайней мере сказание о его посмертных чудесах: об этом могут свидетельствовать сообщения о посмертных чудесах святого в молитве ему. Однако такой текст неизвестен; не исключено, что он был только в Палеостровском мон-ре и оказался утрачен в XVII в.: в 1612–1613 гг. мон-рь подвергся нападению польско-литовских интервентов, в 1687–1689 гг. здесь состоялась самосожжения старообрядцев, значительная часть монастырского архива погибла. В кон. XVIII — нач. XIX в. петрозаводский краевед послушник Палеостровского мон-ря Т. В. Баландин составил «Повесть о Палеостровском монастыре» (не изд.).

**Сведения о жизни.** К. был уроженцем Пскова. После долгих странствий подвижник поселился в пещере на каменистом берегу о-ва Палей в Онежском оз. Через некоторое время к нему стали приходиться «любители уединения, изволяющие монашествовати»; К. построил для иноков кельи, возвел храм Рождества Пресв. Богородицы. После устроения мон-ря святой «обложил свое тело железными веригами и поясом» и вернулся в свою пещеру; вериги и железный пояс святого весили ок. 14 кг (ГИМ. Барс. № 863. Л. 6 об.). Погребение подвижника сопровождалось исцелением недужных. В «Сказании...» сообщается, что ученик К. прп. *Авраамий Палеостровский* перенес его тело в храм Рождества Пресв. Богородицы, однако подвижник, очевидно, был погребен неподалеку от храма, поскольку в посл. над местом его погребения была построена часовня. В молитве святому прославляются 2 посмертных чуда: исцеление девицы Агафьи от слепоты и некоего Бориса, ставшего в посл. монахом, от «расслабленных болезни».

Автор «Сказания...» не знал, «к которому году отнести его пришествие на сей остров и когда преставился, о сем сведений никаких не имеется по причине разных несчастных случаев и пожаров, истребивших со зданием и монастырскому архиву» (Там



же. № 862. Л. 11 об.). И. А. Чистович, Е. В. Барсов и ряд др. исследователей полагали, что К. основал свой мон-рь в кон. XII в. Аргументом для такой датировки послужило сообщение монастырского челобитья 1691 г. о том, что К. получил от новгородских посадников земли для устройства мон-ря «в прошлых... годах, тому с пятисот лет и больше». В грамоте утверждается, что вкладчиком Палеостровского мон-ря был игумен новгородского *Варлаамиева Хутынского в честь Преображения Господня мон-ря* Варлаам, к-рого Барсов отождествил с прп. *Варлаамом Хутынским*; исследователь предположил, что К. был учеником или сподвижником Варлаама Хутынского (Барсов. 1868. С. 173). Сообщение ряда авторов XIX–XX вв. о пострижении К. в *Спасо-Преображенском Валаамском монастыре* не находит подтверждения. По наблюдениям Н. А. Охотиной-Линд, это ошибочное сообщение впервые появилось в книге Чистовича (Чистович. 1856; см.: Охотина-Линд. 1996. С. 9–10). Также является, по-видимому, домыслом известие о жизни К. в новгородском *Вяжищском во имя свт. Николая Чудотворца монастыре* до прихода на о-в Палей (*Машезерский*. 1899).

Примерное время жизни К. установил В. И. Корецкий. Изучая документы Палеостровского мон-ря, ис-

(*Спасский*). Месяцеслов. Т. 2. С. 253; под 23 авг.). Под 23 авг. память святого и описание его образа помещены в Строгановском иконописном подлиннике и сводном подлиннике Г. Д. Филимонова кон. XVIII в., под 9 янв. — в Каликинском подлиннике кон. XVIII в. (*Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2). К. почитали и старообрядцы *Выголексинского общежительства*. Выговский киновиарх Семен Денисов включил имя К. в составленное им в 30-х гг. XVIII в. «Слово воспоминательное о святых чудотворцах, в России воссиявших»: «И Корнилий Палеостровский, пресветлая звезда обонежская. От темных и тесных пещеры, яко от мрачных нощи, во вся концы обонежския пресветло возблиставши, путеводитель к Небесному Царствию многим незаблудный бысть» (ГИМ. Муз. № 1510. Л. 14 об. — 15). К. упоминается в выговском Житии Кирилла Сунарецкого (НБУВ ИР. Ф. 312. № 505. Л. 41). Службу и молитвы К. включали в выговские рукописные сборники и стихирари. Имя К. с цитатой из «Слова воспоминательного...» внес в «Алфавит русских святых» старообрядческий мон. *Иона Керженский*; он отметил, что в месяцесловах память святого указана под 23 авг. (ЯМЗ. Инв. № 15544. Л. 311, 1807–1811 гг.).

Согласно путевым дневникам Я. Я. Мордвинова, в 1752 г. над местом погребения К. близ ц. Рождества Пресв. Богородицы стояла посвя-

ревянной часовни; тесная сия ущелина не имеет довольно места, чтобы лечь и вытянуться человеку. Не имеет ни окна, ни печи, ни горна, ниже крышки для защиты от дождя, снега и ветров» (*Челищев*. 1886. С. 19).

В нач. 90-х гг. XVIII в., во время опустошительного пожара в мон-ре, сгорели храмы и часовня. 10 нояб. 1793 г. был освящен новый деревянный храм в честь Рождества Пресв. Богородицы, погребение святого оказалось внутри церкви. В 1806 г. Баландин устроил над погребением новую раку из красного дерева, к-рая была обложена медными посеребрёнными «охватами с вычеканкою искусно осьми херувимов» (*Коженикова*. 2009. С. 231). Кроме раки в дар мон-рю он передал неск. икон с изображением К. и свт. Тихона, еп. Амафунтского. В 1820 г. над мощами К. был освящен каменный 3-престольный собор Рождества Пресв. Богородицы (с теплыми приделами во имя прор. Илии и свт. Николая Чудотворца). В 30-х гг. XIX в. рака была обита позолоченным серебром. В сер. XIX в. в день памяти К., 19 мая, в часовню при пещере устраивался торжественный крестный ход.

В 1860 г. в «Памятной книжке Олонецкой губернии» напечатали список «преподобных отцов, просиявших и чествуемых в Олонецкой епархии», в котором содержится имя К. Канонизация святого была подтверждена включением его имени в Собор Олонецких святых (празд. 2 окт.), установленный в 1866 г. по благословению Олонецкого архиеп. *Аркадия (Фёдорова)*. В том же году был освящен придел во имя всех Олонецких святых в кафедральном Воскресенском соборе Петрозаводска. В 1910 г. издан Олонецкий патерик, подготовленный архим. *Никодимом (Кононовым)* (жизнеописание К.: С. 42–44). Тогда же по благословению еп. *Никанора (Надеждина)* имена Олонецких святых, в т. ч. К., стали поминать в каждом епархиальном храме на отпусте утрени и литургии, в 1910 г. по заказу владыки в С.-Петербурге была написана икона «Собор Олонецких святых».

В 1958 г. Финская Православная Церковь установила празднование Собору всех святых, в земле Карельской просиявших (в субботу между 31 окт. и 6 нояб.), в который включено имя К. В 1972 г. РПЦ учредила празднование Собору Карельских



Блаженная кончина  
прп. Корнилия  
Палеостровского.  
Клеймо иконы «Преподобные  
Зосима Соловецкий,  
Корнилий и Авраамий  
Палеостровские,  
с житием прп. Корнилия».  
Кон. XIX — нач. XX в.  
(НМРК)

шенная святому часовня. Над мощами была устроена деревянная рака, около раки висели вериги святого, которые богомольцы надевали на себя «на малое время, по обету» (*Мордвинов*. 2007. С. 170). Сведения Мордвинова подтверждаются монастырской описью 1755 г. Местом паломничества стала пещера, в к-рой подвизался К. В 1791 г. пещеру описал П. И. Челищев: «В нее ход из де-

следователь пришел к выводу, что обитель была создана в нач. XV в.: 1415–1421 гг. датируется самый древний монастырский акт.

**Почитание.** К рубежу XVII и XVIII вв. существовало устойчивое местное почитание К., его имя вошло в некоторые списки «Описания о российских святых» (*Сергий*



святых в тот же день (Соборы Олонецких и Карельских святых не имеют полного совпадения, поскольку границы совр. Петрозаводской и Карельской епархии отличаются от границ Олонецкой епархии в XIX — нач. XX в.). В 2004 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси Алексия II праздник был перенесен на 21 мая (3 июня по н. с.) — в этот день в 2000 г. был освящен восстановленный собор во имя св. кн. Александра Невского в Петрозаводске, юж. придел — в честь Собора Карельских святых. Имя К. вошло также в Собор Новгородских святых, установленный в 1981 г., и в Собор С.-Петербургских святых, установленный в 2000 г.

В 2005 г. началось восстановление Палеостровского мон-ря. Мощи К. не были вскрыты в советские годы и по-прежнему находятся под спудом. Ист.: Барсов Е. В. Палеостров, его судьба и значение в Обонежском крае: с грамотами и др. письменными памятниками // ЧОИДР. 1868. Кн. 1. Смесь. С. 19–222; Челищев П. И. Путешествие по северу России в 1791 г.: Дневник / Изд., предисл.: Л. Н. Майков. СПб., 1886. С. 17–19; Никодим (Кононов), архим. Олонецкие святые: Их жизнь и церковное почитание: Агиол. очерки // Олонецкие Ев. 1903. № 7–15; Преображенский М. Несколько слов о житии прп. Корнилия, Палеостровского чудотворца // Там же. 1906. № 2. С. 70–72; Моисеев С. В. Мон-ри Карелии в док-тах фонда Новгородской духовной консистории ГА Новгородской обл. Прил. 2: Опись Палеостровского мон-ря за 1755 г. // Новгородский архивный вестн. Новг., 2002. № 3. С. 172–183; Мордвинов Я. Я. Путешествия в Соловецкий мон-рь // Соловецкое море: Ист.-лит. альманах. Архангельск; М., 2007. Вып. 6. С. 174–175; Сказание о жизни Корнилия Палеостровского / Ред.: А. В. Пигин // Новый Олонецкий патерик. СПб., 2013. С. 196–198. Лит.: ИРИ. Т. 5. С. 450–454; Чистович И. А. История Правосл. Церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к С.-Петербургской епархии. СПб., 1856. С. 38–40; Барсов Е. В. Алфавитный указ. мон-рей и пустынь, упраздненных и существующих в Олонецкой епархии, с их настоятелями // Памятная книжка Олонецкой губ. на 1867 г. Петрозаводск, 1867. Ч. 3. С. 19–21; Ключевский. Древнерусские жития. С. 322; Филимонов. Иконописный подлинник. С. 68; Строев. Списки иерархов. Стб. 997–998; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 316–317; Машезерский И. Родина прп. Зосимы, Соловецкого чудотворца // Олонецкие Ев. 1899. № 2. С. 26; Зверинский. Т. 1. С. 109. № 95; Т. 2. С. 259. № 1035; Голубинский. Канонизация святых. С. 332; Корецкий В. И. Новгородские грамоты XV в. из архива Палеостровского мон-ря // АЕ за 1957 г. М., 1958. С. 437–450; Будовиц И. У. Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: По житиям святых. М., 1966. С. 59–60; Смирнова Э. С. По берегам Онежского озера. Л., 1969. С. 94–95; Русак В. Икона преподобных отцев, в земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 20; Поньрко Н. В. Житие Корнилия Палеостровского // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 368–369; Охотина-Линд Н. А. Сказа-

ние о Валаамском мон-ре. СПб., 1996. С. 6, 9–10, 19; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 399. № 198; С. 453. № 226; Т. 2. С. 150. № 285; Чернякова И. А. Карелия на переломе эпох: Очерки соц. и аграрной истории XVII в. Петрозаводск, 1998. С. 214–218, 223–226; Ратишин. Мон-ри. 2000. С. 378–379; Дмитриева (Амелина) Т. П. Основные моменты монастырской колонизации Прионежья // Очерки ист. географии: Северо-Запад России. Славяне и финны / Ред.: А. С. Герд, Г. С. Лебедев. СПб., 2001. С. 326; она же. К вопросу об основании и основателях мон-рей Прионежья и Онежско-Ладожского перешейка в XV–XVII вв. // Православие в Карелии: Мат-лы 2-й Междунар. науч. конф., посвящ. 775-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2003. С. 61–62; Олонецкая епархия: Страницы истории / Сост.: Н. А. Басова и др. Петрозаводск, 2001. С. 101–104, 188; Буланин Д. М. Библиогр. дополнения // СККДР. Вып. 3. Ч. 4. С. 707; Кожневникова Ю. Н. Заштатные мон-ри Карелии: Результаты и последствия секуляризационной реформы 1764 г. (На примере Палеостровского Рождества Пресв. Богородицы мон-ря) // Кижский вестн. Петрозаводск, 2005. Вып. 10. С. 31–45; она же. Мон-ри и монашество Олонецкой епархии во 2-й пол. XVIII — нач. XX в. Петрозаводск, 2009; Святые Новгородской земли, или История Святой Сев. Руси в ликах X–XVIII вв. / Ред.: иером. Сергей (Логаш). Новг., 2006. Т. 1. С. 513–515; Савинова Л. И. Палеостровский мон-рь: История, значение и память // Краеведческие чт.—2007: Мат-лы регион. науч.-практ. конф., посвящ. 180-летию со дня рожд. И. А. Федосовой (21 апр. 2007 г., Медвежьегорск). Петрозаводск, 2007. С. 66–71; Пигин А. В. К вопросу о старообрядческом почитании святых Обонежья (Корнилий Палеостровский и Диодор Юрьегорский) // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2013. Вып. 5. С. 251–269.

А. В. Пигин

**Иконография.** Ранние образы святого, связанные с Палеостровским мон-рем, не сохранились из-за разорений и пожаров обители. Ок. 1689 г. из огня были спасены нек-рые иконы, вериги и «покров бархатный черный» с гроба К. (Барсов. 1868. С. 34, 171, 173). Среди вывезенного в Кузаранскую волость были «две иконы местныя, один образ Спасителей, а другой Корнилия Чудотворца» (Там же. С. 106).

Известны единоличные поясные образы К., созданные во 2-й пол. XVIII — нач. XX в. К произведениям, появившимся в старообрядческой среде Поморья, относится образ 2-й пол. XVIII в. (МИИРК): святой с широкой окладистой бородой правой рукой двуперстно благословляет, в левой держит свиток. На иконе кон. XIX в. (Палеостровский мон-рь) волосы преподобного разделены на прямой пробор, у него раздвоенная узкая на конце борода, в правой руке крест, в левой — свиток; фон золотой.

Описания иконописных подлинников XVIII в., в т. ч. старообрядческих, под 23 авг. и 9 янв. немногословны: К. «подобием сед, брада пошире Сергиевой, власы просты, ризы преподобническа» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 68); «всем подобием, аки Герман Со-

ловецкий» (БАН. Двинское собр. № 51. Л. 267; кон. XVIII в.); «сед, брада пошире Сергиевы» (БАН. Строг. № 66. Л. 138 об.; кон. XVIII в.). Очевидно, К. ошибочно отождествляли с прп. Корнилием Кожеозерским, поскольку он иногда назван не только «новым чудотворцем Палеостровским», но и «начальником Спасского монастыря Кожеозерского».

Существовали изображения К. на фоне основанного им мон-ря, в частности миниатюрный золотфонный образ 2-й трети XIX в. из собрания Успенских (ГЭ; см.: Косцова А. С., Побединская А. Г. Русские иконы XVI — нач. XX в. с изображением мон-рей и их основателей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996. С. 56, 132. Кат. 49). Святой представлен в правой части срединка молящимся Господу Вседержителю, изображенному в сегменте неба. На К. традиц. монашеские одежды, в левой руке четки, голова не покрыта, широкая борода с проседью закрывает грудь. Вид мон-ря основан на реалиях времени: в центре возвышается белокаменный одноглавый собор с колокольной, др. постройки деревянные. В бухте на причале стоит небольшая часовня. Обитель ограждена стеной, с берега частично каменной.

Уникальным образцом иконографии К. является икона «Преподобные Зоси-



Преподобные Зосима Соловецкий, Корнилий и Авраамий Палеостровские. Икона.

Ок. 1891 г. (НМРК)

ма Соловецкий, Корнилий и Авраамий Палеостровские, с 6 клеймами жития прп. Корнилия» кон. XIX — нач. XX в. (НМРК). О связи образа с Палеостровским мон-рем свидетельствует выбор святых: на иконе кроме местных подвижников изображен прп. Зосима Соловецкий, к-рого в позднее время считали постриженником Палеостровского мон-ря и уроженцем близлежащего с. Толвуй (см.: Машезерский И. Родина прп. Зосимы, Соловецкого чудотворца // Олонецкие Ев. 1899. № 2. С. 25–26; ПЭ. Т. 20.



Прп. Зосима Соловецкий,  
прп. Корнилий и Авраамий  
Палеостровские,  
с житием прп. Корнилия.  
Икона.

Кон. XIX — нач. XX в. (НМРК)

С. 367). К., как основатель обители, представлен в центре, фронтально, в полной схиме (с покрытой куколем головой), правой рукой именовсловно благословляет, в левой держит свиток (на запястье четки). Житийные сюжеты читаются слева вниз, направо и вверх: видение Спасителя К. во время молитвы; вид часовни и пещеры К.; блаженная кончина К.; погребение К.; исцеление болящего Бориса; исцеление «десного ока» девицы Агафии. В момент смерти святой изображен в маленькой пещерке сидящим возле камня с приклоненной головой в простом подряльнике, на груди верижный крест, руки лежат на книге. Иконы 3 местных препод-



Прп. Корнилий Палеостровский  
поучает своего ученика Авраамия.  
Икона. Кон. XIX — нач. XX в.  
(частное собрание)

добных в это время получили распространение (ок. 1891, НМРК) — возможно, они бытовали в качестве «раздаточных». Интересным образцом иконографии К. является небольшая икона-пад-

ница «Прп. Корнилий поучает ученика своего Авраамия» кон. XIX — нач. XX в. (частное собр., см.: Бенцев И. Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 182; святой ошибочно идентифицирован как прп. Корнилий Комельский). Преподобный старец и его юный ученик написаны в интерьере кельи с аналоем, в красном углу — Казанская икона Божией Матери. К. изображен в профиль, одет в полную схиму, на свитке в его левой руке текст: «Пощеніе иже аще не сотвориши грѣха съти есть упо».

По-видимому, в связи с преданием о постриге К. в Валаамском мон-ре образ преподобного занимает важное место на 3 иконах «Собор святых, в земле Карельской просиявших» 1876 г., хранящихся в Финляндии. Судя по надписям на них, этот извод был разработан художниками мастерской Пешехоновых в С.-Петербурге или иконописцами Валаамского мон-ря. Икона большого размера находилась в местном ряду ц. во имя Всех преподобных, в поспе просиявших, на игуменском кладбище Ва-



Прп. Корнилий Палеостровский.

Фрагмент иконы

«Карельские чудотворцы».

Кон. XIX — нач. XX в.

(ц. вмц. Екатерины в Петрозаводске)

лаамской обители, напротив храмового образа с датой и подписью В. М. Пешехонова (упом. в описях имущества Валаамского мон-ря 1912 г., 1942 г. — АФВМ. Го: 6/1. Л. 159. № 18; Вд: 15. Л. 6 (11). № 121); в наст. время установлена в домовом храме Церковного управления Финляндской Православной Церкви в Куопио. К. изображен во 2-м ряду старцем с окладистой, слегка раздвоенной бордой; у него высокий лоб с залысинами, взор устремлен вверх; слева его уче-

ник прп. Авраамий; на нимбе надпись: «с. Корнилий палеостровск.». С небольшими отличиями в облике К. показан и на 2 иконах-падницах с аналогичной композицией, подписанных как «труд валаамских иноков» (Музей Православной Церкви в Куопио, Нововалаамский мон-рь).

Избранные Карельские святые, предстоящие образу Преображения Господня (престольный праздник Валаамской обители), изображены также на происходящей с Валаама иконе 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь; см.: АФВМ. Вд: 15. Л. 29–29 об. № 691). К. написан 1-м в правой группе с поднятыми в молении руками (левая развернута ладонью наружу) в рясе красноватого цвета и мантии, схимнический куколь лежит на плечах. В пространной надписи на обороте иконы изложена история ее бытования: она была написана в Одессе и прислана в дар игум. Дамаскину (Кожанову), к-рый в 1873 г. благословил передать ее бывш. эконому мон-ря схим. Алексею (тогда мон. Анатолию (Полоневу)), а в 1903 г. по просьбе последнего образ был установлен в храме на валаамском игуменском кладбище. На иконе Карельских чудотворцев кон. XIX — нач. XX в. (ц. вмц. Екатерины в Петрозаводске) К. — седовласый старец-схимник без куколя с сомкнутыми на груди руками (в правой — свиток), стоящий в центре левой группы. В совр. иконописи К. в составе Собора Карельских святых изображен на иконе кон. XX — нач. XXI в. (собор блгв. кн. Александра Невского в Петрозаводске; см.: Православная Карелия: Изд. посвящено 15-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии. Петрозаводск, 2005. С. 2). Палеостровские преподобные, написанные в левой части 3-го ряда, предстают как основатели обители; К. указывает на модель Палеостровского мон-ря в руках прп. Авраамия.

Образ К. (или прп. Корнилия Кожеезерского) вводился в сравнительно ранние композиции «Собор Новгородских чудотворцев». Напр., на иконе-паднице нач. XVIII в. из собрания А. М. Постникова (ГРМ) и на зеркально повторяющей ее прориси один из святых с непокрытой головой в 5-м ряду имеет надпись на нимбе: «Корнилии». Святой с таким именем значится и на иконе «Новгородские чудотворцы» свящ. Георгия Алексева (1728, ГТГ; см.: Бекенёва Н. Г. Об иконе «Образ новгородских святых» из собр. ГТГ // Художественное наследие: Хранение, исслед., реставрация: Сб. ст. ВНИИР. М., 1984. Вып. 9(39). С. 91–95; идентифицирован как прп. Корнилий Комельский). Почитаемая «старинная» икона такого извода с образом Софии, Премудрости Божией (К. тоже в 5-м ряду), находилась «в ризнице Черниговской кафедры» (Филарет (Гумилевский). РСв. Май. С. 96–97). Согласно надписи на нимбе,



К. представлен также на одной из икон «Собор Псковских святых» кон. XX в. в кафедральном Троицком соборе Пскова.

В Выговской пуст. появился особый извод композиции «Собор русских святых». Погрудный образ К. включен в левую группу преподобных на иконах: кон. XVIII – нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. письма П. Тимофеева из бывш. собрания



Прп. Корнилий Палеостровский и олонецкие чудотворцы. Фрагмент иконы «Все святые, в земле Русской просиявшие». 50-е гг. XX в. Иконописец мон. Иулиания (Соколова) (ТСЛ)

ЦАМ СПбДА и сер. – 2-й пол. XIX в. из моленной в дер. М. Горка Виноградовского р-на Архангельской обл. (ГРМ; см.: Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70), 1-й четв. XIX в. из собрания Г. В. Лепса (Юхименко, Горшкова. Иконы собр. Г. Лепса. С. 128–131. Кат. 34), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженъга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ; см.: Icônes russes: Les saints: [Exposition] fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52) и др. Предположительно К. (надпись: «п корнилии шбо(л)») представлен на одной из минейных икон рус. святых кон. XIX в. из старообрядческой Даниловской моленной в Казани (ГМИИРТ).

Образ К. встречается и в программах церковных стенописей там, где изображались рус. святые разных регионов. В сев.-зап. части московского храма Христа Спасителя на стене лестницы, ведущей на хоры, среди рус. святых в нижнем ряду изображены К. и его ученик прп. Авраамий (70-е гг. XIX в. – Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996. С. 86). Вмес-

те Палеостровские преподобные (старцы в клобуках в профиль) показаны и в группе подвижников XV в. в галерее рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре. Роспись в академической манере первоначально была выполнена иеродиаконами Паисием и Анатолием в кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. (значительно поновлена в 70-х гг. XX в. и ок. 2010). Кроме того, поясной образ К. с седой бородой средней величины в схиме, но без куколя имеется в росписи верхнего Преображенского собора Валаамского мон-ря (1893–1896, реставрация – 1985–2007).

В группе Олонецких чудотворцев 1-м в среднем ряду К. изображен на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. Иулиания (Соколова) 1934 г., нач. и кон. 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ; см.: Алдошина Н. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239) и на их совр. повторениях (храм Христа Спасителя, ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках в Москве, ц. свт. Николая на Глинках в Вологде; см.: Лука (Головков). Традициям верны. С. 60–61, 83). На 1-й иконе у К. борода средней величины с проседью, руки приподняты и покрыты мантией, куколь лежит на плечах. Вместе с др. почитаемыми в Финляндии северорус. святыми К. (в куколе, со свитком в правой руке) представлен в росписи 1992 г., выполненной архим. Зиномом (Теодором) в визант. стиле в братской трапезной Нововалаамского мон-ря. Недавно был создан извод с К. и прп. Авраамием, стоящими на острове с моделью обители в руках (икона хранится на подворье Палеостровского мон-ря в Петрозаводске). Лит.: Барсов Е. В. Палеостров, его судьба и значение в Обонежском крае: с грамотами и др. письменными памятниками // ЧОИДР. 1868. Кн. 1. Смесь. С. 19–222 (То же, отд. отт.: М., 1868); Русак В. Икона преподобных отцев, в земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 16–21; Treasures of the Orthodox Church Museum in Finland. Kuopio, 1985. P. 31, 101. N 16; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 398–399, 452–453, 618–619; Т. 2. С. 150; Зеленина Я. Э. Уникальные иконы Собора Карельских святых из Финляндии // Кенозерские чтения – 2009: Этнокультурный ландшафт Кенозерья: междисциплинарное исслед. на пересечении естеств. и гуманитар. наук: Сб. мат-лов 4-й Всерос. науч.-практ. конф. Архангельск, 2011. С. 305–312, 430.

Я. Э. Зеленина

**КОРНИЛИЙ**, прп. Островский – см. *Игнатий, Леонид, Дионисий, Феодор, Ферапонт, Корнилий*, преподобные Островские.

**КОРНИЛИЙ** (10–20-е гг. XVI в. – между 1583 и 1600, Корнилиева Паданская пуст. (недалеко от совр. с. Винницы Подпорожского р-на Ленинградской обл.)), прп. (пам. в 3-е воскресенье по Пятидесятнице –

в Соборе С.-Петербургских святых), Паданский, основатель Корнилиевой Паданской Никольской пуст. на Падострове на р. Шокше (Шокша соединяет реки Паданка и Оять). По преданию, К. был одним из учеников и келейником прп. Александра Свирского: именно во имя прп. Александра Свирского на Падострове была освящена 2-я из построенных церквей. Преподобный создал мон-рь в 1549 г. (дата указана в жалованной грамоте царя *Бориса Феодоровича* Годунова Паданской пуст. 1600 г.). Наиболее раннее упоминание К. и созданной им пустыни содержится в писцовой книге 1563 г. при описании Ильинского погоста Лодейнопольского у: «Деревня на Шокше речке словет на Падострове, и тое деревни на пашне стал монастырь ново после Юрьева писма Костянтиновича Сабурова, а в нем церковь теплая Никола Чюдотворец, а в монастыри игумен Корнилий да 6 старцов, сеют в поле ржы 3 коробы, сена косят 15 копен, пол обжи» (упом. писцовая книга 1496 г. Ю. К. Сабурова – древнейшее описание Обонежской пятины). Следующее известие содержится в писцовой книге 1582/83 г., К. в это время оставался игуменом мон-ря: «В Ыльинском же погосте в Виницком монастыре общей Николы Чюдотворца на реке на Шакше на Пад-острове, на отхожей пустоши в Ывановской волостке Берденева. А на монастыре церковь Николы Чюдотворца теплая с трапезою, деревяная. На монастыре ж келья игумена Корнилья, да семь келей, а в них живут одинатцать братов черноризцов. А строил церковь и монастырь игумен Корнилий. Да за монастырем дворец коровницкой, а живет в нем коровник Федоско Конанов. Пашни перелогом около монастыря и около коровницкого дворца и с отхожею пашнею шесть чети в поле, а в дву по тому ж; сеня и с отхожими лушки сорок копен. Да пониже монастыря на реке на Шакше мельница монастырская, мелет однем колесом, а у мельницы мельник Микитка Кореленин» (*Неволин К. А.* О пятинах и погостах новгородских в XVI в., с прил. карты. СПб., 1853. С. 179–180; Писцовая книга Заонежской половины Обонежской пятины. 1582/83 г.: Заонежские погосты // История Карелии XVI–XVII вв. в док-тах. 1993. С. 340). Мон-рь был общежительным, находился на черной земле и платил Вел. Новгороду оброк полностью.





К нач. 1600 г. К. умер, во главе Паданской пуст. стоял игум. Мисаил. В жалованной грамоте, данной царем Борисом Годуновым новому игумену 5 марта 1600 г., названа дата основания пустыни, сообщается о строительстве 3-го храма в мон-ре: «Бил нам челом Ноугоротцкого уезда Обонежской пятины Корнилиевы пустыни с Шекши реки с Падострова игумен Мисайло з братьею, а сказал: устроил-де ту пустыню начальник Корнилей в прошлом, 57-м (1549.— Ю. К.) году, на черном мху, меж мхом и болотом, а в той-де пустыне стоят ныне два храма, храм болшей во имя чудотворца Николы да храм теплой во имя Александра Свирского чудотворца, а ныне-де они строят храм Введение Пречистые Богородицы да придел страстотерпца Христова Бориса и Глеба, а братьи-де в той пустыне пятнадцать братьев. А питаются-де они своими труды, пашню роспахивают на черном лесу... руги денежные и хлебные им не идет ничего» (АИ. Т. 2. С. 28. № 31). Введенская ц., деревянная, на «фундаменте булыжного камня», была поставлена над местом погребения К. и освящена в 1604 г. Она описана путешественником, побывавшим в Корнилиевой пуст. в нач. XX в.: «Одноглавая, деревянная, крытая подобно избе на два ската, походит более на часовню или крестьянский амбар, чем на храм. Вход в нее с севера, алтарь ниже самого храма и прирублен, приставлен к храму сбоку; окна маленькие «волоковые», размещены подобно нотам в октоихе — то выше одно другого, то ниже» (Паданский жен. мон-рь (Лодейнопольского у. Олонецкой губ.) // Олонецкие ГВ. 1906. № 28. С. 2).

Грамота 1600 г. освободила Паданскую пуст. от государевых податей. Мон-рь не владел крестьянскими дворами и относился к числу небольших бедных северных обителей. Описание скромного внутреннего убранства храмов содержится в писцовой книге 1628–1629 гг. (частично опубл.: Олонецкие ГВ. 1850. № 41). В Никольской ц. писцы отметили только 2 образа свт. Николая с богатым украшением, одна из этих икон была вкладом старца Моисея из Александрова Свирского монастыря. Никаких драгоценных вещей, кроме 2 «благословляющих» крестов («один обложен серебром, а другой — медью»), не имелось. Церковные сосуды были оловянными и деревян-

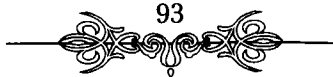
ными (возможно, ими пользовался еще К.), на престолах — полотняные покровцы и воздухи, «благословляющие» кресты, обложенные железом. В церкви, находившейся «за монастырем, в роше», хранились церковные книги и облачения из самых простых тканей — полотна, выйоки и крашенины. Среди книг отмечены вклады игум. Дионисия из Александрова Свирского мон-ря, игум. Илии (настоятель московского в честь Богоявления мон-ря в 1621–1637; см.: Строев. Списки иерархов. Стб. 176), игум. Пимена (настоятель московского во имя свт. Иоанна Златоуста мон-ря в 1624–1631; см.: Там же. Стб. 195), что говорит об известности Корнилиевой пуст. В 1676 г. была перестроена и вновь освящена Никольская ц., в 1688 г. обновлена и освящена ц. во имя прп. Александра Свирского (об этом сообщалось в надписи на деревянном кресте, к-рый в XIX — нач. XX в. хранился в Винницком приходе Лодейнопольского у., храм сгорел в нач. XIX в.; см.: НАРК. Ф. 25. Оп. 2. Д. 23/1638. Л. 8 об.).

В 1723 г. Корнилиеву пуст. из-за «малобратства» приписали к Александрову Свирскому мон-рю, в ходе секуляризационной реформы 1764 г. упразднили, долгое время здесь никто не служил. Согласно донесению консистории, в 1788 г. для богослужения в праздничные дни был «определен входящим Чикозерской выставки священник Матфей Леонтьев» (ГААО. Ф. 1367. Оп. 2. Д. 844. Л. 19 об.— 20). В 1789–1791 гг. в бывшей пустыни жил свящ. Григорий Еремеев. Позднее она была приписана к соседнему (в 7 верстах), Винницкому приходу, где за неск. лет до этого сгорели свои церкви. Никольский храм перенесли в Винницы и служили в нем до 1873 г.; в обновленном виде церковь получила посвящение в честь Смоленской иконы Божией Матери (в память мученической кончины российского имп. Александра II).

В Паданскую пуст. к могиле К. продолжали прибывать паломники не только из сел и деревень Лодейнопольского у. (Винницкого, Немжинского, Озерского, Ярославского, Согинского, Чикозерского приходов), но и из С.-Петербурга. Бывш. обер-прокурор Синода кн. А. Н. Голицын в письме от 23 янв. 1823 г. архим. Фотию (Спасскому) расспрашивал его о почитании К.: «Сказывают, что его гроб запечатан в Лодейнополь-

ском уезде, а от него были чудеса. Впрочем, ежели правда, что запечатан, то, конечно, было какое-нибудь следствие и произведено по консистории» (Кн. А. Н. Голицын и архим. Фотий в 1822–1825 гг. // РС. 1882. Май. С. 432). Олонецкий архиеп. Игнатий (Семёнов), побывавший в пустыни во время Великого поста 1831 г., сообщил в Синод, что застал в пустыни ок. 50 чел. Несмотря на то что дверь в храм была «забита накрепко», на раке святого находилось много мелких серебряных и медных денег, оловянный нательный крестик и клубок льна, оставленные богомольцами, к-рые попадали внутрь опечатанного храма через окно. Особое беспокойство архиеп. Игнатия вызывали «бесперывное святотатство» и расхищение приношений: «Когда я заметил старушкам, что деньги их здесь тотчас утрачиваются, они сказали, что было бы с их стороны исполнено усердие, а пусть берет оное, кто захочет, на свою душу». Архиепископ предложил Синоду возобновить храм как приписной к Винницкому погосту: «Почитаемые мощи Корнилия останутся тем, чем они в настоящее время есть, т. е. местом, где погребено тело одного из иноков и, может быть, основателей пустыни... Между тем как ныне самая тайность и запрещенность места раздражает любопытство многих из народа» (НАРК. Ф. 25. Оп. 7. Д. 29/5. Л. 4–5).

В 1832 г. Введенская ц. была отремонтирована и вновь освящена 19 дек. приехавшим из Александрова Свирского мон-ря архим. Варсонофием (Там же. Оп. 15. Д. 132/2472. Л. 265). В 1867 г. к церкви были пристроены паперть и колокольня; работы проводились на казенные деньги, а также с помощью уездных лесопромышленников и на средства, полученные «от разных благотворителей, преимущественно же от жителей Свири». В 1869 г. прежнее «простое из досок надгробие» («деревянная рака в виде лавки», по описанию архиеп. Игнатия) над местом погребения «первоначальника» с разрешения Олонецкого архиеп. Аркадия (Фёдорова) заменили ракой под балдахинном, устроенной иждивением торгующего крестьянина Пидемского прихода Олонецкого у. Василия Морозова (Там же. Оп. 16. Д. 79/6. Л. 1 об.— 2, 7). Рака с изображением на верхней доске святого в одеянии схимонаха была установлена



в сев.-зап. углу Введенской ц., «на левой стороне от входа из трапезы». Над гробом К. по просьбам богомольцев служили молебны Божией Матери и панихиды. Священники из Винницкого прихода свидетельствовали, что в праздник Введения и в 1-е воскресенье Петрова поста «молебны Пресвятой Богородице и панихиды над могилой основателя служатся почти во всю ночь» (Там же. Оп. 2. Д. 23/1638. Л. 5, 39 об.). Согласно описанию Введенской ц. нач. XX в., особо почиталась местная икона Введения во храм Пресв. Богородицы и икона Паданских преподобных К., Дионисия и Мисаила (Паданский жен. монастырь // Олонецкие ГВ. 1906. № 28. С. 2).

К нач. 30-х гг. XIX в. относится неск. случаев исцелений у мошей К., о чем свидетельствует церковная летопись. Крестьянин Лука Васильевич Суханов, житель дер. Андроновской (Винницы), ок. месяца не владел ногами, чувствуя в них нестерпимую боль. Его родственнице было видение: старец, к-рый назвал себя игум. Корнилием, сказал, что больной поправится, если даст обещание построить через р. Шокшу мост, чтобы богомольцы могли беспрепятственно приходить в Паданскую пуст. Видение повторилось дважды. Суханов отслужил молебен, нанял рабочих и через 3 дня на костылях отправился в Паданскую пуст. для строительства временного моста; вскоре он совершенно исцелился и через год устроил капитальный мост. Это событие привлекло в пустынь множество богомольцев из др. губерний. По сведениям той же церковной летописи, в 1832 г. по молитвам к К. начал говорить немой Елисей Алексеев из дер. Великодворской Винницкого прихода, выздоровел «расслабленный» Прокопий Лукин из соседнего, Тервинского прихода (НАРК. Ф. 25. Оп. 2. Д. 23/1638. Л. 6 об. – 7, 8 об., 13–14).

В кон. 60-х гг. XIX в. на землях упраздненной пустыни с разрешения Олонецкого еп. Ионафана (Руднева) поселились пустынницы во главе с Анастасией Паданской. В 1897 г. здесь была учреждена жен. община, накануне офиц. открытия имевшая 2 церкви, жилые корпуса, дома для священника и рабочих, подворье в дер. Шакшозеро, где располагались хозяйственные постройки и монастырская церковноприходская школа (Там же. Л. 330). Сестер было более

70 чел. (община открывалась «с таким числом сестер», какое «в состоянии будет содержать»). При помощи прав. *Иоанна Кронштадтского* в С.-Петербурге было создано подворье Паданского мон-ря. В 1900 г. состоялось офиц. открытие жен. Введенского Паданского мон-ря, к-рый стал одним из наиболее обеспеченных в Олонецкой епархии. В 20-х гг. XX в. мон-рь был закрыт. По свидетельству З. П. Малиновской, которая в 1927 г. по заданию Русского музея изучала быт вепсов, населявших Лодейнопольский у., паломничество к могиле К. не прекращалось («туда и теперь еще ходят по обещанию» – см.: *Малиновская*. 1930. С. 199).

В 90-х гг. XX в. предпринимались попытки возродить Паданский жен. мон-рь; к тому времени от бывш. монастырских построек ничего не осталось. В 1995 г. по просьбе епархиального руководства специалисты бюро судебно-медицинской экспертизы Ленинградской обл. провели экспертизу древних погребений, обнаруженных при расчистке фундамента Введенской ц. Одна из могил располагалась глубже остальных, под большим плоским камнем, лежащим в основании алтаря. По мнению специалистов, погребенный в ней мужчина прожил ок. 70 лет и умер приблизительно в кон. XVI – нач. XVII в. «Мощи представляли собой практически полный скелет с частично сохранившимися мумифицированными мягкими тканями». Экспертная комиссия подтвердила первоначальное предположение о принадлежности останков К. (*Молин Ю. А. и др.* Судебно-антропологические исследования древних правосл. захоронений // Проблемы экспертизы в медицине. Ижевск, 2002. Т. 2. № 2. С. 53). В наст. время мощи К. находятся в деревянной гробнице, поставленной на 2-м этаже в недостроенном деревянном храме на месте бывш. Паданской пуст.

Имя К. не вошло в составленный архиеп. *Сергием (Спаским)* «Верный месяцеслов всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно» (М., 1913). Канонизацией святого следует считать включение его имени в Собор С.-Петербургских святых, празднование к-рому было установлено в 2000 г.

Ист.: Освящение церкви в Винницком приходе // Олонецкие ГВ. 1883. № 61. С. 625; Писцовые книги Обонежской пятины, 1496

и 1563 г. Л., 1930; История Карелии XVI–XVII вв. в док-тах. Петрозаводск; Йоенсуу, 1993. Т. 3.

Лит.: *Никодим (Кононов)*, архим. Прп. Александр Свирский и его ученики-подвижники: Ист. сведения о церковном их почитании // Олонецкие ГВ. 1903. № 4; *он же*. Олонецкая пустынножительница инокиня Анастасия Паданская. Петрозаводск, 1910; *Виглянский П. И.* Паданский жен. монастырь. Петрозаводск, 1905; *Малиновская З. П.* Из мат-лов по этнографии вепсов // Западнофинский сб. Л., 1930. С. 163–200; *Кожевникова Ю. Н.* Монастыри и монашество Олонецкой епархии во 2-й пол. XVIII – нач. XX в. Петрозаводск, 2009; *она же*. Корнилий Паданский // Новый Олонецкий патерик. СПб., 2013. С. 471–479; Подвижники благочестия Петрозаводской и Карельской епархии XVI–XX вв.: Олонецкий патерик. Петрозаводск, 2009. Ч. 2. С. 93–95.

*Ю. Н. Кожевникова*

**КОРНИЛИЙ** (Конон Гордиевич; ок. 1636 (?), Переяславль Рязанский – 22.07.1693, Борисоглебский мон-рь в Переславле-Залесском), прп. (пам. 22 июля, 23 мая – в Соборе Ростово-Ярославских святых),



Прп. Корнилий Переяславский.  
Икона. 2000 г.  
(Переславль-Залесский  
Никольский мон-рь)

Переяславский, схим. переславского Борисоглебского на Песках монастыря.

**Источники.** Основные сведения о К. содержатся в Житии святого, известном в 2 редакциях, созданных разными авторами после обретения мошей К. в 1705 г. 1-я редакция («Описано о рождении и житии и преставлении безмолвника схимонаха Корнилия») составлена «иеромонахом недостойным» и «многгрешным» Иоасафом (возможно, настоятелем Лукиановой пуст. Иоасафом (Колдычевским); см.: *Крутова*. 2011. С. 243–248) и представлена одним списком: РГБ. Собр. Никифорова. № 103. Л. 2–45, нач. XVIII в. Ос-

новными источниками Жития стали сведения, сообщенные его автору самим К. и отшельником Лукиановой пуст. мон. Павлом. Сочинение содержит пространное, написанное прозой и виршами предисловие и послесловие, автор которых убеждает читателя в том, что постоянное изучение Свящ. Писания есть основа спасения; повести о посмертных чудесах святого отсутствуют.

2-я редакция («Житие и подвиги преподобного отца нашего Корнилия Переяславского чудотворца») читается в 3 списках: РГБ. Унд. № 1043, 80-е гг. XVIII в., содержит 10 чудес, последнее датировано 17 мая 1717 г.; Переяславль-Залесский музей-заповедник. Инв. № 4222, XVIII в., 17 чудес (судя по количеству чудес, именно этот список использовал для публикации А. И. Свирилин; см.: *Свирилин*. 1890. С. 43–52); РГБ. Ф. 214. № 228, 2-я пол. XIX в., 10 чудес. Предположительно автором 2-й редакции является игум. *Варлаам (Высоцкий)*, духовник царевны Наталии Алексеевны. При жизни К. он был послушником Борисоглебского мон-ря, в 1704 г. стал настоятелем обители, участвовал в обретении мощей святого и их освидетельствовании (*Крутова*. 2011. С. 247). В Житии кратко излагаются сведения, которые К. сообщил во время предсмертной исповеди своему духовнику иером. переяславского Никольского мон-ря Варлааму. После Жития следуют повесть «О обретении мощей» К. и чудеса, датируемые 1-й четв. XVIII в. Эта редакция отличается текстологической стабильностью и существенных разночтений не имеет.

**Биография.** Конон род. в купеческой семье. В Житии 1-й редакции сообщается, что «жития его в сем мире 25 лет до монашества, а в монашестве и в безмолвии пребыл 32 лета», из чего рассчитывается предполагаемая дата рождения святого. 1-я редакция говорит, что его мать звали Марфой, 2-я — Феодорой. Возможно, имя Феодора благочестивая женщина получила при пострижении в мон-рь в конце жизни. Конон жил в родительском доме до 20 лет, пока отец не стал понуждать его вступить в брак. Пообещав жениться через 5 лет, юноша продолжил вести уединенный образ жизни, усердно посещая храм. Вскоре он тайно удалился в Коломну и стал спрашивать «духовных людей», где найти уединенный мон-рь. Ему указали Лукианов-



*Прп. Корнилий Переяславский  
Икона. 2000 г. Иконописец  
инокия Екатерина (Омельченко)  
(Переяславль-Залесский  
Никольский мон-рь)*

ву пуст. в «двадцати поприщах» от Переяславля-Залесского.

Конон был благожелательно принят настоятелем пустыни прп. Корнилием и провел в обители неск. лет под духовным руководством мон. Павла. В 1-й редакции говорится, что послушник был послан настоятелем по монастырским делам в Переяславль-Залесский. По возвращении в Лукианову пуст. он объявил духовнику о желании стать монахом переяславского Борисоглебского мон-ря. Получив благословение, К. отправился в Переяславль-Залесский, где был пострижен настоятелем обители строителем Сергием. В новом мон-ре К. все время молчал, монахи считали его немым от рождения. При этом он не оставлял монашеского послушания: выполнял обязанности «параекклисиарха» (кадиловозжигателя, пономаря), трудился в пекарне и поварне, возделывал сад и огород, выращивая обильные урожаи удивительных по размеру и вкусу плодов и овощей. Пищей святого были «гнилой хлеб и затхлая вода», которые он вкушал 3 раза в неделю, а в посты — только единожды. В Житии рассказывается, что бесы под ви-

дом посланников родителей угрозами и уговорами пытались удалить святого из мон-ря. Неоднократно К. приходилось терпеть обиды от строителя и братии. Особенно в издевательствах над святым усердствовал некий монах, «велими бесомъ распалень». В жестокий мороз он выгнал К. в одной свитке и босого за ворота обители и оставил на всю ночь. По молитве святого изменилась погода, так что за ночь растаял весь снег на крышах монашеских келий. Жестокосердного монаха вскоре постигла болезнь, которая, однако, не вразумила его. Однажды во время работы на огороде он хотел ударить преподобного лопатой, но неведомая сила отбросила инструмент далеко прочь. В наказание братии за насмешки над святым на монастырский сад и огород напало множество саранчи и гусениц, уничтоживших весь урожай.

Перед смертью святой сильно страдал от болезни головы, зубов и глаз. Когда же боли прекратились, он понял, что через 3 дня умрет. Тогда он заговорил с братией, всех простил, благословил и принял схиму. Монаху, досаждавшему ему мн. годы, К. завещал свою одежду, рясу и «козичину» (козью шкуру). По просьбе братии святой помолился об урожае, чтобы «прузем и гусеницам ктому бы не бывати». В день преставления К. отстоял литургию и после чтения отходной мирно скончался в своей келье.

Согласно 2-й редакции, Конон в отроческом возрасте ушел от родителей и сразу направился в Лукианову пуст. Потом самовольно покинул обитель и пришел в Борисоглебский мон-рь, в котором тогда подвизались 3 монаха под настоятельством иером. Сергия. Игумен долго не принимал Конона, т. к. считал его слишком молодым: отроку на вид было не более 15 лет. Он ночевал у монастырских ворот, пока настоятель не сжалился над ним. В трудах, послушании и строгом посте, питаясь остатками монастырской трапезы только 3 раза в неделю, Конон провел в обители ок. 5 лет, потом был пострижен в монахи своим новым духовником иером. переяславского Никольского мон-ря Варлаамом. Через 4 года после пострига по благословию игумена обители К. удалился в затвор, для чего ему устроили маленькую деревянную келью. Здесь он пребывал «неисходно». Однажды ночью он был жестоко избит и выброшен



через верхнее окно кельи во двор. Утром его нашли монахи, отнесли в др. келью, где больной пролежал 3 месяца; все это время святой ничего не ел, только пил воду и сок. После выздоровления К. игумен запретил ему возвращаться в затвор. Незадолго до преставления святой обрел дар прозорливости. Но свои пророчества он не произносил, а как бы писал в воздухе рукой, поэтому монахи не поняли его предсказаний о близкой кончине. В Никольском мон-ре К. исповедался духовнику, впервые рассказав историю своей жизни, и причастился. Вернувшись в Борисоглебский мон-рь, он принял схиму и соборовался. К. был погребен в деревянной часовне рядом с основателем обители схим. Адрианом.

**Почитание.** Местное почитание святого установилось, видимо, сразу после его преставления. 28 июля 1701 г. у гроба К. прозрела дочь переславского купца Ксения Теголева, глаза к-рой помазали елеем из лампы, висевшей над гробом святого. Мощи К. были обреты через 9 лет после его преставления при строительстве каменного собора в честь Смоленской иконы Божией Матери. Согласно повести «О обретении мощей», 29 июня 1705 г., в день освящения Смоленского храма, свт. *Димитрий (Савич (Туптало))* освидетельствовал мощи К.: «Мощи же его вси быша целы, и одежда его на нем, и тлению ничто же прикоснуся» (Житие и подвиги. 2013. С. 53; однако в донесении Переславской консистории Святейшему Синоду 1745–1746 гг. об участии свт. Димитрия в обретении мощей К. не упом. (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 575–576)). Тогда же была допрошена Ксения Теголева, рассказ записал ее родной брат Василий. Мощи К. переложили в резной кипарисовый гроб и поставили в новом храме за левым клиросом. Свт. Димитрий написал тропарь, кондак и молитву святому. Игумен Варлаам (Высоцкий) благословил вести записи о посмертных чудесах святого (*Свирелин*. 1890. С. 49–50). При гробе К. служили панихиды, по молитвам святому исцелялись бесноватые, слепые. Некий солдат Венедикт, перевозивший казенные деньги из Архангельска в Москву, сильно страдал от болезни правого глаза. Остановившись на ночлег в Ямской слободе, в 3 верстах от Переславля-Залесского, он услышал рассказ о К. По-

молившись святому, солдат получил исцеление. По его просьбе жительница слободы поставила свечу у гроба преподобного и рассказала о чуде, которое 6 марта 1717 г. записали в монастырскую книгу. Из соседних уездов к раке святого приносили больных младенцев (Там же. С. 51). В 1714 г. была написана 1-я икона преподобного. В «Сводном иконописном подлиннике» Г. Д. Филимонова описание образа К. помещено под 2 авг. (*Маркелов*. Святые Др. Руси. 1998. Т. 2. С. 150). Память «Корнилия затворника Борисоглебского монастыря» без указания дня празднования содержится в «Описании о российских святых». 10 февр. 1722 г. по доносу протоинквизитора иеродиака Пафнутия в Переславле-Залесском начала работу комиссия Синода, в результате мощи К. признали не нетленными и погребли, раку над ними сломали. 15 марта 1722 г. последовал указ Синода, в котором осуждались выявленные в переславских мон-рях факты почитания не свидетельствованных мощей.

В 1764 г. в ходе реформы о штатах Борисоглебский мон-рь был упразднен, а Смоленский храм обращен в приходскую церковь. В 1818 г. стараниями настоятеля храма свящ. И. Ф. Ремезова над ракой святого устроили сень, к-рую поддерживали резные фигуры ангелов. На гробнице находилась икона К., здесь же хранились четки, принадлежавшие преподобному (*Добронравов*. 1895. С. 64).

Смоленская ц. была закрыта в кон. 30-х гг. XX в. и использовалась под хозяйственные нужды. До сер. 70-х гг. в церковной трапезной и кельях проживали горожане Переславля-Залесского. В кон. 80-х гг. здание церкви частично обрушилось (*Ермакова*. 2004. С. 47). В 1994 г. могила К. была вскрыта неизвестными злоумышленниками, к-рые разбросали св. мощи. Их собрали местные жители и передали в возобновленный переславский Никитский муж. мон-рь. 4 авг. 2000 г., в день памяти преподобного, мощи святого торжественно, крестным ходом были перенесены в Никольскую жен. обитель, к которой к тому времени был приписан Смоленский храм (Слово о Переславле. 2004. С. 137–138). Канонизация святого подтверждена включением его имени в состав Собора Ростово-Ярославских святых, установленного в 1964 г.

В наст. время в летний период мощи К. пребывают в Никольском храме, у сев. стены, зимой — в Благовещенской ц., за левым клиросом. В Смоленской ц. также установлена резная золоченая рака, изготовленная в 2007 г. попечением ктитора Никольского мон-ря В. И. Тырышкина. Ист.: Описание о российских святых. С. 89–90; Минея (МП). Июль. Ч. 3. С. 22; Житие и подвиги преподобного отца нашего Корнилия Переславского чудотворца / Публ., пер., сост., коммент.: М. С. Крутова. М., 2013. Лит.: *Иоасаф (Гапонов В. С.)*, иером. Краткие сведения о святых угодниках Божиих, местночтимых подвижниках благочестия, кои святые мощи почивают в церквах Владимирской епархии. Владимир, 1860. С. 95–97; *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 269–278; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 317; *Свирелин А. И.*, прот. Жития святых Переславских чудотворцев: Никиты Столпника, Даниила игумена, блгв. кн. Андрея и Корнилия молчальника. Вязники, 1890; *Добронравов В. Г.* Историкостат. описание церквей и приходохов Владимирской епархии. Владимир, 1895. Т. 2; *Лавров А. С.* Почитание св. мощей и петровская церк. реформа // Рус. религиозность: Проблемы изучения. СПб., 2000. С. 159–162, 170–171; *Ермакова Н. Н.* Храмы Переславля: Существующие и утраченные. М., 2004; Слово о Переславле: Земля русской святости / Авт.-сост.: И. В. Сойкин. М., 2004; Переславский Свято-Никольский жен. мон-рь. М., 2008; *Сукина Л. Б.* Переславль-Залесский: Главы по истории и культуре города. М., 2008; *Филарет (Гумилевский)*. РСВ. 2008. С. 411–412; *Крутова М. С.* К вопросу о предполагаемых авторах Жития прп. Корнилия Переславского // Румянцевские чт.— 2011. М., 2011. Ч. 1: Мат-лы междунар. науч. конф. (19–21 апр. 2011). С. 243–248.

**Иконография.** Несмотря на то что К. почитали в Переславле-Залесском с кон. XVII в., древних его икон не сохранилось. Первый образ преподобного был создан, очевидно, в 1714 г. (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 575). Судьба образа, написанного на крышке его гробницы, неизвестна. Одно из наиболее ранних дошедших до нас изображений К. встречается на иконе «Переславские святые» 2-й пол. XIX в. (ПЗИХМЗ): преподобный представлен в рост крайним справа в ряду с прп. Никитой Столпником, прп. Даниилом Переславским и блгв. кн. Андреем Смоленским.

В иконописных подлинниках XVIII–XIX вв. под 2 авг. и 22 июля указано, что К. надлежит изображать в монашеской одежде, в схимническом куколе, русым, «аки Козма», и кудреватым; борода его с проседью, небольшая, по форме как у св. Иоанна Предтечи (*Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 150).

Изредка образ К. включали в композицию «Собор русских святых», напр. на иконе 1-й пол. XIX в. из моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР); К.— в правой группе преподобных с непокрытой головой, надпись



Рака с мощами  
прп. Корнилия Переяславского  
в Никольском соборе  
Переяславль-Залесского  
Никольского мон-ря.  
Фотография. 2012 г.

на нимбе: «п Корнили Борисоглебск». В крупных художественных программах его образ присутствует в церковной стенописи: напр., в виде схимника с седой окладистой бородой — в галерее рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп.



Прп. Корнилий Переяславский.  
Фрагмент иконы  
«Собор русских святых».  
1-я пол. XIX в. (ГМИР)

Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (работа иеродиаконів Паисия и Анатолия кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010).

В кон. XX — нач. XXI в. получили распространение иконы К. неск. иконографических изводов. Наибольшей известностью пользуется ростовой образ святого над ракой К., выполненный в строгом соответствии с характеристикой в подлинниках (2000, иконописец инокиня Екатерина (Омельченко), мастертская переяславль-залесского Николь-

ского жен. мон-ря). Святой написан с небольшой русой бородой; он в монашеской мантии и схимническом куколе, руки крестообразно сложены на груди. Подобное изображение находится и в местном ряду совр. иконостаса Благовещенской ц. Никольской обители. В монастырской иконописной мастерской созданы и поясные иконы К. похожей иконографии.

Совр. иконописцы изображают К. и в сонме Переяславских чудотворцев. Наиболее близким к иконографической традиции XIX в. является образ, написанный в 90-х гг. XX в. А. В. Зданович в иконописной школе при МДА (Сергиев Посад). На иконе «Собор святых земли Переяславской» кон. XX в. в Троицком соборе переяславль-залесского Данилова мон-ря К. представлен 2-м справа в верхнем ряду. Вариантом этого извода является изображение «Собор Переяславских святых», где поясной образ К. размещен над ростовым образом блгв. кн. Александра Невского в левой части иконы (Сукина Л. Б. Переяславль-Залесский: Главы по истории и культуре города. М., 2007. С. 45).

В переяславль-залесской ц. блгв. кн. Александра Невского в местном ряду иконостаса находится образ К. уникальной иконографии (2010, иконописец В. А. Поляков, Переяславль-Залесский). На этой иконе преподобный изображен в рост вместе с переяславским прот. сщмч. Евгением Елховским.

Лит.: Филимонов. Иконописный подлинник. С. 65; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 150.

Л. Б. Сукина

**КОРНИЛИЙ** (Крюков; ок. 1456, Ростов — 19.05.1538, Корнилиев Комельский мон-рь), прп. (пам. 19 мая, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых и в 1-е воскресенье после 29 июня — в Соборе Тверских святых), основатель *Корнилиева Комельского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. мон-ря*.

**Источники.** Основными источниками биографических сведений о К. являются его Житие, известное более чем в 40 списках кон. XVI–XIX в. (перечень см.: Сергеев. 2000), акты Корнилиева Комельского мон-ря, а также жития учеников К., прежде всего преподобных Геннадия Костромского и Кирилла Новоезерского. Житие К., несмотря на ряд заимствований, богато фактами, находящими подтверждение в документальных источниках. Оно сохранилось в неск. редакциях: Первоначальная возникла в 60–70-х гг. XVI в. (РНБ. Кир.-Бел. № 28/1267; РГБ. Попов. № 94); Основная была

создана, вероятно, ок. 1589 г. иноком Нафанаилом, к-рого В. О. Ключевский считал единственным автором Жития (наиболее ранние списки: РНБ. Погод. № 787, 1606 г.; РГБ. Рогож. № 176, до 1608 г. и др.). Основная редакция вошла в Четьи-Минеи Германа Тулупова (заглавие: «Месяца мая в 19 житие и подвизи преподобного отца нашего Корнилия, новаго чудотворца рускаго,



Прп. Корнилий Комельский.  
Икона. 2-я пол. XIX в.  
(ВГИАХМЗ)

града Вологды в пределах, иже на Комельском лесу пречестный монастырь поставльшаго, Пречистыа Владычица наша Богородица, честнаго и славнаго ея Введения, и в нем общежитие составльшаго и братию совокупль. Благослови отче»; нач.: «Разум убо православным христианом духовных муж жития ползы ради испытовати...»). Она состоит из предисловия, собственно Жития, 9 посмертных чудес (2 из них датированы: 1-е — 1542 г.; 9-е — 1556–1557 гг.), 2 прижизненных чудес, помещенных после посмертных, рассказа об ученике святого Геннадии и Похвального слова (при создании памятника было использовано Похвальное слово Кириллу Белозерскому; по наблюдениям Т. Б. Карбасовой, объем заимствований значительный — ок. 1/3 текста). Основная редакция часто переписывалась вместе с монастырским Уставом К. и посвященной святому Службой (в некоторых списках к ним присоединены тропарь и кондак на обретение мощей К. и молитва святому). В рукописях, содержащих этот комплекс, отсутствуют, как правило, статьи иного содержания, поэтому их можно условно называть «корнилиевскими сборниками».



1-я Проложная редакция Жития была написана, видимо, специально для 1-го издания мартовской половины Пролога (М., 1643). Еще 2 Проложные редакции созданы во 2-й пол. XVII в., вероятно, составителями сборников, в к-рых они находятся (РНБ. Погод. № 637; РГИА. Ф. 834. Оп. 2. № 1296; см.: *Сергеев*. Проложные редакции Жития Корнилия Комельского. 2004).

Во 2-й пол. XVII в. получили распространение списки с новым чудом К., датируемым 1651 г. (это единственное чудо, записанное после чудес, составленных в кон. XVI в.). Известны списки XVIII в. с подбором выписок из Жития (см., напр.: РГБ. Ф. 228. № 148. Л. 106 об.— 108). В одной из редакций памятника, условно именуемой «Архивской», пересказ Устава К. в Житии был заменен полным текстом (РГАДА. Собр. МГАМИД. Ф. 181. Оп. 4. № 326, кон. XVII в.). Известны поздние переработки Жития без чудес (КБМЗ. РК 120, XIX в.), с комментариями (Там же. РК 129, XIX в.).

Лит. источниками Жития являются Пространная редакция Жития Павла Обнорского, Житие Кирилла Белозерского, написанное Пахомием Сербом, и, вероятно, Минейная редакция Жития Димитрия Прилуцкого. Ряд эпизодов восходит к Житиям Сергия Радонежского (Пахомиевской редакции) и Феодосия Печерского. Кроме того, автор, возможно, пользовался летописным источником, близким к Вологодско-Пермской летописи.

*А. Г. Сергеев*

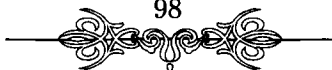
**Биография.** - К. род. в Ростове, он был 4-м сыном в семье Феодора (в иночестве Феодосий) и Варвары Крюковых. В Житии говорится, что отец К. был известен вел. князю, в роду Крюковых упоминается некая кнг. Евфросиния (Синодик Корнильева Комельского мон-ря (ВОКМ. № 2008. Л. 17 об.— 18)). Существует предположение, что К. происходил из семьи потомственных дьяков (*Стрельников*. 2009. С. 122). Старший брат отца Лукиан служил дьяком при дворе вел. кнг. Марии Ярославны, жены Василия II Васильевича (Тёмного). По повелению вел. князя семья Феодора Крюкова переехала в Москву, юноша был взят на дьяческую службу ко двору вел. княгини. Однако в 20 лет он вместе с дядей Лукианом принял постриг в Кирилловом Белозерском мон-ре. Одним из послу-

шаний инока было переписывание книг: «...к сим же и книги писаше въ церковь, свидетели же сим книги его в Кирилове и ныне» (РНБ. Кир.-Бел. № 28/1267. Л. 5 об., посл. четв. XVI в.). После 7 лет пребывания в обители К. привел в мон-рь из Ростова брата Акинфия, постригшегося с именем Анфим. Некоторое время спустя К. отправился странствовать, побывал в Новгороде, где свт. *Геннадий (Гонзов)*, архиеп. Новгородский, предложил ему принять священнический сан. Однако К. отказался и поселился в пустыни близ Новгорода, вскоре покинул ее и перешел в тверскую Савватиеву пуст.

В 1496 или 1497 г., как сообщает Житие, К. основал пустыньку в Комельском лесу, на месте слияния рек Талицы и Нурмы. У Московской дороги иноки водрузили крест, возле него прохожие оставляли милостыню, которую мон. Ананий по благословению игумена собирал и приносил в обитель. Однажды он утаил часть денег. На литургии, когда Ананий подошел приложиться к иконе, она поднялась вверх. Тогда монах раскаялся, и К. его простил. В 1501 г. митр. Симон рукоположил К. во священника, что говорит о связях К. с митрополичьей кафедрой (во ВГИАХМЗ сохр. подлинник ставленной грамоты: Собр. Вологодского архиерейского дома. Оп. 2. Д. 1). В мон-ре были построены 2 церкви, в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (сначала маленькая, затем большего размера; освящена в 1515) и во имя св. Антония Великого (о явлении св. Антония К. рассказано в одном из прижизненных чудес в Житии), а также больница, пекарня, поварня, богадельня. Сразу началась распашка земель; по словам Жития, игумен стал «тяжарем» (пахарем). Известны купчие и данные на имя К. 1516, 1518 гг.; сохранилась купчая 1525/26 г. кн. Ивана Нащоки Кемского на земли Корнильева мон-ря с автографом К. (оригинал грамоты: СПб ИИ РАН. Ф. 11: Колл. Археогр. комис. № 100; опубл.: Акты юридические, или Собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838. № 78. С. 121—122). В свое время эти земли дал обители вкладом «по душе» кн. С. А. Шелешпанский: сельцо Никольское, с. Кукобой на р. Ухтоме, сельцо Пантино с 10 деревнями. Все это кн. Иван Нащока купил за 100 р. и в придачу дал коня, лес, пожни и рыбные ловли.

Для братии, число к-рой, по сведениям Жития, достигало 90 чел., К. составил общежительный Устав, его основным правилом было строгое послушание настоятелю. Даже личные письма и подарки иноки показывали игумену (это правило существовало и в Кирилловом Белозерском монастыре). Монахам полагалось иметь не более 2 одежд: «...едину ветшану и поплачену, а другую тверду» — и 2 пары обуви. Казначей следил за тем, сколько одежды и обуви находится в пользовании иноков, и не имел права давать дополнително. Новые ризы монахи получали в обмен на старые. Личное имущество, а также изделия, сделанные своими руками, они сдавали в казну. Если в обитель приходил иннок из др. монастыря со своим имуществом, от которого он не хотел отказываться, его принимали на год с условием, что имущество будет опечатано в казне. Монах мог дать милостыню из своих средств только в присутствии и с согласия казначея. Если по истечении года он не передавал имущество обители, то должен был покинуть монастырские стены, забрав свою собственность.

Жизнь в обители была строго регламентирована. Опаздывать на церковную службу и уходить раньше времени не разрешалось. После службы все расходились по кельям, пребывать на монастырской территории без дела не полагалось. Большое внимание в Уставе уделено правилам поведения во время трапезы. Она начиналась только с благословения настоятеля. Монахи входили в трапезную молча, по одному и сидели на строго определенные места. Трапеза сопровождалась чтением житий святых. Говорить «вкратце нужное с тихостию» могли только настоятель, келарь и лица, приставленные для трапезного послушания. Опоздавший просил прощения у игумена или келаря. Если монах опоздал «нерадением или по некоему коварству», то ему воспрещалось присоединиться к братии. После окончания трапезы все расходились по кельям. Нахождение иноков в трапезе или в «шегнуше» (чулане, где хранилась снедь) в неурочное время не допускалось. Настоятель ночью обходил мон-рь; если слышал бесполезные разговоры, стучал в окно кельи, а наутро поучал провинившихся (такое правило было заведе-







но еще в Киево-Печерском мон-ре при св. Феодосии).

Житие рассказывает, что К. строго следил за соблюдением устава. Однажды инок, исполнявший послушание пекаря, забыл получить благословение у игумена. К. повелел увезти испеченный хлеб и выбросить на дороге. Сам святой подавал пример нестяжательной жизни. Мон. Закхей пришел к К. и попросил др. мантию взамен вязанной из лыка. К. отдал ему свою, а сам долго носил мантию Закхея. Требуя личной нестяжательности от братии, К. тратил много средств на благотворительность. В 1526 г. на вологодских землях случился сильный голод: четверть ржи стоила рубль и дороже, но даже за такую цену ее невозможно было купить. Окрестные жители толпами приходили к мон-рю, родители оставляли детей у стен обители. К. повелел всех нищих кормить каждый день, а детей определить в помещения монастырских трудников, где они получали пропитание и необходимый уход. В праздник Введения во храм Пресв. Богородицы и в день памяти св. Антония Великого К. раздавал нищим по деньге, просфоре и калачу и не возбранял подходить за милостыней неск. раз. Накануне одного из праздничных дней монастырская казна была пуста, игумен молился всю ночь. Наутро гонец привез грамоту от вел. кн. Василия III Иоанновича с повелением молиться о здравии вел. кнг. Елены и 21 р. в дар. Строгую дисциплину, установленную настоятелем, принимали не все. В гл. 15 Устава К. говорит, что некие иноки ушли из мон-ря и ждут его смерти, чтобы вернуться и «по своей воли жити». В Житии описаны случаи открытого неповиновения игумену и даже попытки покушений на него. Автору Жития К. рассказывал о 2 раскаявшихся монахах, намеревавшихся его убить. Они спрятались под мостом через р. Нурму, подстерегая игумена, имевшего обыкновение ходить на монастырское поле и наблюдать за работами. Увидев К. в сопровождении множества людей, злоумышленники покинули укрытие и побежали на поле. Спустя некоторое время туда пришел игумен, однако совершенно один. Так повторялось неск. раз, наконец иноки поняли, что чудесная сила защищает святого.

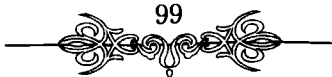
В один из дней в лесу в безветренную погоду на К. внезапно упало де-

рево. Когда чудом выживший настоятель спустя 12 недель пришел на поле проверить работу «делателей», то внезапно упал с крутого склона и заболел еще сильнее. В др. раз настоятель вместе с иноками жег в лесу хворост, попал в огненное кольцо и едва не задохнулся в дыму. Тогда К. оставил обитель 12 монастырским старцам и удалился с близкими учениками на Сурское оз., расположенное в 70 верстах к юго-востоку от мон-ря. В Житии Геннадия Костромского сообщается, что К. вместе с Геннадием покинул обитель из-за ропота и непослушания братии. Как сказано в Житии К., слухи о нестроениях в мон-ре «до самого державного доидоша нань». Зимой 1528/29 г. вел. кн. Василий III Иоаннович совершал паломничество по заволжским мон-рям, где молился «чудотворцам» о даровании сына. Он побывал в Корнилиевом мон-ре; видимо, тогда обители была пожалована грамота 1529 г., согласно к-рой монастырь получал каждый год от вологодских таможенников по 5 р. «на рыбу» (ИРИ. Т. 4. С. 704–705). Василий III вызвал святого из пустыни, К. встретился с ним в Вологде. На обратном пути в Москву вел. князь вторично посетил Корнилиев мон-рь, К. добился разрешения покинуть обитель. Василий III приказал «ему и сущим с ним давать на пропитание хлеб оброчный». С 6 монахами К. ушел на Сурское оз. Ок. 1530 г. он прибыл в Москву за разрешением освятить новую церковь в Сурешской пустыне, но получил отказ и скрылся, а затем появился в Троице-Сергиевом мон-ре. Конфликт разрешился после того, как в Троицу приехал и Василий III, и старцы Корнилиева мон-ря. По возвращении К. в родную обитель и настоятель прп. Кассиан, «устыдеса отца, остави игуменство». 18 сент. 1531 г. Василий III пожаловал К. большие земельные владения, что было закреплено выдчей тарханной грамоты (подтверждена 7 февр. 1534). В Житии этому событию посвящена отдельная глава — «О селех и деревнях и о грамоте тарханной». Автор был хорошо знаком с текстом документа и передал в речи вел. князя основные особенности его формуляра, о чем позволяет судить оригинал (РНБ. ОСАГ. Оп. 1. № 102; копия XIX в.: РГБ. Рум. № 53. Л. 3–5). В Житии говорится, что святой отказывался от населенных земель и просил лишь

«земли мало с лесом», однако вел. князь пожаловал 77 деревень в Обнорской вол., 18 починков и 79 займищ в Комельской вол. Т. о., мон-рь приобрел значительные владения в различных уездах, которые активно осваивались (об этом говорит количество починков). Кроме того, монастырские торговые экспедиции и перевозки имущества были освобождены от пошлин, а владения обители — от налогов.

Через нек-рое время К. ушел в Кириллов мон-рь и вернулся только после назначения на пост игумена его ученика прп. *Лаврентия*. Сам К. затворился в келье, где провел ок. года. Зимой 1537/1538 г. он был вынужден вместе с братией спастись бегством от татар. Согласно Житию, К. умер в возрасте 82 лет и был погребен близ Введенской ц. В Первоначальной редакции Жития и в старейших списках Основной сказано, что святой скончался «по Пасце в пятую неделю, въ время заутрении въскресныя» (19 мая приходилось на 5-е воскресенье после Пасхи в 1538). В справочной лит-ре, в большинстве поздних списков Жития и в редакции печатного Пролога ошибочно указан 1537-й как год преставления.

**Устав.** Монастырский Устав К. (заглавие: «О жительствѣ от божественных писаний избранна о устроении преданных нам образ от святых отецъ во спасение душам И писанием вдан сущим о Христѣ братиям моим во обители Преславныя Богородица, честнаго ея Введения, в ней же жительствуем»), один из немногих дошедших до наст. времени древнерус. общежительных уставов, сохранился более чем в 20 списках, датированных XVI–XIX вв. Все они принадлежат к одной редакции. Два старейших списка (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 29 (выявлен Я. С. Лурье, опубл.: *Сергеев*. 2001); РГБ. Ф. 247. № 728, включает Устав К. и «Предание» и Устав Нила Сорского) по филиграням можно датировать 30-ми гг. XVI в., следов., они могли быть прижизненными. Остальные известные списки были созданы не ранее нач. XVII в. и встречаются исключительно в рукописях, содержащих Житие К. и Службу святому. Возможно, к этому времени Устав уже не воспринимался как документ, регулирующий жизнь мон-ря. Памятник состоит из предисловия и 15 глав: 1) «О церковнѣм благочинии и о съборнѣм молитве»; 2) «О благоговѣньствѣ





и благочинии трапезном, и о пици и питии»; 3) «Указ о ястиях и о питии»; 4) «О еже не подобает кому ясти и пити кромѣ общиа трапезы без благословения»; 5) «О одѣждах и обуцах, и о прочих вещех»; 6) «О еже не просити кому что от внѣшних мирских или инок»; 7) «О еже не имѣти особнаго стяжания никому ничего»; 8) «О еже не възимати кому ничтоже нигдеже без благословения игуменя и келарева»; 9) «О еже не приходити кому безвремѣнно въ трапезу и въ служебныя келиа»; 10) «О еже вкупѣ братиа, сходящимся на дѣло кое, подобает творити с молчанием и съ молитвою»; 11) «О еже не подобает из монастыря къ своим или инудѣ кудѣ безсловесно исходити»; 12) «О еже не примати братиа милостыни себѣ по рукам ни от кого»; 13) «О еже не быти питию пианственному ни от кого»; 14) «О приходящихъ братиах и хотящихъ в мѣсте сем по смерти моей жити, имуще же стяжания особнаа»; 15) «О исходящихъ из монастыря и паки възвращающихся братиах наших». Предисловие Устава следует тексту «Предания» Нила Сорского. Отличие состоит лишь в том, что К. пропустил «Исповедание веры» и изменил правила приема в мон-рь (в Ниловом Сорском скиту никого не постригали, а у К. сказано о пострижении мирян). Устав цитирует «Предание» в 11-й гл., где говорится о необходимости безотлагательного покаяния, особенно если инок впал в согрешение, находясь вне обители. Из «Предания» заимствовано правило «происхождения от обителей», согласно к-рому монах мог покинуть мон-рь только по благословению настоятеля (гл. 15). Др. правило касалось пребывания иноков в келье: вместе монахи могли собираться в келье только ради духовных бесед и наставлений (гл. 14). Фрагменты «Предания», использованные К. в Уставе, практически не подвергались редактированию. Важным источником Устава К. стала Пространная редакция Устава Иосифа Волоцкого, в ряде принципиальных моментов — Краткая редакция. Заимствуя конкретные правила монастырской жизни, К. пропускал пространные рассуждения и патериковые повести. Гл. 1 Устава К. — «О церковном благочинии...» — соответствует 1-му Слову Устава Иосифа Волоцкого (ВМЧ. Сент. Дни 1–15. Стб. 504–505, 509, 511, 513); гла-

вы 2 и 4 — о благочинии трапезном — 2-му Слову (Там же. Стб. 513–517), гл. 5 — «О одеждах и обуцах...» отчасти совпадает с 3-м (Там же. Стб. 524–525). Однако К. не включил в свой Устав деление братии на 3 «устройства» относительно пици и одежды, присущее Пространной редакции. Фрагменты 3-го Слова содержатся в гл. 7 — «О еже не имети особнаго стяжания...» — и гл. 8 — «О еже не възимати кому ничтоже... без благословения игуменя и келарева» (Там же. Стб. 522–524, 526–527). К. цитирует волоцкого игумена там, где пишет об ответственности настоятеля «о всех, иже под ним сущих». В рассуждениях о нестяжании он пропустил фразу Иосифа Волоцкого о том, что «добродетель же сию исправити неудобно не в киновии пребывающим», к-рую исследователи рассматривают как выпад против скитничества. Как установила С. А. Семячко, в Уставе К. использовано «Поучение к братии обще живущей» (текст: «Наипаче же внегда будем нѣгде внѣ монастыря и близ мирских человек, блюстися ничтоже при них не глаголати ни монастырских и братних вещей износити...» (БАН. Сол. № 7. Л. 246 об., 10-е г. XV в.; древнейший список), из «Поучения...» заимствованы также ссылки на творения прп. Ефрема Сирина, свт. Василия Великого).

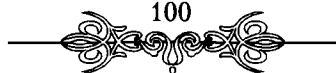
К. создал в обители книгописную мастерскую: вероятно, постриженными святого были известный писец *Исаак Собака*, а также старец *Артемий Троицкий*. Перепиской книг занимался ученик и преемник К. прп. Лаврентий. Его автографы были специально отмечены в несохранившейся отписной книге Корнилиева Комельского монастыря 1630 г. (*Ундольский В. М.* Опись книгам, в степенных монастырях находившимся, составленная в XVII в. // ЧОИДР. 1848. Кн. 6. Отд. 4. С. 2), а также в отписной книге монастыря 1657 г. (Отписная книга. 1994. С. 154). Подобный занимался перепиской книг до старости, о чем свидетельствует список Толкований свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна (РНБ. F.I.898), выполненный по заказу архиеп. Ионы (Думина): в его писцовой записи указано, что среди рукописей, которые привлекались для правки, был автограф К. Между тем известно, что перевод Толкований был выполнен учеником прп. Максима Грека

старцем Силуаном в сер. 20-х гг. XVI в.

*А. Г. Сергеев, Е. В. Романенко*

**Почитание** святого началось сразу после его преставления. Из 9-го Чуда Жития (о загорании свечи у гроба святого) можно сделать вывод, что в кон. 50-х гг. XVI в. в мон-ре служили панихиды по основателю обители, но уже в 60–70-х гг. одновременно были написаны Первоначальная редакция Жития и тропарь и кондак святому. К. упоминается в перечне святых из Латухинской Степенной книги, составленном во время царствования *Иоанна IV Васильевича* Грозного (Латухинская Степенная книга. 1676 г. / Изд. подгот.: Н. Н. Покровский, А. В. Сиринов. М., 2012. С. 34). Общерус. празднование установлено на Соборе 25 янв. 1600 г. патриархом *Иовом* (сохр. грамота от 21 февр. 1600, направленная в Корнилиев монастырь игум. *Иосифу*: «...а велел чудотворцу Корнилию Комельскому праздновати вечерню и всенощное пение и литургию Божию служить в соборней апостольстей церкви Пречистыя Богородицы честнаго и славнаго ея Успения... и в митрополиях, и во архиепископиях, и в епископиях у соборных церквей и во всей великой Руси» — ААЭ. Т. 2. № 222. С. 379; Мат-лы... 2: Акты Корнилиево-Комельского монастыря. 1994. С. 103–105). Полная Служба К., представленная Собору, состояла из стихир и канона на великой вечерне. В нек-рых рукописях встречается начало Службы на малой вечерне и молитвы святому. Существовала также Служба (тропарь и кондак) на обретение мощей К., приуроченная к 10 июня (сохр. в ряде списков, в т. ч.: РНБ. Соф. № 439). В рукописи 2-й трети XVII в. (РНБ. Q.XVII.198. Л. 16 об.) среди выписок о святом есть указание, что его мощи были перенесены 10 июня 1604 г. К XIX в. память об этом событии в монастыре была утрачена: 10 июня отмечался приход святого в Комельский лес, после службы совершался крестный ход к часовне, стоявшей у дороги близ мон-ря.

Память К. помещалась в святцы с 3-й четв. XVI в. (РНБ. Мих. Q.6, 60-е г. XVI в.), однако не систематически (встречается под 9 янв., 19 июня, 9 июля, 9 дек.). Память К., тропарь и кондак святому находятся в 1-м офиц. издании месячслова — в святцах 1646 г. (*Карбасова Т. Б.* Святцы 1646 г.: Памяти рус. святых



// Рус. агиография: Исслед., мат-лы, публикации. СПб., 2011. С. 288–289). К. упоминается в Стихираре месячном певческого нотированного сборника кон. 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. (РНБ. Кир.-Бел. № 586/843; см.: *Рамазанова*. 2004. С. 47, 284, 315). Поскольку в месяцесловах служебников и уставов (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 236, 238), а также в Служебных Минеях память К. отсутствует, некоторые исследователи считают, что до кон. XVII в. преподобный общерусским святым не считался (*Лебедь*. 2011. С. 200). Память К. под 19 мая включена в Палинодию Захарии Копытенского (РИБ. Т. 4. Стб. 853).

Об особом почитании К. и его мон-ря во 2-й пол. XVI — нач. XVII в. свидетельствует именование обители лаврой (напр., в Житии св. Адриана Пошехонского). К ученикам преподобного причислены святые Кирилл Новозерский, Геннадий Костромской, Адриан Пошехонский, Филипп Ирапский, Иродион Илозерский, Даниил Шужгорский, Симон Сойгинский, Зосима Ворбозомский (единственное известие о Зосиме, содержащееся в грамоте кн. Михаила Андреевича, ставит под сомнение ученичество Зосимы). Имя К. использовалось и для создания поздних агиографических легенд, напр. в Житии Кирилла Челмогорского (XVII в.).

Мощи К. находились в арке сев. стены под спудом в церкви его имени, возведенной в 1856 г. на месте древней ц. во имя Феодора Стратилата, к-рая была пристроена в кон. XVI в. к юж. стене Введенского собора (согласно описи 1657 г., в храме Феодора Стратилата существовал придел во имя К.). На месте погребения святого находилась деревянная рака, украшенная в 1821 г. серебряной чеканной ризой с позолоченным венцом. В XIX — нач. XX в. в Воскресенской ц. обители находилась чудотворный образ преподобного; с этой иконой жители г. Грязовца (бывш. монастырского с. Грязивицы) проводили крестные ходы во времена неурожая, эпидемий. В ризнице хранились фелонь из белой камки и часть власяницы, по преданию принадлежавшие К. (*Зверинский*. Т. 2. № 884). В монастырских описях 2-й пол. XVII в. упоминались «судки чудотворца Корнилия деревянные».

В XIX в. А. Ф. Ковалевский составил Акафист святому (Акафист пре-

подобному и богоносному отцу нашему Корнилию игумену Вологодскому. М., 1894, 1897).

Обитель закрыли в 1924 г., в помещениях был устроен санаторий, затем здесь размещалась тюрьма, позднее — обл. психиатрическая больница. Большая часть построек разрушена в 30-х гг. XX в., на территории обители сохранились стены трапезной палаты, настоятельских келий и руины храма.

Ист.: ИРИ. Т. 4. С. 661–707; Древнерус. иноческие уставы / Сост.: Т. В. Суздальцева. М., 2001. С. 168–186; Житие Корнилия Комельского / Публ.: Н. Н. Малинина // Городок на Московской дороге: Ист.-краевед. сб. Вологда, 1994. С. 188–189; Мат-лы по истории Корнильево-Комельского мон-ря: 2. Акты Введенского Корнильево-Комельского мон-ря / Публ.: Ю. С. Васильев // Там же. С. 94–107; Отписная книга Введенского Корнильево-Комельского мон-ря переписи В. Г. Данилова-Домнина, сост. при передаче мон-ря игум. Рафаилу и келарю Александру 2 дек. 1657 г. / Публ.: Ю. С. Васильев // Там же. С. 130–169; Закрытие монастырей в Грязовецком у. / Публ.: И. А. Коженикова // Там же. С. 83–88; Житие Корнилия Комельского: Текст и словоуказ. / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2004; Житие Корнилия Комельского // БЛДР. 2005. Т. 13. С. 304–353, 784–788.

Лит.: *Шевырев С. П.* Поездка в Кирилло-Белозерский мон-рь. М., 1850. Ч. 1. С. 93–97; Ист. и стат. описание Корнильево-Комельского мон-ря, сост. в 1852 г. Вологда, 1855; *Муравьев А. Н.* Рус. Фиваиды на Севере. СПб., 1855. С. 25–63; *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 303–304; *Верюжский*. Вологодские святые; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 314–316; *Степановский И. К.* Вологодская старина: Ист.-археол. сб. Вологда, 1890. С. 263–265; *Конюшев Н.*, *свящ.* Святые Вологодского края // ЧОИДР. 1895. Кн. 4. Отд. 4. С. 85–94; *Троицкий патерик*. Серг. П., 1896. С. 284–293; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 149; *Кадлубовский А. П.* Очерки по истории древнерус. лит-ры житий святых. Варшава, 1902. Вып. 1. С. 297–306; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 120, 226, 236, 238, 420; *Димитрий (Самбикин)*. Тверской патерик. Каз., 1908. Тверь, 1991. С. 63–65; *Будовниц И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М., 1966. С. 280–300; *Лурье Я. С.* Устав Корнилия Комельского в сб. 1-й пол. XVI в. // Рукописное наследие Др. Руси: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 253–260; *Поньрко Н. В.* Корнилий Комельский // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 485–490; *она же*. Нафанаил // Там же. Вып. 2. Ч. 2. С. 122–124; *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Др. Руси. М., 1993. С. 172–177; *Евгений*. Словарь. М., 1995. С. 183; *Каушанов С. М.* Из истории рус. средневека. источника: Акты X–XVI вв. М., 1996. С. 141–145; *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 244–246; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 149–150. № 284; *Сергеев А. Г.* Житие св. Корнилия Комельского как ист. источник // Ферапонтовский сб. 1999. Вып. 5. С. 67–71; *он же*. История текста Жития св. Корнилия Комельского // Опыты по источниковедению. СПб., 2000. Вып. 3. С. 233–255; *он же*. Рукописная традиция Устава св. Корнилия Комельского // Там же. СПб., 2001. Вып. 4. С. 221–245; *он же*. Про-

ложные редакции Жития Корнилия Комельского // Рукописная книга Др. Руси и славянских стран: От кодикологии к текстологии. СПб., 2004. С. 104–111; *он же*. Рукописная традиция Жития Корнилия Комельского и рукопись БАН, Арх. Д. 235 // Книга в России XI–XX вв. СПб., 2004. С. 334–339; *он же*. Библиотека Корнилиево-Комельского мон-ря: Проблемы реконструкции // КЦДР: Кирилло-Белозерский мон-рь. 2008. С. 477–492; *Рамазанова Н. В.* Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI–XVII вв. СПб., 2004; *Спасский Ф. Г.* Рус. литургическое творчество. М., 2008. С. 217, 218, 428, 429; *Стрельников С. В.* Землевание в Ростовском крае в XIV — 1-й трети XVII в. М.; СПб., 2009; *Карбасова Т. Б.* Кирилл Новозерский: Источники почитания. М.; СПб., 2011. С. 10, 11, 15, 23, 29, 80, 83, 236; *Лебедь М. А.* Русские службы в составе первого моск. печатного круга служебных Миней XVII в. // Язык, книга и традиц. культура позднего рус. средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотеч. работе XXI в.: Тр. 2-й Междунар. науч. конф. (Москва, 30–31 окт. 2009 г.) / Отв. ред.: И. В. Поздеева. М., 2011. С. 200. (Мир старообрядчества; 8); *Семьяко С. А.* «Поучение к братии обще живущей»: к вопросу о формировании дисциплинарного устава на Руси // Slověne. 2015. Vol. 4. № 1 [В печати].

А. Г. Сергеев

**Иконография.** Согласно указаниям иконописных подлинников посл. трети XVII — 40-х гг. XIX в. под 19 мая и в редких случаях под 9 янв. и 9 дек., облик К. уподобляется внешности свт. Григория Богослова, иногда — преподобных Димитрия Прилуцкого или Кирилла Белозерского: «...впроезд, брада доле Богослова и шире, мало повилась»; «...подобен Кириллу Белозерскому» (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 63, 112). Неизменно подчеркивается такая особенность иконографии К., как кудрявые волосы: «...подобием сед изтемна, власы главными кудреват, брада широка аки Григория Богослова, ризы преподобническия» (*Филмонов*. Иконописный подлинник. С. 349; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 100); «...сед, брада широка Григория Богослова, власы кудреваты» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 162; аналогичные описания см.: РНБ. Погод. № 1930. Л. 130; ИРЛИ (ПД). Отд. поступления. Оп. 23. № 294. Л. 160; БАН. Стр. № 66. Л. 108 — добавлено: «риза празель, преподобническая»); «...сед, кудреват, брада проста и тупа, короч Дмитрий Прилуцкого, мало повилась, ризы преподобническия» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 76). В пособии для иконописцев В. Д. *Фартусова* 1910 г., отразившем академическую традицию в иконописании, о К. сказано: «...типа русского, из бояр, старец 82 лет, волосы кудрявы, борода средней величины, но широкая и с большой сединой; одежды преподобническия, в епитрахили, как пресвитер. Можно ему писать хартию с его изречением: «Заповеди Божия хранити; к тому же и устав монастырский и чин церковный



твердо блюсти»» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 287).

Иконография К. сравнительно обширна и разнообразна. В одном только Корнилиевом Комельском мон-ре в 1676 г. было ок. 30 образов святого различных иконографических вариантов и стилей письма («на золоте», «на краске», в басменных окладах; многие из них упом. и в описи 1657 г.: Отписная книга. 1994). На раке К. находился образ, по преданию написанный на гробовой доске, покрытый серебряным чеканным окладом 1821 г. (Корнилиев Комельский Введенский мон-рь Вологодской еп. Грязовецкого у. Вологда, 1904. С. 45; *Степановский И. К.* Вологодская старина: Ист.-археол. сб. Вологда, 1890. С. 264). На раку преподобного был возложен покров с образом Божией Матери «Знамение» в возглавии. В Переписной отписной книге имущества, казны и вотчин Корнильева Комельского мон-ря, составленной иподиаконом архиеп. Вологодского Симона К. В. Щёткиным (РНБ. ОСРК (Ф. 550). Q.IV.395), содержится следующее описание нагробных изображений: «На чудотворцове гробу образ преподобнаго чудотворца Корнилия, обложен серебром басмяным, золочен. Венец серебряной, обложен басмяною окладу, золочен, а в венце три камешка, цата серебряная, резная, золочена. Да покров, а на нем вышит ево, чудотворцов, образ разными шелки, а венец шит золотом, около венца обнизь жемчужная, в одну строчку, а около ризы, шито золотом, а в возглавии ево, чудотворцова, образа вышит образ Знамение Пречистыя Богородицы. По полям того покрова вышит золотом ево, чудотворцов, тропарь и кондак... Над гробом чудотворца Корнилия образ большой, местной, обложен серебром басменным, золочен» (Переписные книги. 2011. С. 316).

Упомянутый шитый покров (в 1775 указан как ветхий, с 1902 помещен при раке святого на сев. стороне) — самое раннее из сохранившихся изображений святого (1-я пол. — сер. XVII в., ВГИАХМЗ). На шитом шелковыми, золотными и серебряными нитями покрове К. показан прямолично в рост, в монашеских одеждах — светлой рясе, коричневой мантии и светло-голубой схиме с откинутым на плечи куколем. Обе руки перед грудью: правая — в благословляющем именованно жесте, в левой — развернутый вниз свиток с частично утраченным традиц. текстом («Не скорбите убо братия...»). Лоб и щеки К. изрезаны морщинами, нос прямой, брови дугообразные, глаза широко раскрыты, усы сливаются с широкой округлой бородой, имеющей графичную коричневую разделку прядей по основному светлому тону; волосы волнистые, надо лбом 4 завитка и небольшие кудрявые локоны под ушами. На каймах вязью пряденым золотом вышит тропарь



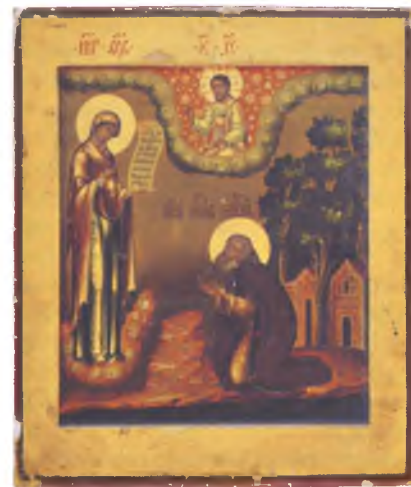
*Прп. Корнилий Комельский.  
Покров. 1-я пол. — сер. XVII в.  
(ВГИАХМЗ)*

и кондак преподобному, сверху, над нимбом, — образ Божией Матери «Знамение» («Воплощение»), который нередко дополнял и иконы К. (см., напр.: Переписные книги. 2011. С. 317).

В местном ряду иконостаса собора Введения во храм Пресв. Богородицы и его приделов находились единичные образы К., а над сев. дверями — «образ Пречистыя Богородицы Введения да чудотворцов Антония Великаго да Корнилия на одной доске» (Там же. С. 311–312, 314). В описи упоминаются иконы с изображением К. среди припадающих святых: 3-фигурный ростовой Деисус с образами «в подножии Антония Великаго да Корнилия чудотворца» и «образ Спасов Вседержителя, по странам... два ангела парящих, а в подножии образа Кирил Белоозерский да Корнилий чудотворец» (Там же. С. 312). Из-за посвящения одного из храмов обители прп. Антонию Великому К. часто писали в паре с этим святым в составе различных композиций: на хоругви «образ Спасов во облаце, а по странам преподобные Антоний Великий да Корнилий чудотворец»; на запрестольных иконах с изображением свт. Николая Чудотворца, прп. Антония Великаго и К.; на образе Спаса с херувимами и припадающими прп. Антонием Великим и К.; на образе «Знамения Пречистыя Богородицы, по странам Антония Великаго да Корнилия чудотворца»; на иконе «Антония Великаго да Корнилия чудотворца, во облаце Спасов образ»; прп. Антоний и К. были изображены возле св. ворот и др. (Там же. С. 313, 315, 317–318, 330, 342). Образ К. упоминается также среди приписных святых на иконах и выносных крестах, один

из к-рых, судя по надписи с датой 7112 (1604) г., был изготовлен вскоре после прославления святого (Там же. С. 336).

Согласно монастырской описи 1676 г., образ К. был в составе 2 деисусных чинов: в придельном храме во имя К. Введенского собора и в теплой ц. прп. Антония Великаго (напротив прп. Павла Обнорского; см.: Там же. С. 315, 317). Кроме храмов и 3 часовен Корнильева Комельского мон-ря образ преподобного мог входить в деисусный ряд иконостаса в посвященных ему храмах. На иконе из деисусного чина нач. XVIII в. (ГИМ; см.: Обитель прп. Сергия: Кат. выст. / ГИМ. М., 2014. С. 125. Кат. 101) К. представлен поколенно склоненным в молении вполборота влево, с седыми волнистыми волосами традиц. длины, но с гуменцом (тонзурой) на темени, что является редкой, если не уникальной, деталью в иконографии святого. Ростовое изображение К. в молении, представленного вполборота, помещено в одном из киотов на столбике царских врат сер. — 3-й четв. XVII в., происходящих из ц. сщмч. Климента в Унском посаде Архангельской губ. (ГРМ; см.: *Федосеева М. В.* Памятники древнерус. прикладного искусства, выведенные акад. В. В. Суловым из Архангельской губ. // Программа «Храм»: Сб. мат-лов. СПб., 1994. Вып. 6. С. 98–108). Образы К. — одного, в молении Богоматери или в числе избранных святых — встречаются в описях мон-рей Вологодского региона (см., напр.: Переписные книги. 2011. С. 101, 115, 225–226). Одна из икон необычного извода — К. с мо-



*Моление  
прп. Корнилия Комельского  
Пресв. Богородице.  
Икона. 2-я пол. XIX в.  
(ВГИАХМЗ)*

делью храма в руке — сохранялась в Сре-тенском соборе с. Савватьева (бывш. Савватиевой пуст.) ([*Димитрий (Самбикин), архиеп.*] Тверской патерик: Краткие сведения о тверских местночтимых святых. Каз., 1908. С. 64, 66).



Относительно распространенным изводом иконографии К., лит. источник к-рого не найден, является «Моление прп. Корнилия Комельского Пресвятой Богородице». Нек-рые ядницы с этим сюжетом уже в описи 1676 г. упоминались как ветхи: «...на дву странах от церковных дверей да от брацкаго стола две иконы ядницы Моление Пречистыя Богородицы, а у подножия у обеих икон Корнилей чудотворец, обе писаны на краске, ветхи» (Переписные книги. 2011. С. 318). Наиболее ранние известные образцы, близкие по иконографии и стилю, датируются посл. третью XVII в.: иконы из собора свт. Николая Чудотворца в Кадникове (ВГИАХМЗ) и из Рухлядной палаты Соловецкого мон-ря (АМИИ; см.: Наследие Соловецкого мон-ря в музеях Архангельской обл.: Кат. / Сост.: Т. М. Кольцова. М., 2006. С. 32–33. Кат. 24), прорись с иконы XVII в. из Сийского лицевого подлинника (Маркелов. Святыне Др. Руси. Т. 1. С. 300–301. № 148). В левой части композиции — Божия Матерь на облаке, в небольшом повороте вправо, с развернутым свитком в левой руке, обращенная к Спасу в облаках. Справа Ей предстоит коленапреклоненный К. в монашеском облачении, правая рука — с именованным перстосложе-



Моление  
прп. Корнилия Комельского  
Пресв. Богородице.  
Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в.  
(ВГИАХМЗ)

нем, левая раскрыта ладонью перед грудью. У него характерные кудри, обрамляющие лик под шапкой волос, куколь за головой. На иконе кон. XVII — нач. XVIII в. из ц. св. Иоанна Предтечи в Дюдиковой пуст. Вологды (ВГИАХМЗ) аналогичная композиция и позы персонажей, отличается пейзаж: вместо монохромного позема — живописные горки с замысловатыми растениями, создающими атмосферу сказочного сада. Лишь изгиб реки за спиной К. обозначает конкретное место в глухом Комельском лесу на берегу р. Нурмы. Изображения солн-



Прп. Корнилий Комельский, с житием.  
Икона. Кон. XVIII в. (?)  
(собор Рождества Пресв. Богородицы  
в Вологде)

ца и луны в верхней части композиции напоминают о молении святого днем и ночью, предшествовавшем основанию обители.

В более поздних произведениях написаны одна или две кельи под высоким деревом с пышной кроной или под неск. деревьями. Такого рода обитель изображена на иконе кон. XVIII — нач. XIX в. и на прориси на бумаге кон. XIX в. (обе в ГИМ; см.: Прп. Сергей Радонежский / Авт.-сост.: Н. Н. Чугреева. М., 1992. С. 215, 270. Ил. 119; Иконные образцы XVII — нач. XIX в. / ГИМ; сост.: З. П. Морозова. М., 1994. [Вып.] Иконография рус. святых. С. 16, 30 — вверху образ Спаса Нерукотворного), а также на иконах XVIII–XIX вв. из ц. вмч. Георгия в Вологде, из собора Рождества Христова в Грязовце, из ц. Казанской иконы Божией Матери в с. Порошине Грязовецкого у. и на иконе неизвестного происхождения (все в собрании ВГИАХМЗ). Очевидно, сюжет моления К. возник в период формирования его иконографии и в XIX — нач. XX в. использовался при создании «раздаточных» икон небольшого размера, предназначавшихся для паломников мон-ря. Примером служит образок на кипарисовой доске кон. XIX — нач. XX в. (ВГИАХМЗ) с сокращенным иконографическим вариантом — без образа Спасителя. Для нужд паломников в это время заказывали также небольшие иконки с поясным или поколенным прямолинейным изображением К. упрощенного письма (ЦМИАР, частное собрание в Ярославле, ц. прав. Лазаря в Вологде).

Извод К. с видом обители встречается в искусстве XIX в.: напр., 2 иконы, бытовавшие в Грязовецком р-не (ВГИАХМЗ), основаны на различных источниках иконографии. На одной К. написан в рост в правой части композиции, его правая рука прижата к груди. Слева в облаках — образ Спаса в сиянии, под ним на берегу

реки — условное изображение обители с основными церковными зданиями. На полях — «приписные» святые: блгв. кн. Иоанн Угличский (прп. Игнатий Прилуцкий) и равноап. Мария Магдалина, т. е. икона, вероятно, писалась на заказ. На др. иконе фигура благословляющего святого со свитком в левой руке помещена в левой части композиции, справа вверху — поясной образ Богоматери с Младенцем, внизу — панорама Корнильева Комельского мон-ря с подробным и достоверным изображением архитектурного ансамбля. На обороте — дарственная надпись 1907 г. от настоятеля обители архим. сщмч. Антония (Быстрова). К этому изводу принадлежит и золотофонный образ из собора Рождества Пресв. Богородицы в Вологде. Такие изображения создавались партиями на рубеже XIX и XX вв. в иконописных селах Владимирской губ. или писались в самом мон-ре.

Уникальным произведением является образ К. с 44 клеймами жития под записью кон. XVIII в. из собора Рождества Пресв. Богородицы в Вологде. Известно, что в обители существовала икона К. с таким же количеством клейм, созданная до 1643 г. (Барсуков. Источники агиографии. Стб. 315; Отписная книга. 1994. С. 143; Переписные книги. 2011. Стб. 317). В среднике — фронтальное ростовое изображение благословляющего К., в его левой руке — развернутый свиток с текстом: «Братѣ! повинѣтисѣ наставником[ъ...]». Святой облачен в розовато-охристую рясу, вишнево-коричневую мантию, синие куколь и параман, фигура приземистая, ноги широко расставлены. У К. недлинная окладистая борода с проседью и кудрявые волосы, обрамляющие одинаковыми буклями лик с правильными крупными чертами, испещренный морщинами. Вверху — образ Спаса Нерукотворного.

По периметру средника в 2 ряда расположены клейма с сюжетами: рождения К. в Ростове; крещения К.; пострига К. в монашество в Кирилловом Белозерском мон-ре; возвращения К. домой для увещевания брата Акинфия (Иакинфа); рукоположения К. во диакона; пострига Акинфия в монашество; встречи К. со свт. Новгородским Геннадием; намерения свт. Геннадия рукоположить К. во священника; свт. Геннадий благословляет К. на безмолвие (?); пустынножительства К. и беседы с паломником; прихода К. в Комельский лес на берегу р. Нурмы (?); чуда о разбойниках, застывших близ кельи К. (в 3 клеймах); К. благословляет мон. Ананию собирать милостыню при дороге для пополнения монастырской казны; чуда с иконой во время литургии и покаяние мон. Анании; покаяния монахов-нарядчиков, замышлявших убийство К. под мостом (?); явления К. в тонком сне прп. Антония







Великого, указавшего раздавать просфоры и калачи нищим; приезда в обитель вел. кн. Василия III Иоанновича и беседы его с К.; чудесного сохранения обители во время нашествия татар; К. молитвой исцеляет руку мон. Иова (?); исцеления от ран монастырского служителя Василия; К. перед кончиной вручает братию игум. Лаврентию; преставления К. В клеймах 25–44 представлены посмертные чудеса: за исключением 31-го клейма, иллюстрирующего чудо о загоревшейся свече, это исцеления у гроба чудотворца, в т. ч. мон. Корнилия от зубной боли и Мокия, у к-рого отнялась нога. Преобладают исцеления душевнобольных, трактуемые как изгнание бесов, причем покидающие человека злые духи изображены нередко даже в случаях болезни иного характера (напр., в 37-м клейме с исцелением кн. С. И. Гагарина). К. показан в клеймах с учетом его возраста, в нек-рых сценах в клобуке, но в основном его образ соотносится с иконографией средника.

Сюжеты из Жития К. проиллюстрированы на миниатюрах лицевых рукописей, в частности в Сборнике житий Вологодских святых кон. XVII — нач. XVIII в. (ГИМ. Увар. № 107. Л. 224 об. — 225; см.: Шульгина Э. В. Лицевой сб. Житий вологодских святых XVII в. (ГИМ. Увар. 107-1\*) // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 242–261. Ил. 10, 11). На 2 миниатюрах, разделенных на 3 регистра, представлены основание обители и постройка кельи, мон-рь К. с церковью, труды по устройению обители и прижитые чудеса К. — с разбойниками, с мон. Ананией, с 2 монахами, покушавшимися на К. возле моста, а также чудо в лесу во время сбора хвороста. Изображения К. можно обнаружить и в клеймах житийных икон его учеников — преподобных Геннадия Костромского, Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского: напр., на иконах «Прп. Геннадий Костромской, с 20 клеймами жития» 80-х гг. XVII в. (частное собрание; см.: Шесть веков рус. иконы: Новые открытия: Кат. выст. / ЦМиАР. М., 2007. С. 44, 167–168. Кат. 28), где К. написан в клобуке; «Прп. Кирилл Новоезерский, с 44 клеймами жития» кон. XVII — 1-й четв. XVIII в. из деревянной ц. прор. Илии в Белозерске (КБМЗ); «Прп. Филипп Ирапский, с 14 клеймами жития» кон. XVIII в. (ЧерМО; см.: Куликова О. В. Древние лики Рус. Севера: Из музейного собр. икон XIV–XIX вв. г. Череповца. М., 2009. С. 192–193, 237. Кат. 99. Ил. 100–101).

Известны довольно ранние изображения К. в монументальной живописи. В программе алтарной росписи Софийского собора в Вологде (1686–1688, артель Д. Г. Плеханова) его образ размещен на юж. стене придела св. Иоанна Предтечи в диаконнике собора в числе 10 преподобных, в т. ч. Вологодских (преподоб-



Фрагмент иконы  
«Прп. Корнилий Комельский,  
с житием». Кон. XVIII в. (?)  
(собор Рождества Пресв. Богородицы  
в Вологде)

ные Димитрий Прилуцкий, Павел Обнорский и К.). Ростовое изображение К. не имеет ярко выраженных индивидуальных особенностей, широкая густая борода немного длиннее, чем обычно, в левой руке — свиток. Не исключено, что К. написан и на одном из оконных откосов на юж. стене Успенского собора Троице-Сергиевой лавры (1684, та же артель). Образ К. введен и в стенопись галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (мастера иеродиаконки Паисий и Анатолий, кон. 60-х — 70-е гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010). В одной из групп подвижников XVI в. святой представлен седобородым старцем в профиль на переднем плане,



Преподобные  
Павел Обнорский  
и Корнилий Комельский.  
Фрагмент покровца.  
2-я пол. XIX в.  
(ВГИАХМЗ)

голова покрыта куколем. Такое изображение в академической манере не соответствует более ранней иконографической традиции, сложившейся на вологодских землях. Образ К. в медальоне был

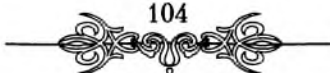
включен в программу росписи одной из хорных арок в зап. части храма Христа Спасителя в Москве (70-е гг. XIX в., худож. Фартусов; см.: Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996<sup>n</sup>. С. 82).

По-видимому, образ К. вышел в рост среди изображений рус. святых на вставном подоле XVIII в. к саккосу митр. Казанского Лаврентия 60-х гг. XVII в. (ГОМРТ; см.: Силкин А. В. Лицевое шитье строгановских мастерских. М., 2009. С. 268–271. Кат. 102). В собрании ВГИАХМЗ хранится комплект литургических покровов 2-й пол. XIX в. (до 1884 — по описи этого года были поставлены на подкладах номера), происходящий из Корнильева Комельского монастыря. На крещатом покровце и воздухе в технике цветного графического рисунка выполнены 2 ростовых образа К.: единоличный и вместе с прп. Павлом Обнорским. Тип К. имеет отличия: в парном изображении у него кудрявые волосы, лежащие на голове округлой шапкой, с небольшими залысинами на лбу, в другом — пышная прическа с прямым пробором, более длинная и округлая борода. Уверенный изящный рисунок характеризует работу профессионального мастера, возможно специализировавшегося на книжной миниатюре.

К. часто писали на иконах вместе с др. Вологодскими чудотворцами. В описи имущества глушицких «старого» Покровского и Иоанно-Предтеченского Сосновецкого мон-рей 1775 г. значится «образ преподобного князя Игнатия, игумена Димитрия Прилуцкого, Александра Куштского, Павла Обнорского, Корнилия Комельского, Григория Пелшемского чудотворцев стоящие. В середине, в возглавии образ Господа Вседержителя...» (РНБ. ОСРК (Ф. 550). F.IV.744. Л. 24; см.: Переписные книги. 2011. С. 225–226). В 1723 г. Иван Никифоров написал образ К. и его ученика прп. Филиппа Ирапского в молении Св.

Троице (Рыбаков А. А. Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Воло-

годской XIII–XVIII вв. М., 1995. С. 263. Примеч. 5). На большой иконе (Белозерский обл. КМ; см. отчет от 2 нояб. 2006 худож.-реставратора О. А. Соколовой) изображена на облаке Богородица с Младенцем с припадающими избранными, в т. ч. Белозерскими, святыми; К. — седовласый старец в левой груп-







пе. Образ, предварительно датированный кон. XVII — 1-й пол. XVIII в., происходит, вероятно, из Андогской Успенской пуст. (ныне Белозерского р-на) (привезен из экспедиции в 1989). В иконостасе ц. прав. Лазаря в Вологде слева от царских врат находится икона «Богоматерь с Младенцем, с предстоящими преподобными Корнилием и Иннокентием Комельскими» на золотом чеканном фоне — работа в масляной технике иконописных мастерских нач. XX в. Свя-



Богоматерь с Младенцем,  
с предстоящими  
преподобными Корнилием  
и Иннокентием Комельскими.  
Икона. Нач. XX в.  
(ц. прав. Лазаря в Вологде)

тые показаны влоборота, их фигуры соразмерны по величине фигуре Богоматери, у К. в руке свиток с надписью: «Б[огороди]це Дѣво, христіаномъ прибѣжище, Ты намъ помози на Тебе надѣмся».

Известны изображения К. в ряду избранных святых: напр., на иконе преподобных 2-й четв.—сер. XVIII в. (частное собрание в Москве) — напротив прп. Адриана Пошехонского. Некоторые иконы имеют патрональный характер, напр. образ «Ангел-хранитель, с прп. Корнилием Комельским и мц. Параскевой» 2-й трети XIX в. относительно крупного размера (ЦМиАР). К. написан в нижнем регистре справа от ангела-хранителя на Иверской иконе Божией Матери, с избранными святыми нач. XIX в. (надвратная ц. свт. Николая Чудотворца Псково-Печерского мон-ря). На образе кон. XIX в. из собора Рождества Пресв. Богородицы в Вологде запечатлены прп. Агапит Киево-Печерский и К. (его волосы со значительной сединой разделены на прямой



Преподобные  
Агапит Киево-Печерский  
и Корнилий Комельский.  
Икона. Кон. XIX в.

(собор Рождества Пресв. Богородицы  
в Вологде)

пробор, в руке свиток с текстом: «Пощитесь убв братіа моа дѣховніи»).

Образ К. иногда вводился в майские минейные циклы (как правило, изображен вместе со сщмч. Патриkiem Прусским): напр., на гравированных святцах 1714, 1722 гг. Г. П. Тетчегорского, 1730 г. И. К. Любецкого (раскрашенные экземп-



Прп. Корнилий Комельский.  
Фрагмент иконы  
«Господь Вседержитель,  
с сонмом Вологодских чудотворцев».  
1779 г.

Иконописцы Д. и И. Сумароковы  
(ВГИАХМЗ)

ляры 2-й четв., сер.—2-й пол. XVIII в. в РГБ; см.: Ермакова, Хромов. Рус. гравюра. С. 37, 43–44, 48–49, 52. Кат. 33. 9, 34. 9, 35. 8); на эмалевых святцах на май посл. трети XVIII в. (ГМИР), 2-й пол.

XIX в. (Нововалаамский мон-рь в Финляндии). Редкое изображение К. в виде средовека в схимническом куколе имеется на палехской или вязниковской минее 1-й пол. XIX в. предположительно письма Т. И. Гагаева (комплект икон-святцев из собрания А. Глезера в Германии, с 2007 — в собрании М. Е. Елизаветина; см.: Рус. иконы в собр. М. Де Буара (Елизаветина): Кат. выст. / Авт.-сост.: Н. И. Комашко и др. М., 2009. С. 232, 335, 339. Кат. 135. 9). К. со свитком в руке (надпись: «п корнилии ко(м)») представлен рядом с прп. Арсением Комельским на одной из минейных икон рус. святых кон. XIX в. из старообрядческой Даниловской молельной в Казани (ГМИИРТ).

Известно много композиций «Господь Вседержитель, с сонмом Вологодских чудотворцев», куда включался и образ К. На иконах подобного извода расположение фигуры святого варьируется (чаще изображен в нижней части правой группы предстоящих), но типичные особенности внешнего облика К. остаются неизменными. Примерами являются иконы 3-й четв. XVII в. (под записью XIX в.) из иконостаса собора Спаса Всемиловского Димитриева Прилуцкого мон-ря; 1-й пол. XVIII в. из ц. Спаса Преображения на Болоте; XVIII в. из Троицкой (Герасимовской) ц. на Кайсаровом ручье (святой внизу слева, согбенный, седой, с глубокими морщинами на лбу, у него небольшая окладистая борода); XVIII в. из ц. Рождества Пресв. Богородицы на Верхнем долу в Вологде (все в собрании ВГИАХМЗ); а также иконы 2-й пол. XVIII в. (ВУИАХМЗ); посл. трети XVIII в. (АМИИ) и др. На идентичных по иконографии больших иконах 1778 г. московской мастерской Л. К. Ершова из кафедрального Троицкого собора Архангельска (АМИИ) и 1779 г. письма Д. и И. Сумароковых из ц. свт. Николая Чудотворца во Владычной слободе Вологды (ВГИАХМЗ) К. представлен в правой группе, в ряду с преподобными Павлом Обнорским и Стефаном Комельским. На иконе XVIII в. (ГРМ) К. в глубоком поклоне припадает к ногам Спасителя вместе с прп. Димитрием Прилуцким.

Как К. идентифицируют преподобного с этим именем на иконе свящ. Георгия Алексеева «Новгородские святые» (1728, ГТГ; см.: Бекенёва Н. Г. Об иконе «Образ новгородских святых» из собр. ГТГ // Худож. наследие: Хранение, исслед., реставрация: Сб. ст. / ВНИИР. М., 1984. № 9(39). С. 95), но скорее там изображен прп. Корнилий Палеостровский. К. писали в изводе «Собор Тверских святых», в частности в верхнем ряду на иконе 1890-х гг.—1902 г., созданной по заказу члена Тверской УАК И. Я. Кункина (находилась в Троицкой ц. Кашина; см.: Димитрий (Самбикин). 1908. С. 3–4, 8. Ил.). Образ святого присутствует и в совр.



произведениях с этим сюжетом: на иконе из собора Св. Троицы («Белая Троица») в Твери (после 1989, иконописец А. Б. Запруднов), из ц. блж. Ксении Петербургской (2007, иконописец М. Г. Кондрашова).

В композиции «Собор русских святых», сложившейся в Выговской пуст., погрудный или поясной образ К. (с отличиями во внешности) включен в правую группу преподобных на иконах кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. письма П. Тимофеева из бывш. собрания ЦАМ СПбДА и сер.— 2-й пол. XIX в. из моленной в дер. М. Горка Виноградовского р-на Архангельской обл. (ГРМ), 1-й четв. XIX в. из собрания Г. В. Лепса (*Юхименко, Горшкова*). Иконы собр. Г. Лепса. С. 128–131. Кат. 34), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ; см.: *Icons russes: Les saints: [Exposition] fondation P. Giannada. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52*) и др. В устоявшейся иконографии К. написан на иконе рус. чудотворцев нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ).

В XX в. образ К. был помещен в группе Вологодских чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. *Иулиани (Соколовой)*, созданных в 1934 г., нач. и кон. 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ; см.: *Алдошина Н. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239*); воспроизводился на их списках кон. XX — нач. XXI в. (Н. Е. Алдошина, Н. В. Масюкова и др.). Среди произведений совр. иконописи оригинальной иконографией отличаются иконы, созданные учениками иконописной школы при МДА. На поясном единоличном образе К. в его левой руке — модель белокаменного храма с 2 куполами (2000, иконописец инокиня Агния (Щербаква)). На стилистически близком образе «Собор Комельских преподобных» (2000, иконописец Н. В. Кривоногова, обе иконы в собрании Иконописной школы) изображены в рост преподобные Сергей Нуромский, Павел Обнорский, Лаврентий Комельский и К. Последний, крайний справа, выделяется индивидуализированным обликом (шапка густых кудрявых волос и волнистая, более широкая внизу борода). Новый извод представлен на Вологодской иконе Божией Матери из иконостаса придела во имя прп. Кирилла Новоезерского ц. блгв. вел. кн. Александра Невского в Вологде (ок. 2002, вологодский иконописец А. М. Зубов). В средник с полукруглым верхом вписан поясной образ Богородицы с Младенцем на левой руке, выше — полуфигура благословляющего Спасителя. По периметру расположены поясные изображения Вологодских чудотворцев, среди к-рых — К. со свитком в руке.

На картине 1989 г. худож. С. Б. Симаква (ныне игум. Рафаил; галерея совр.

правосл. искусства в Угличе (УИХМ)) в живописной стилистике на холсте показано явление Богородицы К. (творческая переработка иконописного извода). Рельефный образ святого имеется на бронзовом поклонном кресте, установ-



Моление прп. Корнилия Комельского  
Пресв. Богородице.  
1989 г.

Худож. С. Б. Симаква (УИХМ)

ленным на месте разрушенного Спасо-Всеградского собора в Вологде (1997, скульптор А. В. Климов): К. изображен на наклонной перекладине, рядом с прп. Кириллом Новоезерским, напротив Череповецких преподобных. К. представлен также в росписи ц. Покрова Пресв. Богородицы на Козлене в Вологде (1998–2000, худож. А. Ю. Демидов). В сонме Вологодских святых образ К. в орнаментированной «арке» входит в программу росписи часовни прп. Филиппа Ирапского в Череповце (1999–2000, мастера иконописной школы при МДА под рук. А. В. Алёшина).

Лит.: Отписная книга Введенского Корнилиево-Комельского мон-ря переписи В. Г. Данилова-Домнина, составленная при передаче мон-ря игум. Рафаилу и келарю Александру 2 дек. 1657 г. / Оpubл.: Ю. С. Васильев // *Городок на Московской дороге: Ист.-краевед. сб. Вологда, 1994. С. 130–169; Маркелов. Святые земли Русси. Т. 1. С. 300–301, 454–455; Т. 2. С. 149–150; Прп. Димитрий Прилуцкий. Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотв. образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 89, 92, 94–97, 103, 106. Кат. 31, 37, 39–42, 56; Святые земли Русской: Кат. выст. / ГРМ. СПб., 2010. С. 118–121, 225, 230–231, 236–237. Ил. 66, 67, 139, 143, 146; Лука (Головков). Традициям верны. С. 70, 74; Переписные книги вологодских мон-рей XVI–XVIII вв.: Исслед. и тексты. Вологда, 2011. С. 24–25, 309–343, 397; Иконы XIV — нач. XX в.: Кат.-путев. по экспозиции и фондам музея / АМИИ. Архангельск, 2013. С. 198–199, 244–249. Кат. 87, 106.*

Е. А. Виноградова, Я. Э. З.

**КОРНИЛИЙ** (Поляков Лука Михеевич; 1841, дер. Вел. Село Псковского у. и губ.— 28.12.1903, Крыпецкий во имя ап. Иоанна Богослова

мон-рь), прп. (пам. 28 дек., 9 июля и в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Псковских святых), Крыпецкий, старец *Крыпецкого во имя ап. Иоанна Богослова мон-ря*. Основным источником сведений о К. являются материалы к его жизнеописанию, собранные по благословению митр. *Сергия (Воскресенского)* псковским свящ. А. В. Ионовым (1907–1977), который встречался и беседовал с иером. Амфилохием (Егоровым; † после 1944), В. С. Графовым, крестьянином дер. Овсищи Псковского у., и др. очевидцами, лично знавшими подвижника.

Род. в крестьянской семье Михея Алексеевича (1796–1846) и Вассы Григорьевны (1806–1873), был 5-м, младшим ребенком в семье. В родном селе Лука был пастухом, с отрочества отличался смирением; по свидетельству местных жителей, он часто брал на себя чужие грехи, напр. озорничавших деревенских мальчиков. С детства Лука особо почитал ап. Иоанна Богослова, в 1875 г. пришел в Крыпецкий мон-рь, посвященный евангелисту. В 1876 г. указом Псковской духовной консистории зачислен в послушники, трудился на скотном дворе, пас монастырских коров.

12 дек. 1877 г. по благословению Псковского еп. *Павла (Доброхотова)*



Прп. Корнилий Крыпецкий.  
Фотография. Кон. XIX в.  
(архив Крыпецкого мон-ря)

архим. Николаем (Авенировым) Л. М. Поляков был пострижен в монашество с именем Корнилий в честь Корнилия сотника. Основным послушанием К. стал сбор пожертвованных на ремонт построек мон-ря.





Зная безупречную честность и добрый нрав монаха, жители окрестных сел охотно жертвовали ему свои сбережения. При этом К. часто беседовал с верующими, наставлял их, постепенно стал известен как молитвенник, наделенный даром предсказаний и подвигом юродства. С почетом относился к болящему юродивому Матфею Кондратьеву († 1905) из с. Малы Псковской губ. Нек-рое время К. служил в обители гостинником. В монастырских клировых ведомостях 90-х гг. XIX в. значился неграмотным.

Радушного и кроткого К. почитали как старца, множество мирян приходили в мон-рь и обращались к нему за советом в духовных делах и бытовых нуждах. К. предсказал монашество и старческое служение отрока В. И. Желнина (впосл. Псково-Печерский иеросхим. *Симеон*), рождение сына у церковного старосты П. Ильина (погост В. Мост, дер. Платоново Псковского у.), события жизни мн. прихожан обители, в т. ч. Е. В. Васильевой (дер. Хотицы Псковского у.), крестьянина С. Ермолаева (дер. Н. Полоски Псковского у.), дочери иерея Петра (Серетинский погост близ Пскова), время кончины родного племянника Степана и проч. Особенно К. доверял крестьянину Графову, к-рому рассказал о дне и часе своей смерти. Подвизаясь в юродстве, К. часто притворялся пьяным и даже каялся на исповеди в чужих грехах, обличая грехи и проступки как селян, так и монахов, чем смущал братию и духовника обители игум. Иоанникия. Графову же он признавался: «Мне вино пить, что на крест идти».

По свидетельству крыпецкого иером. Иулиана, однажды по молитвам преподобного деревянные постройки мон-ря были спасены от пожара, вызванного ударом молнии. К. предсказал пожары в Крыпецкой обители, уничтожившие монастырские погреба, и в родной дер. Вел. Село. Однажды, несмотря на насмешки братии, он стал утверждать, что монастырская колокольня «обольется кровью». Действительно, 10 нояб. 1907 г., перед всенощной, банда грабителей, состоявшая из сосланных в Псков членов латыш. националистической партии, ворвалась в обитель. Во время нападения были убиты иером. Иаков, мон. Павел, послушники Феодор, Георгий и Прокопий, поднявшиеся на колокольню, чтобы



Прп. Корнилий Крыпецкий.  
Икона. 2000 г.  
(Крыпецкий мон-рь)

спастись. Семью выстрелами был убит и звонарь Алексей, бивший в набатный колокол. В 1903 г. К. предсказал иером. Феодосию его служение последним казначеем Крыпецкого мон-ря, закрытие и разорение



Прп. Корнилий Крыпецкий.  
Икона на раке. 1999 г.  
Иконописец С. С. Путиев

обители, а мужу крестьянки А. Фёдоровой — уничтожение Крыпецкого кладбища, часовни, О. Никулиной (из дер. Сабижи Псковского у.) — изгнание из обители монахов и осквернение мощей прп. *Саввы* Крыпецкого.

Подвижник особо чтит прор. Илию, приходивших к нему побуждал молиться этому ветхозаветному праведнику, «а то плохо будет», при-

зывал священноначалие к тому, чтобы «имя Илии пророка во всех церквах поминали на отпуге священники... и тогда будет мир и благодать Божия разольется по всей земле». По преданию, К. пророчествовал и о трагических событиях в истории России XX в.: «Не будет у нас царя! Сменят его, как плохого хозяина», «такое тяжелое время будет, какого еще не было никогда на Руси», предвидел русско-япон. войну. Среди предсказаний К. выделяются слова о том, что погребут его не в день отпевания и «не по чину» — головой на север. С таким небрежным погребением К. связывал и грядущие бедствия в России. Действительно, из-за временного отсутствия настоятеля игум. Алексия (Константинова) тело старца после отпевания не сразу было предано земле. Сначала гроб с телом оставили в каменном склепе под кладбищенской часовней. Затем, не дождавшись настоятеля, монастырские работники «из-за какого-то поругания» погребли останки К. головой на север. «У преподобного Саввы молебны служились, а у старца Корнилия — панихиды», — свидетельствовал иером. Амфилохий (Егоров). Впосл. почитатель подвижника Графов в прошении, поданном в Синод, приводил его слова: «Я скончаюсь, вся страна заплачет, ко дню моего погребения прибудет владыка, в тот год хлеб будет дешев: мера ржи 65 будет. А потом будет в России бедствие. Я прошу, чтобы меня положили в гроб чисто на восток. Но я знаю, что не положат меня братия по моему желанию, и в обители будет убийство, война» (РГИА. Ф. 797. Оп. 83. 2 отд. 3 стол. Д. 170). Вскоре после кончины К. началась русско-япон. война (1904–1905), одновременно с его погребением в Псков прибыл еп. *Арсений (Стадницкий)*; впосл. митрополит Ташкентский и Туркестанский). Впосл. в день смерти К. неизвестный благодетель каждый год присылал в обитель пуд осетрины.

В 1913 г., спустя 10 лет после смерти преподобного, крестьянин Графов послал на имя обер-прокурора Синода В. К. *Саблера* подробное жизнеописание К. с просьбой исполнить последнюю волю почившего: предать его тело правильно погребению, да «не обрушатся на Россию бедствия», предсказанные подвижником. Прощение Графова на имя обер-прокурора было







переправлено еп. Псковскому Евсевию (Гроздову) и «за недоказанностью прописанного» оставлено без ответа. 3 апр. 1913 г. благочинный муж. мон-рей осмотрел могилу К. и решил по ее «наружному расположению», что гроб с телом почившего поставлен по христ. обычаю правильно, а именно лицом к востоку. Братия назвала К. ничем не примечательным насельником, а игум. Иоанникий утверждал, что он «стаканами вино пил». В том же году Псковская духовная консистория просила Псковское городское полицейское управление представить справку об образе жизни, о занятиях, об имущественном положении, о поведении и об «умственных способностях» крестьянина Графова. В отзыве полицейского управления сообщалось, что он человек «не вполне нормальный».

В 1904 г., во время пребывания в Пскове прмц. вел. кнг. *Елисаветы Феодоровны*, Графов смог вручить ей записки о старце. 9 авг. 1916 г. Крыпецкую обитель посетила воспитанница Елисаветы Феодоровны вел. кнг. Мария Павловна — младшая, к-рая удостоверялась в народном почитании старца и услышала о его пророчествах. 7 февр. 1918 г. прмц. кнг. Елисавета писала патриарху Московскому и всея России св. *Тихону* об «иноке Корнилии — юристом Псковской губернии», призывая исполнить волю старца о пра-



Надгробие  
на могиле прп. Корнилия Крыпецкого.  
Фотография. 50-е гг. XX в.

ства уже 14 лет противодействует. Корнилий предсказал, что похоронят его неверно, ибо храм монастыря построен неправильно, — он умолял его прах переложить правильно» (ГАРФ. Ф. 4652. Оп. 1. Д. 3. Л. 231–232 об.).

В 1918 г. по инициативе настоятеля Крыпецкого мон-ря игум. Нафанаила братия открыла могилу и отслужила великую панихиду. Но считается, что гроб был переложен и зарыт слишком поспешно и опять неправильно. В ближайшую ночь в мон-рь ворвались красногвардейцы из отряда Серебрякова и



Рака с мощами  
прп. Корнилия Крыпецкого

допросили братию о причинах вскрытия могилы. Красноармейцы считали, что монахи спрятали в могиле ценные богослужебные предметы. В ту же ночь после допросов игум. Нафанаил удалился в *Елеазаров во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста монастырь*, а затем на родину в Полтавскую губ. В февр. 1922 г. Крыпецкая обитель была обращена в приход, а в дек. 1923 г. решением Псковского губисполкома окончательно закрыта, постройки переданы совхозу «Крыпецы».

вильном погребении: «Время настало, и все, что это Божие дитя предсказало, исполняется — страшно заметить, как Господь открыл ему все бедствия, которые постигли Святую Русь. Он — маленький земной ангел — просил, чтобы вся Россия молитвенно обратилась к великому ревнителю и святому слуге Божью пророку Илии... Есть еще одна просьба инока Корнилия, очень легко исполнимая, но враг челове-

В 30–80-х гг. XX в. богомольцы приходили к могиле К., по молитвам к преподобному совершались исцеления от различных недугов, в т. ч. от эпилепсии, болезни глаз, немоты. В 1944 г. свящ. А. Ионов писал: «Если же со временем выяснится, что «завещание» м. Корнилия есть не что иное, как благочестивая легенда, возникшая среди его почитателей, то даже, как и легенда, это «завещание» будет иметь свой интерес как новое подтверждение тому, что русский народ связывал свои исторические судьбы с Промыслом Божиим и бедствия России всегда рассматривал как Божие наказание за отпадение от той Христовой правды, которая наиболее ярко раскрывается в жизни русских святых, праведников, подвижников». В мае 1958 г. при участии схиархим. Псково-Печерского мон-ря Александра (Васильева) и бывш. духовника *Святогорского в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря* архим. Никодима над могилой К. была возведена деревянная часовня с 4-скатной кровлей, а рядом — небольшая деревянная одноглавая церковь. Но осенью того же года по инициативе председателя Торошинского сельского совета И. Денисова местные комсомольские активисты частично разобрали, частично сожгли храм и часовню. Но богомольцы продолжали приходить к захоронению преподобного. К 1960 г. на его могиле имелись каменное надгробие с фотографией, ограда.

22–23 июля 1997 г. по благословению архиеп. Псковского и Великолукского *Евсевия (Саввина)* в возрождавшемся Крыпецком монастыре мощи К. были обретенны, освидетельствованы, перенесены в нижний придел Иоанно-Богословского собора и положены в раку. Ежедневно служили панихиды. Летом 1999 г., свидетельствуя о почитании К., архиеп. Псковский Евсевий с братией Крыпецкого мон-ря обратился с прошением о причислении К. к лику святых. 10 янв. 2000 г. по благословению Святейшего патриарха Московского и всея Руси Алексия II К. был прославлен как местночтимый святой Псковской епархии.

Арх.: РГИА. Ф. 797. Оп. 83. 2 отд. 3 стол. Д. 170. Лит.: *Ионов А., свящ.* Блж. мон. Корнилий: Биогр. очерк. Рига, 1944; *Жизнеописание блж. мон. Корнилия.* Псков, 1999; *Прп. Корнилий, Крыпецкий чудотворец: (Служба, акафист и житие).* Псков, 2001; *Крыпецкая обитель.* Псков, 2002. С. 73–92; *Крыпецкая*



обитель: Святые подвижники благочестия Крыпецкого мон-ря: История обители / Авт.-сост.: Б. И. Лукин. Псков, 2010. С. 196–259; Прп. Корнилий блаженный старец / Авт.-сост.: Л. А. Ильюнина. Псков, 2011.

**Д. Б. Кочетов**

**Иконография** преподобного связана с Крыпецким мон-рем. Его иконы начали создавать сразу после обретения св. мо-



щей. Особенно интенсивно иконография формировалась в связи с прославлением К. в лике местночтимых Псковских святых. Самое раннее изображение святого находится в иконостасе приде-



*Икона Божией Матери «Державная», с преподобными Саввой и Корнилием Крыпецкими. 1999 г. Мастерская С. С. Путиева (придел Новомучеников и исповедников Российских собора ап. Иоанна Богослова в Крыпецком мон-ре)*

ла прп. Саввы Крыпецкого монастырского собора во имя ап. Иоанна Богослова (1996, мастерская московского иконописца С. С. Путиева). К. включен в группу святых, изображенных справа

в навершии иконостаса коленопреклоненными перед центральным образом Распятия Христова (преподобные Иоанн Лествичник, Савва Сербский, Савва Крыпецкий и Евфросин Псковский; слева — Евстратий и др. мученики Севастийские). Иконографический тип К. (крайний справа вверху, назван блаженным) разработан в древнерус. иконописной традиции; он в корич-

*Прп. Корнилий Крыпецкий в группе избранных святых. Икона. 1996 г. Мастерская С. С. Путиева (придел прп. Саввы Крыпецкого собора ап. Иоанна Богослова в Крыпецком мон-ре)*

невой мантии, красновато-охристой рясе, с куколем на плечах, волосы густые, с сединой, борода короткая, волнистая, раздвоенная на конце.

Подобный тип изображения в посл. был использован на нек-рых иконах с многофигурными композициями, напр., на местной иконе Божией Матери «Державная», с преподобными Саввой и К. (справа) в иконостасе придела Новомучеников и исповедников Российских Иоанно-Богословского собора (1999, мастерская Путиева), на образе «Господь Вседержитель, с предстоящими Богоматерью и ап. Иоанном Богословом и припадающими преподобными Корнилием и Саввой Крыпецкими» (К. слева) в трапезной Успенской ц. обители (2009, мастерская псковского архитектора и иконописца А. С. Кузнецова).

Накануне дня прославления в мон-рь были доставлены первые единоличные иконы К., написанные в Пскове и Москве, — 2 поясные аналойного размера и ростовая, которая была укреплена на крышке дубовой раки святого. Источником для образа К. послужила фотография, сделанная в кон. XIX в. в Пскове (хранится в архиве Крыпецкого монастыря), где преподобный представлен фронтально в рост в монашеском облачении (рясе и клобуке) с книгой в правой руке и четками в левой. Он худощав, лицо с мелкими чертами, обрамлено легкими светлыми прядями волос до плеч и негустой бородой средней длины. В 50-х гг. XX в. погрудный вариант фотоснимка был помещен на надгробии К.

На всех иконах преподобный показан в черном клобуке, коричневой мантии и светлой (обычно охристой) рясе; по плечам — длинные вьющиеся седые волосы; борода средней длины, нередко разделенная на пряди, раздвоенная на конце. Изображения отличаются в деталях. Так, на аналойной иконе из ризницы мон-ря (1999, иконописец Путиев) К. изображен с раскрытой перед грудью ладонью правой руки, в левой — четки (на верхнем поле — образ Спаса Неру-

котовного, на боковых — фигуры ап. Иоанна Богослова и прп. Саввы Крыпецкого). На др. иконе К. представлен со скрещенными на груди руками и четками (1999, псковский иконописец Н. А. Блохин). Образ на раке К. в приделе прп. Саввы Крыпецкого (1999, иконописец Путиев) повторяет разработанную иконографию святого со сложными крестообразно руками, но его глаза прикрыты. На иконе, выполненной в иконописной школе МДА (ок. 2005,



*Прп. Корнилий Крыпецкий. Икона. 1999 г. Иконописец С. С. Путиев (ризница собора ап. Иоанна Богослова в Крыпецком мон-ре)*

икописец Л. А. Гадалова), обе руки преподобного обращены ладонями вовне.

Крыпецкая обитель стала средоточием творческого воплощения различных вариантов иконографии К. На иконе 2000 г. из собора в честь Рождества св. Иоанна Предтечи в Пскове (подворье Крыпецкого мон-ря) образ преподобного трактован в живописной светотеневой манере: погрудное изображение на красном фоне восходит к фотографии кон. XIX в. и сохраняет портретное сходство, в надписи К. именуется блаженным монахом. На аналойной иконе из Крыпецкого мон-ря (2000) в правой нижней части вставлен реликварий с частицей мощей К.

В 2000-х гг. в обители создается ряд образов в иконописной манере, к-рые различаются деталями иконографии — жестом рук, величиной и формой бороды, цветом рясы. На поясной иконе 2004 г. у К. густая седая борода, правая рука воздета к груди, в левой — четки. Изображение в местном ряду иконостаса собора ап. Иоанна Богослова (2006, иконописец Кузнецов) ростовое прямолычное, правая рука святого раскрыта перед грудью, в левой — четки; лик аскетический, небольшая борода и волосы с проседью, разделены на мелкие пряди; ряса светло-зеленая.

В иконостасе монастырской ц. Успения Пресв. Богородицы находится





Прп. Корнилий Крыпецкий.  
Икона. 1999 г.  
Иконописец Н. А. Блохин

оригинальный по композиции образ св. покровителей обители — ап. Иоанна Богослова, прп. Саввы Крыпецкого и К. (слева), представленных в рост парящими на облаках над раскинувшейся под ними панорамой Крыпецкого монастыря (2010, с.-петербургский иконописец А. П. Беляев). В верхнем регистре в полукружиях помещены образы благословляющего Иисуса Христа и Богоматери с покровом в руках. Образ К. идентичен по рисунку образу из иконостаса



Ап. Иоанн Богослов,  
преподобные Корнилий и Савва  
Крыпецкие. Икона. 2010 г.  
Иконописец А. П. Беляев  
(ц. в честь Успения Пресв. Богородицы  
Крыпецкого мон-ря)

собора ап. Иоанна Богослова. Над монастырскими постройками изображена радуга. Эта деталь имеет реальную основу: по рассказам очевидцев, во время обретения св. мощей преподобного внезапно хлынул дождь, к-рый вскоре прекратился, засияло солнце и возникла двой-

ная радуга в виде многоцветного ореола вокруг солнца (т. н. гало) — природное явление было расценено как знамение грядущего прославления святого.

Совр. иконы К. различных изводов находятся в псковских храмах. В приделе равноап. кнг. Ольги кафедрального Троицкого собора — небольшое поясное



Прп. Корнилий Крыпецкий.  
Икона. Кон. XX — нач. XXI в.  
(ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы  
«от Торга»)

изображение К., его правая рука возле груди, в левой — свиток; борода широкая, разделенная на неск. прядей. На поясной иконе из ц. Покрова Пресв. Богородицы от Торга святой облачен в розовую рясу, красно-коричневую мантию с голубыми пробелами и черный клобук, правая ладонь раскрыта, в левой руке — четки; справа внизу помещен мошевик.

Образ святого встречается в композиции «Собор Псковских чудотворцев» на иконах, написанных после канонизации К. Напр., он включен в состав изображенных на иконе из Крыпецкого мон-ря (2011, иконописец Блохин) среди «преподобных отец Крыпецкия обители», стоящих на фоне собора ап. Иоанна Богослова. Преподобный представлен оплечно в верхнем ряду справа, в традиц. иконографии.

Лит.: Житие прп. Корнилия Крыпецкого / Авт.-сост.: Л. А. Ильюнина. Псков, 2011. Ил. И. С. Родникова

**КОРНИЛИЙ** Иванович Удилович (1877, с. Старое Томашовского у. Люблинской губ. (ныне Польша) — 7.12.1937, г. Клинцы Орловской (ныне Брянской) обл.), смчч. (пам. 24 нояб., в Соборе Брянских святых, в Соборе Волынских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Род. в семье священника. В 1903 г. окончил Во-

лынскую ДС. В 1907 г. рукоположен во иерея. Первоначальное место служения неизвестно. В 1929 г. был назначен священником к храму во имя св. Василия Великого с. Дедово (Дедов) Стародубского р-на Западной (с 1937 Орловской, ныне Брянской) обл. 20 окт. 1937 г. был арестован и заключен в Стародубскую тюрьму, затем переведен в тюрьму г. Клинцы. Обвинялся в том, что «являлся участником к[онтр]р[еволюционной] группы церковников, клеветал на мероприятия партии и правительства, выражал пораженческие настроения, восхвалял врагов народа». Виновным себя не признал. Проходил по одному следственному делу со стародубскими священномучениками прот. Александром Левицким и священниками Алексием Тютюновым, *Иоанном Никольским* и *Митрофаном Корницким*. 22 нояб. 1937 г. приговорен к смертной казни Особой тройкой при УНКВД по Орловской обл. Был расстрелян в г. Клинцы вместе с др. осужденными. Место погребения неизвестно.

Имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 6 окт. 2005 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Брянской обл. Д. 6088-П.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОРНИЛИЙ** (1501 — 20.02.1570), прмч. (пам. 20 февр., в Неделю 3-ю по Пятидесятнице — в Соборе Псковских святых, в Неделю 4-ю по Пятидесятнице — в Соборе преподобных отцов Псково-Печерских), игум. *Псково-Печерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, иконописец, писатель. Основными источниками сведений о жизни К. являются псковские летописи и разные редакции Повести о Псково-Печерском мон-ре, в т. ч. Повесть, составленная самим К. в 1531 г. (о редакциях Повести см.: *Охотникова*. 1989. С. 269–271). Вкладная книга Псково-Печерского мон-ря 1558 г. сохранила имена родителей К.: «Месяца февраля... в 20 день представление Печерскаго игумена Корнилия, с ним же поминаем отца его Стефана да мать его Марию» (*Апхтин*. 1914. С. 14–15). В многочисленных биографических очерках о К. повествуется о его воспитании в стенах *псковского Мирожского в честь Преображения Господня муж.*





монастыря, о влиянии на формирование личности К. псковского дьяка М. Г. Мунехина, однако письменных подтверждений этим сведениям нет. В Повести о Псково-Печерском мон-ре К. описывал как очевидец монастырскую жизнь при игуменах Дорофее (1520(?)–1526) и Герасиме (1526–1529), следов., он пришел в обитель в нач. 20-х гг. XVI в. Вместе со всеми переносил лишения и трудности монастырской жизни. «Многажды же и не обрѣташеся что ясти, и еже обрѣташеся, отколе что Богъ пошлет или от жита или овса, то своима руками измилаху и в том хлѣбы себѣ творяху, таких же хлѣбов и яз застах в том монастырѣ» (*Серебрянский*. 1908. С. 548). В 1529 г., в возрасте 28 лет, он был поставлен игуменом и возглавлял обитель 41 год вплоть до своей мученической кончины. Назначение К. игуменом в столь молодом возрасте исследователи объясняют его происхождением (Н. Н. Масленникова), промосковскими взглядами (Н. Е. Андреев), поддержкой свт. Макария, архиеп. Новгородского и Псковского (впосл. митрополит Московский), заинтересованного в продвижении образованных и деятельных представителей духовенства (*Малков*. 1993. С. 96).

Современники отмечали высокие нравственные качества К. О начитанности печерского игумена писал архиеп. Новгородский Феодосий: «...зане же, сыну, сам Божественное Писание в конец веси» (ДАИ. Т. 1. С. 36. № 34). А. М. Курбский в «Истории о великом князе Московском» с почитительностью отзывался о К.: «...мужъ святъ и во преподавию многъ и славенъ. Бо от младости своей во мнишескихъ трудѣхъ провозсиялъ, и монастырь онъ предреченны воздвиже и его многими труды и молитвами к Богу» (БЛДР. Т. 11. С. 450). По словам печерского инока Григория, автора Повести о Псково-Печерском мон-ре 80-х гг. XVI в., игумен «постническим пребыванием мнихом собою образъ бывъ ко спасению» (РГАДА. Ф. 181. № 470. Л. 340).

К. был строгим и требовательным духовным наставником. В послании архиеп. Новгородского Феодосия к К. говорится, что печерский игумен изгнал из обители старца Савватия, несмотря на его просьбы о прощении (ДАИ. Т. 1. С. 36. № 35). Из текста не совсем ясно, о каком проступке монаха идет речь. Вероятнее все-



Прмч. Корнилий,  
игумен Псково-Печерский.  
Икона. Ок. 1981 г.  
Иконописец архим. Зинон (Теодор)

го, дело касалось нежелания богатых вкладчиков следовать строгому уставу обители. Во времена К. в обители была собрана обширная б-ка (Псково-Печерский мон-рь в 1586 г. // *Старина и новизна*. СПб., 1904. Кн. 7. С. 255–272). Благодаря печерским книжникам «Слово о погибели Русской земли» сохранилось в 2 сборниках (кон. XV и сер. XVI в.) из монастырской ризницы (см.: *Бегунов Ю. К.* Памятник рус. лит-ры XIII в. «Слово о погибели русской земли». М.; Л., 1965. С. 195–205). На монастырской службе при К. действовало «Уложение о ектении», принесенное в Печерский мон-рь «от Афонския Горы... кир иеромонахом Левкиею Каппадокиянином в лето 7060 девятого», что свидетельствует о широких книжных связях мон-ря (РНБ. Погод. № 1554. Л. 45; опубли.: *Летопись Псково-Печерского мон-ря*. М., 1993. С. 151–156).

За время игуменства К. Печерский мон-рь был отстроен фактически заново и приобрел свой совр. архитектурный облик. В 1538 г. на печерском подворье в Пскове игумен построил ц. в честь иконы Божией Матери «Одигитрия», богдельню и трапезную. Деревянную ц. во имя 40 мучеников Севастийских перенесли за стены мон-ря и на ее месте возвели трапезный храм в честь Благовещения Пресв. Богородицы (1540), к-рый расписали в 1547 г. (в алтаре имеется надпись плохой сохранности: «...Благовещенная в лета 7056... сентября Богородицы... повелением благоверного...

и при игумене Корнилии...»). В 40–50-х гг. XVI в. завершилось строительство Большой звонницы. В 1558–1565 гг. вокруг мон-ря была сооружена мощная стена с башнями общей протяженностью более 700 м, превратившая обитель в настоящую крепость. В период строительства крепостных стен возведена ц. во имя свт. Николая Чудотворца (Никола «вратного»), ставшая не только культовым, но и важным фортификационным сооружением (о завершении строительства крепостной стены сообщается в Повести 80-х гг. XVI в. (РГАДА. Ф. 181. № 470. Л. 339 об.—340; *Малков*. 1982. С. 65–81)). При К. удлиннили улицы в монастырских пещерах, был перестроен и расписан Успенский собор (в 1970 раскрыты фрески алтарной преграды придела во имя святых Антония и Феодосия Киево-Печерских, датируемые 60-ми гг. XVI в. (*Малков Ю. Г.* Новый памятник живописи древнего Пскова // *История СССР*. М., 1971. № 6. С. 220–224; *Ямщиков С. В.* Печерские фрески // *Декоративное искусство*. М., 1971. № 7. С. 32–33)).

Деятельность К. имела широкое гос. значение. В 1558 г., во время Ливонского похода царя Иоанна IV Васильевича Грозного, К. участвовал в переносе из Ругодива в Новгород чудотворных икон, уцелевших при пожаре города (Псковские летописи. 1955. Вып. 2. С. 235–236). Под 1560 г. К. упоминается в летописной статье о взятии г. Вельяна (Феллина): в праздник Успения Пресв. Богородицы К. послал к осаждавшим рус. войскам священника со св. водой и с просфорой, в ту же ночь город загорелся и был взят, вельянский колокол прислали в мон-рь (Там же. С. 239). В 1566 г. К. принимал участие в Земском соборе, его подпись стоит под Приговорной грамотой о незакончении мира с Великим княжеством Литовским и о продолжении войны с Польшей за Ливонию (РГАДА. Ф. 135. Отд. III. Прил. № 28. Л. 1–9). При К., особенно в годы Ливонской войны (1558–1583), активизировалась миссионерская деятельность мон-ря. К. активно содействовал освоению и христианизации завоеванных в ходе Ливонской войны земель. В Повести 80-х гг. говорится, что в крепости Нейгаузен К. крестил чужд и «церкви постави: на Агиреве — Святую и Животворящую Троицу, а на





Татинъ — иже по плоти Христово Рождество, и прозвитеры и клирики устрои» (БЛДР. Т. 13. С. 486). В новые храмы из мон-ря прислали церковную утварь, книги, иконы, некоторые из них были написаны К. В монастырской описи 1586 г. перечислены иконы, принесенные из ц. Рождества Христова в Топине (после окончания Ливонской войны этот населенный пункт отошел Польше): «...святители Василий Великий, Иван Златоуст взят из Топинского погоста Новаго городка Ливонскаго, а писал тот образ в Топино Печерской игумен Корнилей» (Псковский Печерский мон-рь в 1586 г. 1904. С. 6; *Малков*. 1988. С. 198–224). С миссионерской деятельностью К. связывают появление т. н. полуверцев — эстов, обращенных в христианскую веру, но сохранивших в обрядовой жизни черты язычества. Иоанн Грозный неоднократно бывал в обители, делал крупные вклады (Псково-Печерский мон-рь в 1586 г. 1904. С. 261–263; *Аполлос (Беляев)*. 1893. С. 102, 105, 106, 107). В Писцовой книге мон-ря за 1639 г. перечислены царские жалованные грамоты 1547, 1549, 1562, 1563 гг. игум. К. (ГА Псковской обл. Ф. 499. Оп. 1. Д. 112; то же: РНБ. Погод. № 1912; см.: *Кашинов С. М.* Хронологический перечень иммунитетных грамот XV в. // АЕ за 1957 год. 1958. С. 353, 369. № 394, 537; Там же, за 1960 г. 1962. С. 131–132. № 599).

Однако в 1570 г. К. по приказу Иоанна IV был казнен. По мнению Р. Г. Скрынникова, царь не простил К. его дружбы с Курбским (*Скрынников*. 2001. С. 259). Курбский впервые посетил мон-рь в 1557 г. и затем неоднократно бывал в обители, их общение с К. особенно активизировалось после того, как воевода получил в 1563 г. назначение в Юрьев. Известны 3 послания Курбского в Псково-Печерский монастырь, написанные прмч. *Вассиану (Муромцеву)*, единомышленнику К., в 1563–1564 гг. (см.: *Скрынников*. 1962. С. 99–116). В 1-м послании воевода благодарил старца за присланные книги, высказывался по догматическим вопросам; в конце письма он жаловался на собственные беды и напасти. Во 2-м послании содержалась резкая критика деятельности Иоанна Грозного и духовных властей. В 3-м послании Курбский упрекал старцев за то, что стал жертвой их наве-

тов и за отказ предоставить ему денежную ссуду.

Лаконичность и противоречивость источников дают основания для разных интерпретаций мученической кончины святого. В статье 7077 (1570) г. Псковской 1-й летописи (список Оболенского) рассказывается о разгроме Новгорода и приезде Иоанна Грозного в Псков, который царь «восхотѣ разорити»; К. во главе псковского духовенства встречал царя и служил молебен в Троицком соборе (Псковские летописи. 1941. Вып. 1. С. 115–116). Согласно преданиям, из Пскова Грозный отправился в Печерский мон-рь. К. вышел ему навстречу с крестом, разгневанный царь отсек ему голову, тут же раскаялся, поднял тело К. и на руках понес его к Успенскому собору; эта дорога в мон-ре зовется «кровавый путь» (пересказ предания приводится во мн. изданиях: Прп. Корнилий Печерский. 1909. С. 31–32; *Миней (МП)*. Февр. 1981. С. 641; вариант этого предания (К. идет за царем, держа в руках отрубленную голову, и умирает только после раскаяния Грозного) см.: *Соколова В. К.* Русские ист. песни XVI в. // *Слав. фольклор: Мат-лы и исслед. по ист. народной поэзии славян*. М., 1951. С. 18). По сведениям Курбского, К. и Вассиан (Муромцев) были раздавлены «орудием мучительским» (БЛДР. Т. 11. С. 450). Во вкладной книге Печерского монастыря 1558 г. записан только день памяти К. — 20 февр. В Повести 80-х гг. XVI в. сообщается, что К. «от тлѣннаго сего жития земным царем предпосланъ къ небесному царю в вѣчное жилище в год зимы, в лѣто 7078-е, февраля въ 20-й день, лѣтомъ сыи яко 69» (РГАДА. Собр. МГАМИД. № 470. Л. 340 об.; то же в редакциях Повести XVII в.: БЛДР. Т. 13. С. 486, 488). Эта же надпись была и на древней раке К. Вряд ли можно сомневаться в сообщении Повести, созданной печерским иноком Григорием в то время, когда еще были живы современники К. В «Описании о российских святых» XVIII в. отмечено, что: «Святый преподобный Корнилий, игумен Успения Пресвятыя Богородицы Псковския пещеры, усечен бысть от царя Иоанна Васильевича в лето 7078 февраля в 20 день» (РНБ. Q.I.603. Л. 26; Q.I.382. Л. 19 об.— 20; РНБ. Собр. ОЛДП. Q. 862. Л. 107 об. и др.). Т. о., о мон-ре как о месте мучени-

ческой кончины К. сообщается только в преданиях; из письменных источников неясно, казнил ли царь К. лично или игумен был «усечен» по его приказу. Известно, что Грозный раскаивался в смерти игумена: в царском Синодике с имени К. начинается перечень казненных им псковичей (*Скрынников*. 1965. С. 53, 79).

**Литературная деятельность.** К. является автором Повести о Псково-Печерском монастыре, написанной в 1531 г., о чем имеется свидетельство в конце текста: «Написана же



Преподобные Марк, Иона и прмч. Корнилий Псково-Печерские. Икона. Кон. XX в.

(собор во имя арх. Михаила Псково-Печерского мон-ря)

бысть сия повесть в лѣто 7039, при дрѣжавѣ государя великого князя Василиа Ивановича всеа Руси и при архиепископѣ Великого Новаграда и Пскова владыкѣ Макарии»; в некоторых списках (РНБ. Погод. № 1553; РНБ. Соф. № 1521; ГИМ. Син. № 840 и др.) читается продолжение этой записи: «А писал сию повѣсть Корнилей, игумен пещеры Сивонския, еже есть во Псковѣ, того же монастыря Богородицына». При создании своей редакции Повести К. использовал Краткую, в к-рой история мон-ря заканчивалась временем игуменства Дорофея, т. е. сер. 20-х гг. XVI в. (один из списков Повести: РНБ. Соф. № 432, по филиграмм датируется 30-ми гг. XVI в.; *Охотникова*. 1993. С. 259–263). Как и в Краткой редакции, в тексте К. рассказывается об открытии пещер, о возникновении обители, о 1-м ино-







ке Ионе, строительстве «ветхого» мон-ря при Мисаиле; большое внимание уделяется деятельности дьяка М. Мунехина, игум. Дорофея, содержится описание чудес, произошедших в мон-ре. Текст Краткой редакции К. дополняет вступлением, в к-ром сообщает, что приступил к описанию истории обители по благословению игуменов Дорофея и Герасима. К. стремился устранить «нелепые» противоречия в рассказах о начальной истории мон-ря, соотнося их содержание с собственными впечатлениями: «...яже слышахом, иная же и видехом». Так, К. исключил читающийся в Краткой редакции рассказ о 1-м старце печерском Марке, существование к-рого подвергал сомнению. Комментарии К. позволяют представить суровую монастырскую жизнь нач. XVI в., о своем времени писатель замечает, что «нынѣ же Божию милостию и Пречистыа Богородица и великого князя жалованием хлѣбом доволни». История текста в редакции К. не изучена окончательно, не выяснено, какие списки ближе к авторской редакции, почему имя К. как ее «списателя» в одних упоминается, а в других отсутствует (РГБ. Вол. № 639; РГБ. Троиц. № 679; РГБ. МДА. № 175 и др.). Редакции, созданные после К., в 80-х гг. XVI и в XVII в., восходят напрямую к Краткой, ни одно из дополнений К. о жизни монастыря при Дорофее и Герасиме не отразилось в последующих текстах Повести.

С именем К. связывают также создание летописного свода. Известие о том, что К. составил «книгу летописания» («книгу летописания»), восходит к тексту Повести 80-х гг. XVI в. Инок Григорий, начиная рассказ об осаде Пскова польск. кор. Стефаном Баторием, замечает, что за 14 лет до события предсказание о нашествии внес в свою летопись К. Далее следует описание видения стражам, стоящим у Черехского моста, множества вооруженных людей, идущих к Пскову (РГАДА. Ф. 181. № 470. Л. 342 об.—343). Этот рассказ дословно повторяется и в редакциях Повести XVII в. (см.: БЛДР. Т. 13. С. 488). Сходный сюжет о видении читается в статье 7076 г. в Строевском списке Псковской 3-й летописи, но без упоминания о К. (Псковские летописи. 1955. Вып. 2. С. 250). Еще первые издатели псковских летописей предполо-

жили (в т. ч. и на основании этой записи), что Строевский список принадлежал Псково-Печерскому монастырю (ПСРЛ. 1848. Т. 4. С. 318). По мнению А. Н. Насонова, Строевский список и есть та самая «книга летописания», к-рая была составлена если не самим К., то под его руководством. Согласно наблюдениям исследователя, свод 1567 г. (т. н. свод игум. К.) негативно освещает деятельность вел. князя Московского, что проявляется прежде всего в описании событий 1510 г., осуждении вторичной женитьбы Василия III, исключении и сокращении известий о вел. князьях, об их наместниках и дьяках (Насонов. 1946. С. 261–270). По мнению Масленниковой, в своде игум. К. «отразилась оппозиционная по отношению к Москве идеология псковского боярства». Исследовательница отметила



Прмч. Корнилий Псково-Печерский.  
Фрагмент иконы на раке.  
1892 г. (?),  
поновление — кон. XX в.  
(собор в честь  
Успения Пресв. Богородицы  
Псково-Печерского мон-ря)

также близость К. к партии нестяжателей» (Масленникова. 1955. С. 167–177). Взгляды Насонова и Масленниковой разделяли Я. С. Лурье, Скрынников, А. А. Зимин и др.

Убедительные возражения против этих выводов были высказаны в статьях Андреева. По его мнению, вся деятельность печерского игумена противоречит принципам нестяжателей: в XVI в. мон-рь стал крупным землевладельцем. Согласно писцовой книге 80-х гг. XVI в., обители принадлежали 178 дере-

вень, 175 пустошей, монастырские владения формировались из земель, пожалованных Василием III и Иоанном Грозным, а также из вкладов псковичей. Не оспаривая выводов об оппозиционности свода 1567 г., исследователь считает, что К. не являлся его автором или редактором. Во главе пограничного мон-ря в период Ливонской войны не мог стоять человек, оппозиционный по отношению к царю, а масштабная строительная деятельность К. была невозможна без поддержки гос. власти. Повесть о Псково-Печерском монастыре, написанная К., дает возможность реконструировать его отношение к московским властям в 30-х гг. Так, если в Краткой редакции о событиях 1510 г. упоминается как о «взятии псковском» (РНБ. Соф. № 432. Л. 347 об.), то в Повести К. говорится о действиях Василия III «въ своей отчинѣ, во Псковѣ» (Серебрянский. 1908. С. 549). И в Краткой редакции, и в Повести К. содержится высокая оценка деятельности царского дьяка М. Мунехина, между тем как из летописного свода сведения о нем исключены (Охотникова. 1993. С. 262). О том, что в обители чтили память царского дьяка, свидетельствует и Вкладная книга 1558 г., где обозначены 5 дней его памяти (Постников. 2013. С. 30. № 38). Т. о., К. не мог быть автором свода 1567 г. Очевидно, что летопись была составлена оппозиционным по отношению к царской власти представителем псковского духовенства, который в то же время отмечал и заслуги К.

**Почитание.** Тело К. было положено в стене «Богомзданной пещеры». Местное почитание игумена началось вскоре после его кончины, о чем свидетельствует лит. Повесть о видении кузнецу Дорофею. В 1581 г., во время осады Пскова Стефаном Баторием, пскович Дорофей видел, как от Печерского мон-ря к Пскову шествовала Богородица вместе с прп. Антонием Киево-Печерским и К. Богородица призвала святых, погребенных в Троицком соборе, и все вместе они молились за спасение города. Повесть о видении Дорофея была широко распространена как в отдельных списках, так и в составе Повести о Псково-Печерском монастыре 80-х гг. XVI в., в редакциях XVII в., а также в составе Повести о приходе Стефана Батория на град Псков в редакциях XVII в.





(опубл.: *Мальшев В. И.* Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков. М.; Л., 1952. С. 112–113; БЛДР. Т. 13. С. 490–492). В 1690 г. митр. Псковский и Изборский Маркелл перенес мощи К. из пещеры в



Собор Псково-Печерских святых.  
Икона. Кон. XX в.  
(Псково-Печерский мон-рь)

Успенский собор и положил в новой гробнице в стене: об этом событии повествуется в Сказании о перенесении мощей К. (ГИМ. Забел. № 481). Память К. указана в «Описании о российских святых». В рукописях XVIII в. встречается канон святым Антонию и Феодосию Киево-Печерским, в 9-й песни к-рого читаются стихиры святым Ионе и Корнилию Псково-Печерским, а также чудотворной иконе Успения Пресв. Богородицы (РГБ. Ф. Нило-Столобенской пуст. № 69. Л. 1–8; РГАДА. Ф. 188. № 680. Л. 1–10 об.). 17 дек. 1872 г. мощи преподобного переложили в медную раку, а в 1892 г. была изготовлена новая, богато декорированная рака. В общероссийские святцы имя К. включено в нач. XX в. (Верный месяцеслов всех русских святых. М., 1903). В 1930–1931 гг. диак. Петр Орещ составил службу святому (новая редакция написана в 1962), на ее основе создана совр. служба (Миняя (МП). Февр. 1981. С. 631–639). Акафист прмч. Корнилию был опубликован в 1942 г. В 1986 г. в Никольском храме освящен придел во имя прмч. Корнилиа. Канонизация святого подтверждена включением его имени в Собор Псковских святых, установленный в 1987 г., и в Собор преподобных от-

цов Псково-Печерских, учрежденный в 1996 г.

Ист.: *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. Прил. С. 547–552; *Курбский А.* История о вел. кн. Московском. Гл. 9 // РИБ. 1914. Т. 31. С. 309–324; То же // БЛДР. 2001. Т. 11. С. 310–479; Псковский Печерский мон-рь в 1586 г. СПб., 1904; *Алехтин В. Р.* Псково-Печерский Успенский мон-рь и его вкладная книга 1558 г. М., 1914; Псковские летописи / Подгот. А. Насонов. М., 1941. Вып. 1; 1955. Вып. 2; Акафист прмч. Корнилию, Псково-Печерскому чудотворцу / Изд. Псково-Печерского мон-ря. Печоры, 1942; *Скрынников Р. Г.* Курбский и его письма в Псково-Печерский мон-рь // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 99–116; Повесть о Печерском мон-ре // Летопись Псково-Печерского мон-ря, или Ист. сказания о Св.-Успенской Псково-Печерской обители и ее святых / Сост.: Ю. Г. Малков. М., 1993. С. 21–83; Повесть о Псково-Печерском мон-ре / Публ. текста, пер. и коммент.: В. И. Охотникова // БЛДР. 2005. Т. 13: XVI в. С. 476–533.

Лит.: *Никитский А.* Очерки внутренней истории Пскова. СПб., 1873. С. 704–705; *Барсуков*. Источники агиографии. 1882. Стб. 317–318; *Аполлос (Беляев), архим.* Первоклассный Псково-Печерский мон-рь. Остров, 1893; *Петухов Е. В.* О некоторых ист. и лит. фактах, связанных с именем Успенского Псково-Печерского мон-ря XVI и XVII вв. // Тр. X Археол. съезда в Риге. М., 1896. Т. 1. С. 256–263; Прп. Корнилий Печерский. М., 1909; *Синайский В.* Псково-Печерский мон-рь. Рига, 1929; *Насонов А. Н.* О списках псковских летописей. Гл. 1 // Псковские летописи. 1941. Вып. 1. С. XXIX–XXXVII; *он же.* Из истории псковского летописания // Изв. 1946. Т. 18. С. 255–294; *Лурье Я. С.* Вопросы внешней и внутренней политики в посланиях Ивана IV // Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 472–473; *Масленникова Н. Н.* Идеологическая борьба в псковской лит-ре в период образования рус. централизованного государства // ТОДРЛ. 1951. Т. 8. С. 187–217; *она же.* Присоединение Пскова к рус. централизованному государству. Л., 1955; *Скрынников Р. Г.* Курбский и его письма в Псково-Печерский мон-рь // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 99–116; *он же.* Синодик опальных царя Ивана Грозного как ист. источник // Вопросы истории СССР, XVI–XVIII вв. Л., 1965. С. 22–86; *он же.* Начало опричнины. Л., 1966. С. 34, 382–383, 399; *он же.* Опричный террор. Л., 1969. С. 58–61; *он же.* Царство террора. СПб., 1992. С. 35–37; *он же.* Иван Грозный. М., 2001; *Зимин А. А.* Опричина Ивана Грозного. М., 1964. С. 72–74, 302; *Алипов (Воронов), архим.* Прмч. Корнилий, игум. Печерский: К 400-летию кончины // ЖМП. 1970. № 2. С. 69–79; № 3. С. 58–74; *Andreyev N.* The Pskov-Pechery Monastery in the 16th Cent. // Studies in Muscovy: Western Influence and Byzant. Inheritance. L., 1970; *idem.* Kurbsky's Letters to Vas'yan Muromtsev // Ibid.; *idem.* Was the Pskov-Pechery Monastery a Citadel of the Non-Possessors? // Ibid.; *idem.* (Андреев Н.) О характере 3-й Псковской летописи // The Religious World of Russian Culture. Hague, 1975. P. 117–158; *Малков Ю. Г.* Новые мат-лы к истории архит. ансамбля Псково-Печерского мон-ря // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 65–81; *он же.* Художественные памятники Псково-Печерского мон-ря: Мат-лы и исслед. //

Древний Псков: История. Искусство. Археология: Новые исслед. М., 1988. С. 198–224; *он же.* Повесть о Псково-Печерском мон-ре: К истории сложения свода монастырских сказаний // КЦДР. [Вып.]: XI–XVI вв. 1991. С. 163–199; *он же.* Преподобномученики Корнилий и Вассиан // Летопись Псково-Печерского мон-ря. 1993. С. 95–108; *Охотникова В. И.* Корнилий // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 481–482; *она же.* Повесть о Псково-Печерском мон-ре // Там же. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 269–271; *она же.* Повесть о Псково-Печерском мон-ре: Редакции XVI в. // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 258–263; Псково-Печерский патерик: Жизнеописания святых Псково-Печерских. [Печоры], 2008; *Постников А. Б.* Храм святых мучеников Мины, Виктора и Викентия в с. Куева Псковского у. в XVI–XX вв. // Псков. 2013. № 38. С. 14–42.

**В. И. Охотникова**

**Иконография.** Наиболее ранние известные изображения К. относятся к кон. XVI – нач. XVII в. Иконописные подлинники не содержат сведений о внешнем облике преподобного. В псковских письменных источниках XVII–XVIII вв. иконы святого не упоминаются, в опубликованных церковно-археологических описях псковских храмов и монастырей кон. XIX – нач. XX в. сведения о них отсутствуют. Иконография К., очевидно, разрабатывалась в Псково-Печерской обители, ставшей основным центром почитания преподобномученика. В 1602–1603 гг. при входе в пещеры мон-ря на столбе был написан «образ Пречистыя с Превечным Младенцем Господом нашим Иисусом Христом да преподобный первый старец Марк да игумен Корнилий Печерский» (*Малков Ю. Г.* Худож. памятники Псково-Печерского мон-ря: (Мат-лы к исслед.) // Древний Псков: История. Искусство. Археология: Новые исслед.: [Сб. ст.]. М., 1988. С. 200). Однако в переписных книгах мон-ря на протяжении XVI–XVII вв. не указано ни одной иконы К. (переписные книги 1639, 1652, 1663, 1682 гг.; см., напр.: ГА Псковской обл. Ф. 499. Оп. 1. Ед. 113. Л. 1–253; Псковский Печерский мон-рь в 1586 г. // Старина и новизна. СПб., 1904. Кн. 7. С. 255–272). Предполагательно 1-й единоличной иконой святого мог быть нагробный образ, поводом для написания которого послужило перенесение св. мощей К. в 1690 г. из некрополя, природной пещеры монастыря, в ц. Успения Пресв. Богородицы.

Образ К. встречается на неск. иконах XVII–XVIII вв., объединенных темой явления Божией Матери, оказавшей чудотворную помощь защитникам Пскова и Печерского мон-ря в их героической обороне от нашествия войск польского кор. Стефана Батория в 1581 г. Лит. основой для их создания послужили тексты, самые ранние списки к-рых относятся к рубежу XVI и XVII вв.: «Сказание о видении Божией Матери старцу Дорофею», «Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков», «Повесть



о Псково-Печерском монастыре». В них К. упоминается как участник «мистического действия» — явления Богоматери. Он показан на иконах с многофигурной композицией в одном типе изображения: в темно-коричневой мантии, охристой или зеленоватой рясе, куколке округлой формы, с бородой средней величины с проседью; отличия в нюансах — расположении фигуры, жесте рук.

Наиболее ранней является икона Божией Матери Псково-Покровская («Видение старца Дорофея») нач. XVII в. из ц. Покрова Пресв. Богородицы от Пролома (в наст. время в кафедральном Троицком соборе Пскова). На фоне панорамы Пскова («плана» города) и вида Псково-Печерского мон-ря, за стенами к-рого иноки просят Пресв. Богородицу



*Видение старца Дорофея.  
Фрагмент  
Псково-Печерской иконы  
Божией Матери.  
Нач. XVII в.  
(Троицкий собор в Пскове)*

о заступничестве, разворачивается событие явления Богоматери кузнецу Дорофею в присутствии святых, молящихся об избавлении «града Святыя Троицы» от врагов. Среди чудотворцев (блгв. князей псковских Всеволода и Довмонта, равноап. кн. Владимира, блж. Николая Саллоса, свт. Нифонта Нов-



падающих в молитве к Св. Троице пророков, византийских и русских святых, восходит к традиции рубежа XVI и XVII вв. Вероятно, именно эта икона (или ее протограф) упоминается в Переписной книге Псково-Печерского мон-ря 1652 г.: «В церкви Успения Пречистой Богородицы позади левого крылоса вверху образ Приидите Три-составному Бжству поклонимся на золоте без окладу» (ГА Псковской обл. Ф. 499. Оп. 1. Ед. 113. Л. 83). В нижнем регистре среди киевских и псковских по-

*Прмч. Корнилий и прп. Марк  
Псково-Печерские  
в группе иноков.  
Фрагмент иконы  
«Богоматерь, с видом Псково-  
Печерского монастыря».  
2-я пол. XVIII в. (ц. во имя  
свт. Николая Чудотворца  
Псково-Печерского мон-ря)*

движников за прп. Марком, согласно надписи на нимбе, изображен К. с непокрытой

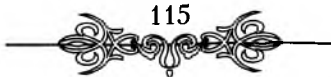
городского и др.) 4 раза изображен К., сопровождающий Богородицу вместе с прп. Антонием Киево-Печерским. К. дважды представлен на иконе «Видение старца Дорофея» (т. н. икона Жиглевича) 3-й четв. XVIII в. (ПИАМ; см.: Псковская икона XIV–XVII вв. из собр. Псковского музея / Авт.-сост.: И. С. Родникова. Псков, 2013. С. 4) ря-

дом с Богоматерью и вместе с прп. Антонием Киево-Печерским (в центре на городской стене и в нижнем регистре, с надписаниями: «п ко(р)нилий п печерский», «игъме(н) Корнилий»). Икона является списком с утраченного более раннего образца из Псково-Печерской обители. Существуют совр. копии Псково-Покровского образа (2003, иконописец Н. А. Денисова, Успенский собор Псково-Печерского мон-ря).

Образ К. включен в композицию иконы «Приидите, людие, Трипостасному Божеству поклонимся» на текст стихир праздника Пятидесятницы (Успенский собор Псково-Печерского монастыря). Этот памятник со значительными утратами, под записью, можно датировать лишь предположительно. Иконография, совместившая изображения праздников, предстоящих и при-

ком в руке и молящиеся Ей иноки (сюжет восходит к детали композиции образа Богоматери Псково-Покровская, в основе — иконографический тип Боголюбской или Молебной иконы Божией Матери). Полуфигуры преподобномученика и печерского подвижника прп. Марка возвышаются над группой иноков, простирающих руки к Богородице. К. — в монашеском облачении, в округлом куколке, с широкой русой бородой средней длины; правее надпись: «п Корнилий игъменъ печерский». О более ранних памятниках такого рода свидетельствует запись в Переписной книге монастыря 1639 г. («образ Пречистые Богородицы со обителью Печерскою обложен серебром басмы...» — Малков Ю. Г. Новые мат-лы к истории архит. ансамбля Псково-Печерского мон-ря // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 79. Примеч. 7). К подобному изводу относится рисунок сер. XVII в., выполненный чернилами и темперой, из собрания С. В. Чехонина (ГРМ; см.: Соловьёва И. Д. Неизв. произведение с изображением Псково-Печерского мон-ря // Псков. 2000. № 13. С. 33–40), где К. определяется приблизительно среди иноков, следующих за преподобными Антонием и Феодосием Киево-Печерскими, рядом с преподобными Марком и Ионой Псково-Печерскими (все в мантиях и с куколками на плечах, без нимбов). Икона 2-й пол. XVII в. с аналогичной композицией хранится в МГОМЗ (Полякова О. А. Архитектура России в ее иконе: Города, монастыри и церкви в иконописи XVI–XIX вв. из собр. музея-заповедника «Коломенское». М., 2006. С. 146–149, 247. Кат. 29).

В традиции иконографическом типе К. включен в группу святых, предстоящих образу Св. Троицы (новозаветной) в верхней части композиции иконы «Сретение Богородицы» 1784 г. из часовни Владычного Креста в Пскове (ПИАМ; выполнена на сюжет осады города Стефаном Баторием с батальными сценами и чудом явления Богоматери). Живопись имеет значительные утраты, что не позволяет идентифицировать всех святых. Из-за утрат и переделок мн. надписей образ К. не определяется среди единообразных ликом преподобных и на иконе «Богоматерь, с собором Новгородских и Псковских святых» кон. XVIII в. (Успенский собор Псково-Печерского мон-ря). Согласно надписи на поновленном в кон. XX в. золотом фоне, К. в деисусном молении (в рост, в золотисто-охристой рясе, коричневой мантии и черном куколке) изображен в одном из клейм (предположительно кон. XVII — нач. XVIII в.) на правой створке киота, предназначенного для скульптуры свт. Николая Чудотворца (Можайского) из надвратной







Никольской ц. мон-ря. Необычным изображением К., связанным с почитанием старообрядцами рус. святых, является его образ на иконе «Собор русских чудотворцев» нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) — без куколя, с кудрявыми волосами (по-видимому, повторяет изображение прп. Корнилия Комельского на этой же иконе); на нимбе надпись: «Прп(д) Корнилий Пско(в)».

К кон. XIX в. сложился определенный иконографический тип К., представлен-



Прмч. Корнилий Псково-Печерский.  
Фрагмент росписи  
ц. Сретения Господня  
Псково-Печерского мон-ря.  
После 1870 г.

ный в произведениях академического письма: седовласый старец с правильными чертами аскетичного лица и густой, немного раздвоенной бородой. Таким К. запечатлен на выносной ростовой иконе на холсте из ризницы при ц. Благовещения Пресв. Богородицы Псково-Печерского мон-ря (в схиме, куколе, со свитком в правой руке и четками в левой; надпись: «Св. Корнилий игъм. Печерск.»). Подобное изображение сохранилось и на фрагменте стены с живописью, выполненной не ранее 1870 г. в интерьере ц. Сретения Господня (погрудное изображение широкоплечего старца в схиме). На чеканной крышке раки в Успенском соборе К. изображен со скрещенными на груди руками, в к-рые вложен крест (на иконе глаза святого закрыты). Образ, очевидно, был создан в 1892 г., когда св. мощи преподобного переложили в новую медную посеребренную раку, изготовленную, судя по надписи, по благословению еп. Ермогена (Добронравина) «в благоговейную память чудесного события 17 октября 1888 года» (впосл. живопись на раке поновлялась).

На иконе Псково-Печерских чудотворцев кон. XIX в. (на металле, с поновлениями 2-й пол. XX в.) в пещерной галерее обители К. представлен на фоне мон-ря в молении образу благо-



Прмч. Корнилий Псково-Печерский.  
Фрагмент иконы  
«Псково-Печерские святые».  
Кон. XIX в. (собор в честь  
Успения Пресв. Богородицы  
Псково-Печерского мон-ря)

словляющего Спасителя. К.— 1-й от центра в правой группе святых, рядом с ним прмч. Вассиан, прп. Дорофей, напротив — преподобные Иона, Васса и Марк. К. написан в рост, вполоборота влево, в схимнических одеждах тем-



Прмч. Корнилий Псково-Печерский.  
Диаконская дверь.  
60-е гг. XX в.  
(ц. во имя свт. Николая Чудотворца  
Псково-Печерского мон-ря)

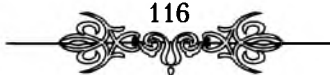
ного цвета, в островерхом надвинутом низко на лоб куколе. У святого седая окладистая борода средней длины, взгляд устремлен вверх, правая рука поднята в молении, в левой — игуменский посох,

на запястье — светлые четки. В Успенском соборе на большой иконе 3 Псково-Печерских святых кон. XIX в. (на металле, с новым золотым фоном и поновлениями) помимо К. изображены преподобные Марк и Иона. К. показан в рост крайним справа в схиме и зеленой епитрахили (как и в стенописи Сретенской ц.), правая рука с четками лежит на груди, в левой — посох. У святого впалые щеки, борода округлая седая средней длины. Подобный образ в живописной светотеневой манере встречается в изображении группы подвижников XVI в. в стенописи галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (работа иеродиаконов Паисия и Анатолия кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновлена в 70-х гг. XX в. и ок. 2010), в росписи придела блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя в Москве (70-е гг. XIX в., худож. Я. С. Башилов; см.: *Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя* / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996<sup>н</sup>. С. 81).

Своеобразное графическое изображение К. опубликовано в 1885 г. (*Филарет (Гумилевский)*). Жития. Т. 1: Янв.—февр. 2000. С. 393; преподобный представлен в рост, в мантии, с покрытой головой и с омофором на плечах, борода небольшая; в правой руке держит крест, в левой — развернутый свиток (атрибуты, указывающие на просветительскую миссию К. и его мученическую кончину). Иллюстрации книги восходят к святым, выполненным худож. Ф. Г. Солнцевым в 30–50-х гг. XIX в. Данный извод иконографии К., видимо, не получил распространения. Его влияние просматривается в образе К. на юж. диаконской двери 60-х гг. XX в. из иконостаса надвратной Никольской ц., где преподобный показан в рост вполоборота влево в мантии и без куколя, в правой руке держит крест, левая развернута ладонью, на запястье — четки. У К. волосы с проседью, борода продолговатая, раздвоенная на конце.

Во 2-й пол. XX — нач. XXI в. утвердилось иконографическое изображение К. в традиционной иконописной стилистике с использованием образцов XIX в. Сложился и получил распространение тип изображения святого в охристо-золотистой рясе и коричневой мантии, синей схиме с островерхим куколем. Как правило, он благословляет правой рукой, а левой опирается на игуменский посох. Лик пишется худошавым, величина и форма бороды с проседью варьируются. Существуют ростовые и поясные образы, изображения К. с Псково-Печерскими, Псковскими и избранными чудотворцами.

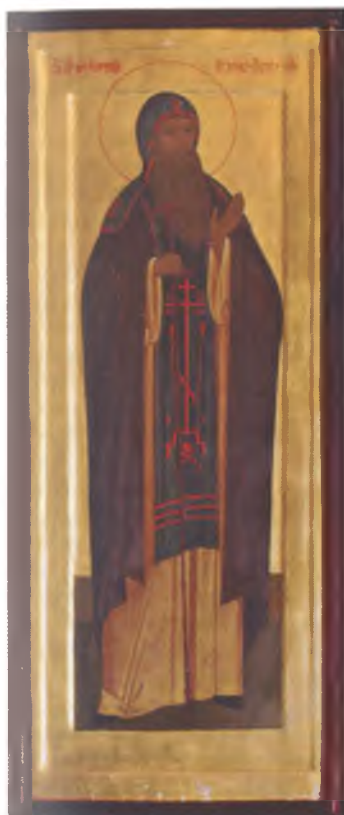
В 60–70-х гг. XX в. в монастырской иконописной мастерской под рук. и при участии наместника мон-ря архим. Али-







пия (Воронова), а затем его учениками были созданы многочисленные иконы с образом К. Возможно, иконография преподобного и творческие варианты композиций возникли под влиянием произведений мон. *Иулиании (Соколовой)*, которая разрабатывала тему рус. святых в годы пребывания о. Алипия в ТСЛ. В группе Псковских чудотворцев К. изображен на ее иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г., нач. и кон. 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ; см.: *Алдошина Н. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239*). Сохранились карандашные эскизы мон. *Иулиании* кон. 20-х – нач. 30-х гг. XX в. к этой работе, включающие и образ К. с непокрытой



*Прмч. Корнилий Псково-Печерский. Створка складня. Икона «Божия Матерь «Умиление» Псково-Печерская, с преподобными». 60–80-е гг. XX в. (собор в честь Успения Пресв. Богородицы Псково-Печерского мон-ря)*

головой (Иконописец мон. *Иулиания. М., 2012. С. 93*). Извод часто повторяется совр. иконописцами, в т. ч. псковскими (образ из собора арх. Михаила Псково-Печерского мон-ря, написанный по благословию архим. Тихона (Секретарёва)).

Единоличная аналойная икона К. 60–80-х гг. XX в. находится в монастырском соборе арх. Михаила. В сложных по содержанию многофигурных композициях этого времени образ К. узнаваем бла-

годаря сложившемуся иконографическому типу: святой в схиме держит посох в руке. Т. о. К. изображен в рост вполоборота вправо на левой створке большого складня с образом Псково-Печерской Божией Матери «Умиление» в среднике (на правой створке — прп. Сергей Радонежский), находящегося на юж. стене Успенского собора (возможно, работа архим. Алипия). Среди Псково-Печерских подвижников К. написан на монастырских иконах, где в нижнем регистре использована иконография образа кон. XIX в. из пещерной галереи. Преподобные предстоят иконе Успения Пресв. Богородицы на фоне пейзажа с Успенской ц. и крепостными башнями мон-ря в их совр. виде. К., 1-й от центра в правой части, изображен вполоборота влево, правой рукой благословляет, в левой — четки и игуменский посох. У святого окладистая, слегка суженная книзу седая борода до середины груди. На подобной иконе из Успенского храма, названной «Собор святых Псково-Печерского монастыря», К. изображен на том же месте. Как и др. подвижники, он обращен к образу Покрова Пресв. Богородицы во славе, окруженной ангельскими силами и небесными покровителями престолов обители; композицию венчает образ Св. Троицы (ветхозаветной).

К. представлен среди избранных святых на иконах Божией Матери «Игуме-



*Преподобные Псково-Печерские. Фрагмент иконы Божией Матери «Игумения». 60–70-е гг. XX в. (Псково-Печерский мон-рь)*

ния» и «Знамение» («что в Печерах») 60–70-х гг. XX в. письма учеников архим. Алипия. Иконы находятся под сводами при входе в обитель на стене, прилегающей к ц. свт. Николая Чудотворца. На 1-й иконе (в надписи — «Образ



*Прмч. Корнилий Псково-Печерский, с житием.*

*Икона. 70–80-е гг. XX в. (собор в честь Успения Пресв. Богородицы Псково-Печерского мон-ря)*

Пресвятыя Богородицы Всечестнейшая наша Мати Игумения») К. показан в 3-м ряду справа среди рус. иноков и инокинь, изображенных в неск. регистров по сторонам от Богоматери. На др. иконе усложненной композиции (Пресв. Богородица в славе с символами евангелистов, в верхней части — Господь Саваоф и Всевидящее Око Божие) К. — внизу среди коленопреклоненных святых на фоне обители (1-й в группе справа); ниже написан тропарь преподобномученику.

В 70–80-х гг. XX в. создана житийная иконография преподобного. Икона К. с 16 клеймами жития выполнена в монастырской иконописной мастерской (Успенский собор Псково-Печерского монастыря). В среднике святой написан в рост с разведенными в стороны руками, правой рукой благословляет, левой держит игуменский жезл. Клейма расположены в традиц. порядке: рождение; крещение; обучение в Мирожском мон-ре; приход юного К. с родителями к пещерам Псково-Печерского мон-ря; постриг К.; поставление К. в сан игумена; явление Божией Матери в сопровождении К. и прп. Антония Киево-Печерского старцу Дорофею; закладка и сооружение в мон-ре надвратного храма во имя свт. Николая Чудотворца; чудо К. об избавлении утопленника от смрада; закладка и постройка К. каменных стен вокруг мон-ря; исцеление болящих во время мора; духовное просвещение народов Сетумаа; написание иконы «Успение Пресв. Богородицы, с житием» иконописцем *Алексеем Малым*; труды К. в иконописной мастерской мон-ря; встреча К. и царя Иоанна Грозного в мон-ре в 1570 г.; погребение К. в монастырских пещерах.





Ставшее образцом для иконописцев ростовое изображение святого было выполнено в 1986 г. насельником обители архим. *Зиноном (Теодором)* для иконостаса ц. во имя К. в надвратной башне Псково-Печерского мон-ря. Преподобный представлен прямолично, правая рука в благословляющем жесте отведена в сторону, в левой — игуменский посох. К. облачен в коричневую мантию, собранную в узел на груди, охристо-зеленоватую рясу и синюю схиму, голова покрыта островерхим куколем; лик с тонкими чертами, борода средней величины, более узкая на конце. Известен поясной вариант извода (К. с бла-



*Прмч. Корнилий Псково-Печерский.*  
*Икона. 1986 г.*  
*Иконописец архим. Зином (Теодор)*  
*(ц. во имя прмч. Корнилия*  
*Псково-Печерского*  
*Псково-Печерского мон-ря)*

гословляющей десницей возле груди) работы того же автора (ок. 1981). На круглой иконе из иконостаса ц. Псково-Печерских преподобных на Святой горке (1989–1991, мастерская архим. Зинона) К. показан фронтально по пояс на красном фоне. В облике преподобного сохранены индивидуальные черты: аскетичный лик с впалыми щеками обрамлен седой продолговатой заостренной бородой средней длины, напряженный взор устремлен в сторону. По сторонам от образа Св. Троицы Ветхозаветной за ракой К. написаны в рост склоненными К. и прп. Антоний Киево-Печерский. Иконография К. традиционная (коричневая мантия, округлый куколь, золотистая ряса, посох в левой руке, борода продолговатая средней длины). Возле раки К. на подставке под

лампаду сделана роспись: святой на золотом фоне в рост, в лиловой мантии.

В этих же традициях исполнены поясные и ростовые образы К. кон. XX — нач. XXI в., ориентированные на древнерус. и греч. стилистику, напр. письма



А. М. Кетросана (находится при входе в Псково-Печерский мон-рь). В иконографию К. привносятся новые детали, напр., на иконе (2010, иконописец Денисова) из Сретенской ц. Псково-Печерского мон-ря, написанной по благословию архим. Тихона (Секретарёва), монументальная фигура преподобного отличается индивидуально трактованным ликом, в левой руке — развернутый свиток с надписью: «*вратне моа, бга вой. тесь и заповѣди его творите*». На иконе из придела равноап. кнг. Ольги псковского Троицкого собора К. изображен в рост вместе с прп. Вассианом Псково-Печерским, в левой руке — модель Успенского храма мон-ря. Вместе с преподобными Марком и Ионой К. (обеими руками



*Прмч. Корнилий Псково-Печерский.*  
*Барельеф. 70-е гг. XX в.*  
*Мастер В. П. Смирнов*

держит посох) написан справа на золотофонной иконе из собора арх. Михаила Псково-Печерской обители.

В местном ряду иконостаса псковской ц. Покрова Пресв. Богородицы от Тор-

га находится икона «Псковские чудотворцы» кон. XX в., где К. представлен фронтально в правой части (между блгв. кн. Всеволодом и блж. Николаем Саллосом) на фоне Троицкого собора Пскова. К подобному изводу относится

ряд различных по композиции икон, созданных в кон. XX — нач. XXI в. в мастерской Псково-Печерской обители. К. обязательно изображается в изводе

*Прмч. Корнилий*  
*Псково-Печерский.*  
*1990 г.*

*Худож. С. Б. Симакон*  
*(УИХМ)*

«Собор Псково-Печерских чудотворцев», как правило, в центре, на фоне монастырских построек и пейзажа. Примерами являются иконы из храмов обители — собора арх. Михаила, ц. Сре-

тения Господня (за ракой со св. мощами прп. Симеона Псково-Печерского), а также из братской трапезной, дома паломника и др.

На иконе «Собор Псковских святых» кон. XX в. (Троицкий собор в Пскове) К. показан в левой группе (1-м от центра во 2-м ряду, вместе с др. Псково-Печерскими чудотворцами), его образ опознается по посоху в руках. В верхней части композиции — Троицкий собор и псковские чудотворные иконы, в центре — образ «Успение Пресв. Богородицы, с клеймами жития», святыня Псково-Печерской обители. Образ К. присутствует и на иконах того же сюжета с др. расположением святых (1982, Троицкий собор в Пскове).

Образ К. включен в композицию «Собор святых земли Эстонской» (2002, иконописец Е. Савкина, кафедральный собор во имя блгв. кн. Александра Невского в Таллине), написанную по благословию патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Фигуры К. и преподобных Ионы и Вассы Псково-Печерских располагаются в левом верхнем ярусе сложной многосоставной композиции на фоне Успенского собора Пюхтицкого мон-ря. К. представлен справа прямолично в рост, в традиционной иконографии. Его образ присутствует и на др. иконе того же сюжета, выполненной Н. В. Масюковой в иконописной мастерской МДА (2005, ц. Нарвской иконы Божией Матери в Нарве, Эстония). К. возглавляет группу святых в левой части иконы (за ним следуют псковские преподобные Серапион Елеазаровский и Онуфрий Мальский).

В совр. изобразительном искусстве образ святого разрабатывается в реалистической живописи, металлоплас-







тике, скульптуре. В Псково-Печерской обители хранится картина 60–70-х гг. XX в. с изображением К. в виде старца-схимника, к-рый сидит в задумчивости на валуне, преклонив голову и опираясь руками на посох. На 2-м плане возвышается новопостроенный храм свт. Николая «вратного», вдали сцены с фигурами трудящихся иноков. Одна из картин выполнена в 1990 г. худож. С. Б. Симаковым (впосл. игум. Рафаил; галерея совр. правосл. искусства в Угличе, УИХМ). Кроме моления иноков перед Пресв. Богородицей в стенах обители в композиции изображен К. с усекновенной головой в руке (как на нек-рых иконах св. Иоанн Предтеча).

На территории мон-ря недалеко от входа, в нише на стене, помещен чеканный рельеф 70-х гг. XX в. с ростовым изображением К. (архитектор-реставратор В. П. Смирнов). По сторонам от центральной фигуры в углублениях — чеканные пластины-клейма с композициями из Жития преподобномученика: вверху слева — «Строительство монастыря», справа — «Убиение прмч. Корнилия царем Иоанном Грозным»; внизу слева — «Оборона монастыря от войск Стефана Батория», справа — «Погребение прмч. Корнилия».

Образ К. помещен на постаменте памятника равноап. кнг. Ольге в Пскове (2003, скульптор В. М. Клыков) среди образов др. псковских святых и российских новомучеников. Барельеф с ростовым изображением трактован в реалистической манере. К. в традиц. облачении, борода средней длины, острая на конце, правая рука в жесте благословения возле груди, в левой — четки. Памятник К. в Печорах (2012, скульптор И. В. Голубев) представляет святого в схиме с крестом в правой руке и посохом в левой, облик восходит к изображениям кон. XIX в.

На рисунке для Миней МП работы прот. Вячеслава Савиных и Н. Д. Шелягиной К. представлен в рост с разведенными в стороны руками, в левой — развернутый свиток с традиц. наставлением преподобных: «Не скорбите оубо братия...» (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 176). Этот образ К. (без посоха) опубликован в книге мон. Таисии (Карцевой) «Русские святые» (СПб., 2000. С. 170).

*И. С. Родникова*

**КОРНИЛИЙ**, прмч. Валаамский — см. в ст. *Тит, Тихон* и 32 инока и послушника, преподобномученики Валаамские.

**КОРНИЛИЙ** [греч. Κορνύλιος; лат. Cornelius], еп. Антиохийский (128/9–142/3). *Евсевий* Памфил

в «Церковной истории» (нач. IV в.) кратко сообщает, что К. был 4-м епископом Антиохии, преемником Ирона и предшественником Ероса (*Euseb. Hist. eccl. IV 20*). Хронист *Георгий Синкелл* (кон. VIII в.) писал, что К. занимал кафедру 13 лет, и эти данные полностью совпадают со сведениями в хронике Евсевия, арм. и лат. переводы к-рой одинаково датируют епископство К.— с 12-го года правления рим. имп. Адриана (2144-й г. Авраама, 4-й год 226-й Олимпиады) по 5-й год правления имп. Антонина Пия (2-й год 230-й Олимпиады, 2158-й г. Авраама). Патриарх *Никифор I* К-польский (нач. IX в.) называет К. 5-м, а не 4-м епископом Антиохии, т. к. 1-м епископом был св. ап. Петр. Ист.: *Euseb. Hist. eccl. IV 20; VI 25, 29; idem. Chron. T. 2. P. 166–169; Niceph. Const. Chron. P. 129; Georg. Sync. Chron.*

Лит.: Tractatus historico-chronologicus de Patriarchis Antiochenes // ActaSS. Iul. T. 4. P. 10–11.

*Д. В. Зайцев*

**КОРНИЛИЙ** († 17.03.1625, Вологда), архиеп. Вологодский и Великопермский (1620–1625). Происхождение и ранние этапы жизни К. неизвестны. В 1613–1620 гг. был архимандритом *Свияжского в честь Успения Пресв. Богородицы мужского мон-ря*. На его имя была выдана царская жалованная грамота от 21 дек. 1616 г. (основанием для ее выдачи послужила челобитная братии мон-ря о том, что в 1609/10–1610/11 гг., во время осады Свияжска «воровскими людьми», царские служилые люди раздавали монастырский хлеб и соль, а монастырские вотчины грабили воры; итогом стало разорение монастырских деревень, обнищание крестьян и обители). Царь *Михаил Феодорович* пожаловал мон-рю права «держати судно», на к-ром раз в год разрешалось ходить в Астрахань и привозить всякие продукты беспошлинно, чтобы торговать ими в Казани, Н. Новгороде и Свияжске. Беспшлинной становилась для мон-ря покупка хлеба и др. товаров (ААЭ. Т. 3. № 86. С. 119–120). 10 июля 1617 г. К. в ответ на челобитную получил царский указ о строительстве острожка в Казанском у. в сельце Мамадыш на р. Вятке для защиты монастырских владений от ногайцев (Там же. № 90. С. 124).

6 февр. 1620 г. состоялась хиротония К. во архиепископа Вологодско-

го и Великопермского, к-рую возглавил патриарх *Филарет (Романов)*. Ранее, 22 июля 1619 г., из Вологды в Новгород был переведен архиеп. *Макарий*, его предшественник архиеп. *Нектарий* в это время находился в новгородском Кирилловом мон-ре, будучи отлученным от служения по суду. В мае 1621 г. Новгородский митр. Макарий получил указную грамоту патриарха Филарета о «разрешении» Нектария из Кириллова мон-ря и о переводе его на Троицкое Богоявленское подворье в Московском Кремле (ЧОИДР. 1866. Кн. 3. Отд. 5. Смесь. С. 8–10; см.: *Макарий*. История РЦ. 1996. Кн. 6. С. 295). Т. о., К. оказался во главе Вологодской епархии при живом Предшественнике (оправданный Нектарий вторично возглавил епархию после смерти К. в 1625).

16 окт. 1620 г. К. присутствовал на церковном Соборе в Москве против Крутицкого митр. *Ионы (Макарий)*. 1996. Кн. 6. С. 286; РГБ ОР. Ф. 304. I. № 741). В кон. 1620 — нач. 1621 г. на соборных заседаниях обсуждались и решались важные вероисповедные и дисциплинарные вопросы — о перекрещивании униатов, о книжной справе и др. Вероятно, К. также участвовал в этих Соборах, оставаясь в Москве до весны 1621 г. На основе решений этих Соборов 28 авг. 1621 г. К. получил царскую указную грамоту о высылке в Москву келейной «рухляди» бывш. архиеп. Нектария (*Черкасова*. 2012. С. 347; ГАВО. Ф. 1260. Оп. 1. № 61).

Задачей К. как епархиального архиерея являлись оценка и «восстановление» имущества кафедры после неурядиц Смутного времени. Есть сведения об описании по его приказу владычным сыном боярским Антипой Раковским в 1621 г. вотчинного архива Спасо-Рабангского монастыря (*Черкасова*. 2012. С. 49). 20 июля 1620 г. К. получил от царя и патриарха жалованную грамоту на Никольскую Мокрую пуст. на р. Сухоне и дер. Поддубное с пустошами. Этому решению предшествовала челобитная К., в к-рой он указывал, что этот мон-рь со всеми землями и владениями из-за его «оскудения» был пожалован Вологодской епархии еще при архиеп. Макарии (1617–1619). В челобитной К. и в расспросных речах по делу говорится, что монастырь «стоит пуст, разорен от польских и от





литовских людей и от русских воров, а церкви стоят без пения, братья и служебников нет», деревни стали пустошами, к-рыми никто не владеет, а запустели те земли «лет с пять и больши» (АИ. Т. 3. № 84. С. 82–84). Жалованная грамота передавала во владение кафедры пустынь со всем церковным строением, 2 пустоши, бывшие ранее деревнями (Поддубное и Чернецкое), пустошь Каменная Веретья, а также уголья, сенные покосы, лес и рыбные ловли.

О тяжелом наследии Смутного времени для епархии, когда оказались разорены до основания мн. монастыри и храмы, свидетельствует и грамота царя и патриарха вологодского воеводе В. М. Бутурлину от 19 дек. 1620 г. Ключевой проблемой для К. в этот период стало то, что «в... монастырских вотчинах и в боярских поместьях у попов и у мирских людей чинятца безчиния многие, а ему де богомольцу нашему под суд и к сыску не даютца». Грамота предписывает царским воеводам, дьякам и всяким приказным людям «в духовные дела не вступатись и духовных дел не судити... а ведать их во всех духовных делах и от безчинства унимать богомольцу нашему вологодскому архиепископу» (Макарий. История РЦ. Кн. 6. С. 369–370). Грамота обязывает К. наладить управление в епархии так, чтобы дань церковная платилась, церкви ремонтировались, а прихожане прибывали.

Восстановление порядка в епархии продолжалось и в последующие годы: 29 сент. 1622 г. К. получил общую жалованную тарханно-несудимую 3-срочную и проезжую («уставную») грамоту от царя и патриарха (Черкасова. 2012. С. 347. № 75); 29 сент. 1623 г. была выдана царская жалованная грамота крестьянам архиерейских вотчин, сведения о которой сохранились только по упоминаниям (Там же. С. 348. № 76).

Незадолго перед смертью, 15 марта 1625 г., К. составил духовную грамоту, ее текст и местонахождение неизвестны. Упоминание о ней относится к 1865 г., когда Н. И. Суворов, публикуя работу 1811 г. митр. Евгения (Болховитинова) о вологодских иерархах, отметил, что она «находится при делах казначейских» (Суворов. 1865. С. 796; Черкасова. 2012. С. 99). Погребен в вологодском Софийском соборе.

Арх.: ВГИАХМЗ. Ф. 13. Оп. 1. № 39 [опись Рабангского мон-ря]; ГАВО. Ф. 1260. Оп. 1. № 61, 62; РГБ ОР. Ф. 304.1. № 741. Ист.: ЛЗАК. Вып. 3. Отд. 2. С. 8–12; РИБ. Т. 35. № 304. Стб. 529–531 [Благословенная грамота архиеп. К. иером. Давиду на совершение богослужения в ц. Спаса-Прилуцкого мон-ря, 16 нояб. 1621 г.]; Там же. № 339. Стб. 641–642 [Ставленная грамота архиеп. К. дьяку Максиму Никифорову сыну Дьякову на иерейство к ц. арх. Михаила в Вологодском у., 8 июля 1624 г.]. Лит.: Суворов Н. И. Ист. сведения об иерархах древнепермской и Вологодской епархий // Вологодские Ев. 1865. № 20. Приб. С. 796–797; Строев. Списки иерархов. 1877. Стб. 291, 731; РБС. 1903. Т. 9. С. 258; ПБЭ. 1906. Т. 7. С. 707; Макарий. История РЦ. 1996. Кн. 6. С. 286, 295, 369–370; Черкасова М. С. Архивы вологодских мон-рей и церквей XV–XVII вв.: Исслед. и опыт реконструкции. Вологда, 2012. С. 49, 98–99, 193, 347–350, 422, 468.

И. А. Устинова

**КОРНИЛИЙ**, архиеп. Ростовский, Ярославский и Белозерский (19 янв. 1567 — кон. 1573?). В 60-х гг. XVI в. К. был игуменом Колоцкого в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря (в Можайской десятине Митрополичьей обл.), затем митрополичьим казначеем. В этом качестве он участвовал 2 июля 1566 г. в Земском соборе, посвященном вопросу о продолжении войны с Польско-Литовским гос-вом (СГГД. Т. 1. № 192. С. 546; указан сразу после колоцкого игум. Германа, очевидно, своего преемника в мон-ре). 19 янв. 1567 г. рукоположен в Москве во архиепископа Ростовского и Ярославского; хиротонию возглавил митр. св. Филипп II (Колычев), на ней присутствовали царь Иоанн IV Васильевич и его сыновья царевичи Иоанн Иоаннович и Феодор Иоаннович. В 1571 г. К. поставил подпись под поручной записью кн. И. Ф. Мстиславского, данной царю Иоанну IV (Там же. № 196. С. 562). 16 февр. 1571 г. К. в подмосковном с. Дорогомилове, принадлежавшем с XIV в. Ростовским владыкам, выдал настоятельную грамоту игумену Усть-Шехонского во имя Св. Троицы мон-ря Марку, при этом сообщается, что прежнего игум. Корнилия он по пожалованию царя Иоанна Васильевича поставил ранее архимандритом ярославского в честь Преображения Господня муж. мон-ря (АЮ. № 382. С. 402–403). 29 апр. 1572 г. присутствовал на церковном Соборе по поводу 4-го брака Иоанна Грозного (см. в ст. Дария (Колтовская)). Собор, прошедший во время вдовства митрополичьей кафедры, не запретил царю вступить в очеред-

ной брак, считавшийся по церковным канонам беззаконием, но наложил на него епитимию. Вполне вероятно, что 9 окт. того же года К. был на заседании Освященного Собора во главе с митр. Антонием и Боярской думы, на к-ром было принято постановление об ограничении права распоряжаться вотчинами, в т. ч. монастырскими, и о запрете земельных вкладов в «большие монастыри» (Законодательные акты Русского гос-ва 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в.: Тексты. Л., 1986. С. 56. № 37).

Вероятно в сент. 1573 г., в архиепископство К. царь Иоанн IV отправил послание братии входившего в Ростовскую епархию Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мужского мон-ря с критикой порядков в обители (Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 158–183). В 1574 г. Ростовскую кафедру занимал уже архиеп. Иона. Ист.: ПСРЛ. Т. 13. С. 406; Т. 29. С. 353; РИБ. Т. 3. Стб. 287–288; ААЭ. Т. 1. № 284. С. 329–332 [сборное определение о 4-м браке царя Иоанна IV].

Лит.: Строев. Списки иерархов. Стб. 332, 600; Титов А. А. Летописец о Ростовских архиепископах. СПб., 1890. С. VII; он же. Ростовская иерархия: Мат-лы для истории Рус. Церкви. М., 1890. С. 59–60; Успенский Колоцкий мон-рь: Ист. описание. Колоцкое, 2013. С. 41.

М. В. П.

**КОРНИЛИЙ** († 17.08.1656, Казань), митр. Казанский и Свияжский (1650–1656). Происхождение, мирское имя К., дата и место его пострижения неизвестны. В 1647 г. К. стал игуменом Макариева Желтоводского во имя Св. Троицы мон-ря (не исключено, что он был постриженником этой обители). В 1649 г. поставлен игуменом московского в честь Богоявления муж. мон-ря за Торгом в Китай-городе. Избрание К. на Казанскую кафедру (в то время 3-ю по значимости после Патриаршей и Новгородской) состоялось на рубеже 1649 и 1650 гг. По указу царя Алексея Михайловича для решения этого вопроса был созван Освященный Собор во главе с патриархом Иосифом. В ходе заседания были определены 3 кандидатуры на вакантную должность: архимандриты Чудова в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-ря Фералонт, Андроникова в честь Нерукотворного образа Спасителя муж. мон-ря архим. Селивестр и К. Решение Собора было доложено государю, по указу к-рого 10 янв. 1650 г. был избран К. (Два доклада царю Алексею

Михайловичу... // ЧОИДР. 1905. № 3. Смесь. С. 25). 13 янв. К. был хиротонисан во митрополита Казанского и Свияжского.

5 апр. 1652 г. по царскому указу К. возглавил встречу мощей св. патриарха Иова у с. Тушина. В церемонии также участвовали архиеп. Рязанский и Муромский *Мисаил*, игумены и духовенство, члены Боярской думы (Дворцовые разряды. 1852. Т. 3. Стб. 304; ААЭ. Т. 4. С. 77).

15 апр. в Москве скончался патриарх Иосиф. За день до кончины первосвященитель благословил, а царь пожаловал К. «по прежнему в саку (саккосо.— *И. У.*) служить, а воздели на него сак в светлое воскресенье»; кроме того, патриарх велел К. возглавлять службу в Великий четверг (ААЭ. 1836. Т. 4. С. 86). Последующие неск. дней организацией похорон вместе с К., старшим по чину архиереем, занимался царь Алексей Михайлович, оставивший подробное изложение (статейный список) обстоятельств смерти и погребения патриарха.

Узнав о близящейся кончине первосвященителя, К. велел его духовному отцу исповедаться за Иосифа, затем вместе с митрополитом Рязанским причастил патриарха «без риз, в мантиях без клубуков». В день погребения он совершал заупокойную службу и читал разрешительную грамоту над телом патриарха Иосифа (ААЭ. Т. 4. С. 77, 78, 80–82).

Царь и К. занимались разбором дел и имущества патриаршей канцелярии, раздали милостыню, организовали поминовение усопшего первосвященителя. К., в частности, раздавал милостыню «посельским старцам», патриаршим детям боярским (1200 р.) (ААЭ. 1836. Т. 4. С. 84), по 10 р. было выдано съехавшимся из дальних деревень патриаршим людям. К. обратился к ним с речью о необходимости поминовения патриарха Иосифа.

В последующие неск. месяцев, вплоть до июля 1652 г., когда в Москву прибыл буд. патриарх *Никон*, К. фактически выполнял функции местоблюстителя Патриаршего престола. Вероятно, он участвовал и в обсуждении кандидатуры буд. патриарха. По мнению А. В. Морохина, К. еще в Макариевском мон-ре «свел знакомство» с Никоном и в дальнейшем активно его поддерживал (*Морохин*. 2010. С. 118). Однако, согласно «Житию» протопопа *Авакума*,

вскоре после погребения патриарха Иосифа ряд московских протопопов «о патриархе, да же даст Бог пастыря ко спасению душ наших, и с митрополитом Казанским Корнилием, написав челобитную за руками, подали царю и царице о духовнике Стефане (Вонифатьеве.— *И. У.*), чтоб ему быть в патриархах. Он же не восхотел сам и указал на Никона митрополита» (МДИР. 1879. Т. 5. С. 17).

6 июля 1652 г. К. вместе с Вологодским архиеп. *Маркеллом* возглавил встречу в с. Воздвиженском мощей св. митр. *Филиппа II (Кольчова)*, привезенных Новгородским митр. Никоном (Дворцовые разряды. 1852. Т. 3. Стб. 320). 22–23 июля проходили выборы нового патриарха и его наречение: в 1-й день по поручению царя Собор избрал 12 кандидатов на Патриаршество, среди них был и К. (*Макарий*. История РЦ. 1996. Кн. 7. С. 18, 395. Примеч. 3). 23 июля патриархом Московским был наречен Никон, а 25 июля он был поставлен «рукоположением преосвященного Корнилия, митрополита Казанского и Свияжского» (Дворцовые разряды. 1852. Т. 3. Стб. 322).

Вероятно, последующие полтора года К. провел в своей епархии. Косвенно об этом свидетельствует его отсутствие на Земском соборе 1 окт. 1653 г. Состояние источниковой базы не позволяет реконструировать деятельность К. в епархии в этот период.

К. был участником начавшегося в февр. 1654 г. церковного Собора, на к-ром обсуждались первые реформы, предложенные Никоном. Митрополит покинул Москву до подписания 12 июня соборного деяния (Скрижаль. 2013. С. 253, 259). 15 мая царь Алексей Михайлович отправил К. и с ним более десятка представителей московского и подмосковного духовенства в Вязьму сопроводить дар К-польского патриарха *Парфения II* — чудотворную икону Иверской Божией Матери (Дворцовые разряды. 1852. Т. 3. Стб. 410). 6 и 12 янв. в Вязьму были посланы царские грамоты об отведении К. и сопровождающему его духовенству достаточного количества дворов (РГАДА. Ф. 210. Столбцы Новгородского стола. Д. 156. Стб. 136, 148).

На протяжении следующих 4 месяцев К. сопровождал Алексея Михайловича в его походе во время войны с Речью Посполитой. 29 июня К. упоминается в разрядах «под Смо-

ленском на стане на Богдановой околице» по случаю взятия Полоцка; 25 июля «под Смоленском на стану на Девичье горе» он указан в связи с именинами царевны Анны Михайловны, когда до царского стола были допущены запорожские черкасы, приехавшие от гетмана; 15 авг. К. был при государе на празднике Успения Пресв. Богородицы (Дворцовые разряды. 1852. Т. 3. Стб. 433, 436, 441).

Сфера деятельности К. во время царского похода представляется весьма обширной: во-первых, он участвовал в принятии текущих решений; во-вторых, он руководил церковными делами в самой войске и на присоединяемых территориях (так, К. 25 сент. 1654 г., через 2 дня после взятия Смоленска, освятил тафтяную (палаточную) ц. в честь Воскресения Христова перед царским станом напротив Молоховских ворот Смоленской крепости (Там же. 1852. Т. 3. Стб. 450)). Освобождение Смоленска и освящение новой церкви можно считать первым шагом на пути восстановления Смоленской епархии, вполне очевидно, что митрополит принимал в этом непосредственное участие. С именем К. связывают строительство каменного храма в честь иконы Смоленской Божией Матери в Седмиезерной пуст. Казанской епархии (*Покровский*. 1906. С. 220).

Спустя год в государев поход вместо К. будет взят Тверской архиеп. *Лаврентий* (Дворцовые разряды. Т. 3. Стб. 470).

Окончание архиерейского служения К. совпало с проведением церковной реформы. Подпись К. стоит под соборными решениями о протопопе Иоанне Неронове (Собор янв.—февр. 1656, см.: Соборное деяние на протопопа Ивана Неронова, в иночестве старца Григория, 1656 г. // МДИР. 1875. Т. 1. С. 124, 131), о рассмотрении и об одобрении кн. «Скрижаль» и о подтверждении проклятия на крестящихся двоеперстно (23 апр.— 2 июня 1656, см.: Скрижаль. 2013. С. 281, 319–320).

В кон. июня 1656 г. в Казани началась эпидемия чумы. Вероятно, одной из ее жертв стал К., вернувшийся в епархию после Московского Собора.

К. погребен в кафедральном Благовещенском соборе Казани у сев. стены, рядом с архиеп. *Вассианом* († 1575), митрополитами *Матфеем* († 1646) и *Симоном* († 1649).



Арх.: РГАДА. Ф. 210. Столбцы Новгородского стола. Д. 156. Стб. 136, 148; РНБ. Тит. № 3970–3972; *Диев М. Я., прот.* Проверка иерархических каталогов Российских древних епархий с летописями и актами. 1857. Ркп. Ист.: ААЭ. Т. 4. № 57. С. 75–87; Дворцовые разряды. СПб., 1852. Т. 3. Стб. 303, 305, 320–322, 410, 433, 436, 441, 450, 451; Юрьевецкого протопопы Аввакума Петрова Житие, им самим составленное // МДИР. 1879. Т. 5. С. 17; *Белокуров С. А.* Мат-лы: 1. Чин избрания, наречения, благовестия, посвящения и шествия около города патр. Никона. 2. Список с настольной грамоты патр. Московскому Никону // ХЧ. 1882. № 7/8. С. 287–318, 318–320 (отд. отт. С. 1–34); *Малов Е. А.* Древние грамоты и разные документы: Мат-лы для истории Казанской епархии // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском ун-те. 1902. Т. 18. Вып. 1–3; 1649/1650 гг. Два доклада царю Алексею Михайловичу об избранных Освященным собором кандидатах на архиерейские кафедры // ЧОИДР. 1905. № 3. Смесь. С. 25; Скрижали: Акты соборов 1654, 1655, 1656 гг.: [Сб. док-тов] / Сост.: Т. Сидаш. СПб., 2013. С. 253, 259, 281, 319–320.

Лит.: *Платон (Любарский), архим.* Сб. древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств. Каз., 1868. С. 77; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 176, 288, 613; *Горталов Н. К.* Краткие биограф. сведения об иерархах Казанской епархии от учреждения ее до настоящего времени (1555–1885). Каз., 1888; *Д[урново] Н.* 900-летие рус. иерархии 988–1888: Епархии и архиереи. М., 1888. С. 49; *Богословский Г. К.* Краткий ист. очерк Казанской епархии: С прил. биограф. сведений о казанских архиереях. Каз., 1892. С. 63; *Георгиевский Г. П.* Никон, Свят. патриарх Всероссийский и основанный им Новый Иерусалим. СПб., 1899<sup>2</sup>. С. 28, 29, 32, 33; РБС. Т. 9. С. 258; *Покровский И. М.* Казанский архиерейский дом. Каз., 1906. С. 220, 317; ПБЭ. Т. 7. С. 705–706; *Булаков С. В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. К., 1913. С. 1401; *Макарий.* История РЦ. 1996. Кн. 7. С. 17–20, 55, 58, 81, 105, 113, 395; *Литяков Е. В.* Архиереи Казанские, 1555–2007. Каз., 2007. С. 74–80; *Морохин А. В.* Казанский митр. Корнилий и поставление на патриарший престол Никона в 1652 г. // Патриарх Никон: история и современность: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Саранск, 2007. С. 165–170; *он же.* К истории ранней деятельности «ревнителей древнего благочестия» // Рос. история. 2010. № 6. С. 118.

*И. А. Устинова*

**КОРНИЛИЙ** (в миру Косма; † 26.02/5.03.1698, Троицкий Зеленецкий мон-рь), митр. Новгородский и Великолуцкий (1674–1695). Принял постриг в *Зеленецком во имя Св. Троицы муж. мон-ре* Новгородской епархии, через нек-рое время рукоположен во священника. В 1665 г. поставлен архимандритом *тихвинского Большого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* (АЮБДР. Т. 2. № 238. Стб. 734–735; *Строев.* Списки иерархов. С. 63).

31 янв. 1667 г. был избран в качестве кандидата на Патриарший пре-

стол наряду с архим. Троице-Сергиева монастыря Иоасафом (см. *Иоасаф II*, патриарх Московский) и келарем Чудова мон-ря Саввой. В качестве архимандрита Тихвинского монастыря в короткий срок (с 23 янв. по 1 февр. 1667) организовал «записку» швед. пленников, принявших и не принявших крещение, надзирал за тем, чтобы им «налог и обид и... убытков... не иметь» (ДАИ. Т. 5. С. 155–157). В 1668 г. «желанием же побеждаеми многим и прошением нашим», как сообщает К. в духовной грамоте (АЮБДР. Т. 2. № 238. Стб. 735), был переведен строителем Троицкого Зеленецкого мон-ря.

16 марта 1673 г., по выражению К., «аще и выше нашей меры и не хотящим нам, но нужею» был поставлен патриархом *Питиримом* во митрополиты Казанские и Свияжские (Там же; *Строев.* Списки иерархов. С. 273, 288). Однако в свою епархию К. так и не прибыл: «Как поставлен в Казань в митрополиты, от того времени все на Москве жили до поставления патриаршеского и до своего перевода на Новгородскую митрополию» (ДАИ. Т. 5. С. 149–150).

26 июля 1674 г. К. принимал участие в избрании, а 26 июля — в поставлении в патриархи Новгородского митр. *Иоакима (Савёлова)* (Там же. С. 146–147). 6 авг. того же года К. был переведен на вакантную Новгородскую кафедру, к-рую возглавлял в течение последующих 20 лет и 7 месяцев (1674–1695). После поставления К. нек-рое время оставался в Москве. 6 сент. он участвовал в поставлении во митрополита Казанского своего преемника Иоасафа (Дворцовые разряды. 1852. Т. 3. Стб. 970, 974, 976, 978, 982 и др.), 1 окт. — в чине крещения царевны Феодоры Алексеевны, 4 окт. получил из царских рук 300 золотых и 8 окт. присутствовал «на крестинном столе» (Там же. Стб. 1061, 1068, 1070). 15 окт. К. был на заседании церковного Собора, где обсуждался вопрос о границах рус. епархий (ААЭ. Т. 4. № 204. С. 263). Лишь 26 дек. 1674 г. царь и патриарх отпустили К. из Москвы в епархию (Дворцовые разряды. Т. 3. Стб. 1156).

В период архиерейства К. часто бывал в Москве. Один из наиболее насыщенных визитов состоялся в 1681–1682 гг. В авг. 1681 г. К. присутствовал на погребении в *Новошерусалимском в честь Воскресения Хрис-*

*това монастыре* патриарха *Никона*; в нояб. 1681 — апр. 1682 г. принимал участие в заседаниях церковного Собора. В февр. 1682 г. К. присутствовал на свадьбе царя *Феодора Алексеевича* с М. М. Апраксиной (ДАИ. Т. 9. № 93. С. 202). 25 июня 1682 г. участвовал в чине венчания на царство братьев *Иоанна V Алексеевича* и *Петра I Алексеевича*: принимал и держал диадему (Там же. Т. 10. № 15. С. 39).

22 авг. 1690 г. К. по царскому указу был назначен участвовать в избрании патриарха Адриана, но «не был за немощью»; 24 авг. присутствовал при наречении патриарха (Дворцовые разряды. 1855. Т. 4. Стб. 577, 580).

В 1684 г. «за некоторые вины» к К. был послан «на послушание» в качестве викария Тамбовский еп. Леонтий; в 1690 г. он был переведен к Суздальскому и Юрьевскому св. митр. *Илариону (Здравомыслов)*. 1897).

К. состоял в активной переписке с царевной Татианой Михайловной, а также с царским духовником Меркурием Гавриловым, нередко прибегая к их посредничеству при решении дел Новгородской митрополии в Москве.

**Хозяйственно-административная деятельность.** Одной из наиболее сильных сторон архиерейской деятельности К. была забота о сохранении и приумножении владений новгородского Софийского дома. Ранее в сложных экономических условиях после Смутного времени митр. *Киприан (Старорусенков)* (1626–1634) отказался от ряда церковных земель в пользу гос-ва. К. составил план действий по возвращению этих земель. В окт. 1683 г. К. подал на имя царей Иоанна и Петра челобитную с просьбой дать выписи из писцовых книг на церковные и пустые вотчинные земли, принадлежавшие кафедре. Писцовые материалы К. подкрепил ссылками на соборные решения и правила св. отцов, прося государей передать ему эти земли. Однако просьба не была удовлетворена. Нередко на челобитные К. о возврате земель светская власть отвечала компенсацией потери денежным жалованьем. Напр., вместо возвращения земель, утраченных после «литовского и шведского разорения» и вполн. «ложно» захваченных помещиками, К. получил жалованье 130 р. на год (АИ. Т. 5. № 137. С. 235–238). Годовое жалованье из приказа







Большой казны на 1681/82 г. на содержание соборных и приходских церквей Новгородской епархии, покупку лампад и свеч, на жалованье К., всему черному и белому духовенству епархии, церковнослужителям, а также средства на милостыню и богадельни составили 1695 р. 10 алтын (ААЭ. Т. 4. № 248. С. 344).

Более успешной была деятельность К. по приписке мон-рей. По подсчетам Б. Д. Грекова, в 1685–1698 гг. к Дому Св. Софии было приписано 35 мон-рей, общее их количество к концу архиерейства К. достигло 41 (Греков. 1960. С. 202–204, 236). Наиболее распространенным приемом приписки мон-ря к кафедре было обращение с челобитием к патриарху взять на оброк земли пустующего мон-ря на условиях его отстройки и получения прежних монастырских вотчин. Нередко обедневшие монастыри сами просили о приписке к крупному землевладельцу – Новгородскому архиерейскому дому. Основаниями для приписки мон-рей в челобитных К. патриарху нередко служат смежность земель, стояние церквей «без пения», защита от соседей, покусившихся на вотчины мон-ря, иногда приписка рассматривалась в качестве компенсации за отобранные ранее земли. Вслед за присоединением монастыря кафедра организовывала «дозор» и опись его владений (см. напр.: АЮБДР. Т. 2. № 128. 3. Стб. 52–62; общее межевание всех мон-рей 21 июня 1692: АИ. Т. 5. № 214. С. 367–368).

Особой заботой К. пользовался Троицкий Зеленецкий мон-рь, в котором он принял постриг. К Зеленецкому мон-рю были приписаны Иоанновский в Ладого, Васильевский, Гостинопольский и Спасский Нередицкий мон-ри. В духовной грамоте К. упоминал, сколько он сделал для обители, будучи митрополитом: «...недостатки же всех церковных вещей, елико довлеет, святыми иконами, и ризами, и княгами, и всякой утварию, и колоколами исполнися нашего смирения келейною казною» (АЮБДР. Т. 2. № 238. Стб. 734–736). В авг. 1676 г. К. заказал на престольное Евангелие в серебряном окладе (Зеленецкий Троицкий мон-рь // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1883. Вып. 7. С. 477–478); в 1695 г. «построил» наперсный крест с частицами мощей мн. святых. В Зеленецком мон-ре в 1680–1688 гг. были

возведены сохранившиеся до настоящего времени каменные Троицкий собор (1683–84), примыкающая к нему колокольня, Благовещенская ц. с трапезной, келейные корпуса, ограда с надвратной Иоанно-Богословской ц.

При К. на всей территории епархии велось каменное строительство. Были возведены Никольский собор Вяжицкого мон-ря (1681–1685) и Знаменский собор в Новгороде, где хранилась чудотворная новгородская икона Божией Матери «Знамение» (1682–1688). По мнению Вл. В. Седова, в архитектуре этих храмов заметно влияние ростовской школы митр. Ионы (Сысоевича) (Седов. 1999). Строительство Знаменской ц. К. поддерживал «немалым домовые своея казны истощением и прилежным в деле рассмотрением» (ПСРЛ. 1879. Т. 3. Вып. 2. С. 380). В соответствии с новыми представлениями о внутрицерковном пространстве в Софийском соборе были осуществлены изменения: «...мост поднят, 3 столпа круглые, светлости ради, и окна выбраны и грани высечены и пространство велие учинено» (Там же. С. 377).

Деятельность К. по укреплению экономических позиций Новгородского дома в целом была весьма успешной. По оценке Грекова, «с сер. XVII в. Дом Св. Софии заметно начинает снова расти и к концу века, особенно под пастырским жезлом владыки Корнилия, снова достигает высокой степени богатства и силы, как будто для Св. Софии возвращаются старые времена» (Греков. 1960. С. 26).

При К. были расширены домовые владения кафедры. Так, в 1676 г. сгорело Московское подворье Софийского дома вместе с расположенной рядом ц. св. прор. Илии. Царь Федор Алексеевич удовлетворил просьбу К. передать ему землю сгоревшей церкви, после чего за счет кафедры подворье было отстроено (Там же. С. 126).

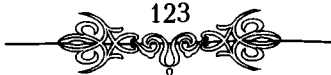
Сложной церковной проблемой во 2-й пол. XVII в. была епархиальная реформа. Новгородский владыка присутствовал на заседании церковного Собора 15 окт. 1674 г., постановившего привести границы епархий в соответствие с границами уездов по писцовым книгам так, чтобы уезды полностью входили в состав епархий. В результате часть территорий Новгородской епархии

(земли в Угличском и Важском уездах, погосты в дворцовой Устьянской вол.) отошла Ростовской митрополии (ААЭ. Т. 4. № 204. С. 263). Сохранились 2 письма, датированных апр. 1677 г., в которых Ростовский митр. Иона просит К. не собирать подати с переданных Ростовской епархии церквей (Арх. СПб ИИ РАН. Ф. 171. Переплет 5. № 220. Стб. 103–107).

В нояб. 1681 г. на церковном Соборе по предложению царя Федора Алексеевича из состава Новгородской епархии была выделена Холмогорская и Важская архиепископия (АИ. Т. 5. № 75. С. 110). В грамоте патриарха Иоакима от 15 апр. 1682 г., данной Холмогорскому и Важскому архиеп. Афанасию (Любимову), названы территории, вошедшие в новую епархию за счет Новгородской: Холмогоры, Архангельск с уездами, Кола, Вага, четверти Важского присуда (Шенкурская, Верхневажская, Подвинская, Кокшенгская с Устьянскими волостями), а также Соловецкий мон-рь с Анзерским Голгофо-Распятским муж. скитом (Покровский. 1906).

Размен землями между Новгородской и Холмогорской епархиями произошел в 1682 г. Однако окончательное урегулирование всех формальностей оказалось сложным делом. Об этом свидетельствует обширная переписка К. со стряпчим Новгородского архиерейского дома весной–летом 1683 г. Причиной стал спор между К. и архиеп. Афанасием относительно того, как платить «гривенные» деньги (на богадельни) с церквей, находившихся на переданных территориях; в Москве был даже взят под стражу воротник Новгородского подворья (Арх. СПб ИИ РАН. Ф. 171. Переплет 5. № 237. Стб. 187, 190).

К. регулярно обращался к царям с просьбами освободить его приписные мон-ри от власти местной администрации, воевод, на которых постоянно получал жалобы (АИ. Т. 5. № 146. С. 247–248; Греков. 1960. С. 204, 229). Примером борьбы К. за интересы кафедры и подсудных ей лиц служит дело о софийских даточных людях. В окт. 1687 г. К. отправил челобитные царям, в московские приказы, новгородским воеводам. Митрополит писал о том, что мн. даточные люди, которых было указано взять в стрельцы, «установили и одряхтели и увечны, а иные





в домех своих померли и вместо тех старых и увечных салдат... нашли вновь людей разных чинов»; К. просил не брать в стрельцы старых солдат, их детей, братьев и племянников. По этому делу Разрядный приказ произвел разыскание, обратившись за справками в Иноземский приказ. Итогом стала царская грамота от 10 янв. 1688 г. с предписанием оставить за К. и новгородскими властями всех родственников старых даточных людей (РГАДА. Ф. 210. Столбцы Новгородского стола. № 241. 1687–1688 гг. Л. 326–343). В 1685 г. К. добился разрешения не принимать в архиерейские мон-ри своей епархии увечных солдат и стрельцов, посланных туда по царскому указу (*Греков*. 1960. С. 227).

30 апр. 1687 г. патриарх Иоаким распорядился собирать церковную дань в Новгородской епархии по образцу Патриаршей области (10 алтын с каждой церкви). Однако 7 июля К. отправил патриарху челобитную, в к-рой указывал, что такая уравнительная система вредна для священства, и в его епархии было принято устанавливать дань в зависимости от численности прихожан в церкви. В грамоте патриарха от 14 июля было указано: «Данных и десятильничих доходов зборов епархии... чинить по твоему рассмотрению, точно б попом и церковным причетником великой излишей тягости не было» (Арх. СПб ИИ РАН. Ф. 171. Переплет 8. № 385. Стб. 87).

К. предпринял ряд попыток адм. реформ в епархии, к-рые свидетельствуют о его борьбе за независимость в управлении епархией от московских властей. Из 10 назначений в епархии диаков и приказных людей в 1674–1694 гг. только 2 были по совместному указу патриарха и К., остальные назначения К. сделал самостоятельно (*Греков*. 1960. С. 96). В 1689 г. по указу К. был создан автономный от архиерейского Разряда и Казенного приказа Дворцовый приказ, в обязанности к-рого входило «всякия дворцовыя дела ведать и меж домовыми и приписных монастырей крестьяны и бобыли расправа чинить». Однако это нововведение просуществовало неск. месяцев, затем Дворцовый приказ был объединен с Казенным. К. также предпринимал попытки ограничить влияние дворецких Софийского дома (Там же. 1960. С. 65, 113).

**Борьба с расколом и надзор за духовным благочинием.** В период архиерейства К. в епархии активно распространялся старообрядческий раскол (см. *Старообрядчество*), с к-рым он боролся совместно со светской администрацией. Из Москвы регулярно поступали грамоты о повсеместном сыске раскольников и расколуучителей. Др. проблемой стали «гари» (самосожжения). Так, в 1687–1689 гг. старообрядцы дважды захватывали *Корнилиев Палеостровский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь* и совершали массовые самосожжения, некоторые из них пытались бежать в Швецию. Основной формой борьбы с такими явлениями были сыск и следствие, кроме этого предпринимались и просветительские меры: в 1682 г. по патриаршему указу в Новгородской епархии были распространены 20 экз. кн. «Увет» (книги выкупались по цене 13 алтын 2 деньги за счет духовенства) (АИ. Т. 5. № 98. С. 154–155). По случаю казни Никиты Пустосвята (см. Н. К. *Добрынин*) К. предписал по всей епархии читать тетради с выписками из соборных решений (Там же. № 91. С. 144).

Другим направлением деятельности К. стала борьба со злоупотреблениями духовенства в епархии. В наказе архим. Тихвинского монастыря Варсонофию от 20 авг. 1678 г. К. предписал наблюдать за выполнением следующих норм во всех церквах и мон-рях, подведомственных Тихвинскому мон-рю: 1) проводить молебны о здравии всех членов царской семьи по двенадцатым праздникам и в дни их ангелов; 2) совершать богослужения исключительно по новоисправленным книгам, единогласно «и над просфорами четвероконечного креста», а «непокорников» за «крепкими поруками» высылать в Новгород; 3) проверять наличие во всех церквах достаточного количества мира и масла; 4) следить за благочестивым поведением прихожан в церкви, регулярным посещением ими богослужений и ежегодной исповедью; 5) досматривать у всего духовенства наличие ставленных, благословенных, патрахельных грамот, «и которые грамоты нашею рукою не подписаны, и тех... за поруками ж высылать к подписи»; 6) отсылать в Новгород заверенные списки со всех духовных грамот; 7) «велеть... чернцом и черницам

жители в монастырех», а не в миру с мирскими людьми; 8) учинить «заказ крепкой», чтобы лица духовного звания «на кабак пить не ходили и в миру до великого пьянства не упивались, и пьяны по улицам не валялись бы» (за нарушение этого правила архим. Варсонофий уполномочен взимать «пени по полтине на человека, и те деньги присылать же в Великий Новгород с иными Софийскими сборными деньгами вместе»); 9) вершить судные и духовные дела, а в случае затруднений незамедлительно писать в Новгород и высылать все материалы истца и ответчика в архиерейскую канцелярию (ААЭ. Т. 4. № 225. С. 310–312). В указе К. 1681/82 г. говорилось о строгом соблюдении Великого поста, составлении поповскими старостами списков лиц, «кто явится в сем противник», и отсылке этих сведений в митрополичий Судный приказ. Аналогичные грамоты направлялись священникам с требованием строго надзирать за соблюдением троеперстного сложения (ДАИ. Т. 10. № 76.1, 2. С. 321–322). В каждой грамоте, касающейся судных дел, К. обязательно обращался к духовенству своей епархии с требованием неустанно искать «противников» и «истинной веры развратников» и немедленно направлять их в Судный приказ (Там же. № 91. С. 412–413). Не забывал он и о благочинии в мон-рях, рассылая грамоты с разъяснением особенностей монашеского обихода (АИ. Т. 5. № 213. С. 366–367). В 1681–1682 гг. К. рассылал грамоты с требованием строго пресекать возможность пострижения в монашество мужей при живых женах и наоборот (ДАИ. Т. 8. № 92. С. 316–317).

Основные идеи К. по надзору за церковным благочинием в епархии нашли отражение в созданном им Тиунском наказе (март 1687). В преамбуле к наказу К. написал, что, желая сохранить Предание и защитить Церковь от пороков, в Новгороде был создан Тиунский приказ во главе с соборным ключарем Н. Тихановым и 3 выборными соборными священниками, «искусными и доброжелательными». Приказ должен был следить, чтобы во всех церквах были единовременный благовест и единогласное пение, благочиние во время церковной службы и крестных ходов, ежедневная служба, регулярные проповеди; соблюдался запрет на



пьянство для духовенства. В случае выявления нарушений приказ был обязан поставить в известность митрополита (АИ. Т. 5. № 152. С. 262–264). Спустя несколько лет меры по борьбе с пьянством духовенства были усилены. По указу К. от 10 дек. 1690 г. архиерейским разрядным подьячим и недельщикам вменялось в обязанность «имать» всех лиц духовного звания на кружечных дворах, а также на улицах, если они появятся там пьяными, и взимать с них пеню, т. е. штраф (Там же. № 203. С. 350). За невыполнение этого указа на служащих также налагался штраф. Такое решение К. привело к падению доходов кружечных дворов города, что вызвало недовольство купца С. Гаврилова, который подал в Новгородский приказ челобитную с просьбой, «чтобы освященному чину судимым быть в Великом Новеграде в приказной палате», а не в архиерейском духовном приказе. Дело дошло до патриарха *Адриана*, к-рый одобрил действия К. и послал увещательную грамоту челобитчику, чтобы тот «во всем непрелутнич и непрекословен» К. был и «никакого досаждения к нему не приносил»; в случае дальнейшего проявления неуважения к К. патриарх грозил Гаврилову церковным отлучением (АИ. Т. 5. № 186. С. 322–324; *Греков*. 1960. С. 102).

В окт. 1692 г. К. составил духовную грамоту, адресованную его преемникам по митрополии. В ней он кратко изложил основные вехи своей биографии, сделав акцент на неразрывной связи с Троицким Зеленецким мон-рем, который просил поддерживать и оберегать после своей кончины (АЮБДР. Т. 2. № 238. Стб. 734–736).

В лит-ре нет единого мнения о принадлежности перу К. Жития прп. Мартирия Зеленецкого и канона ему же. Еп. *Амвросий (Орнатский)* и архиеп. *Филарет (Гумилевский)* приписывали авторство К. и датировали сочинение 1695 г. В. О. *Ключевский* был не согласен с их т. зр. По мнению Е. В. Крушельницкой, Житие было составлено не позднее 70-х гг. XVII в. (по датировке наиболее раннего списка Жития) по поручению К. неизвестным автором. Канон и Служба прп. Мартирию в основной части взяты из общих Миней, но тропарь и стихиры, возможно, были созданы К. (*Крушельницкая*. 1993. С. 183).

3 марта 1695 г. К. оставил кафедру и удалился на покой в место своего пострижения, в Зеленецкий мон-рь, где через 3 года скончался («на Сырной неделе в пяток»). Погребен в подцерковье Троицкого собора обители, рядом с ракой прп. Мартирия Зеленецкого († 1603). В 1912 г. над местом погребения К. была поставлена новая мраморная гробница.

Рядом с гробницей К. в деревянном футляре находились его мантия, «светлокофейного цвета, богатой материи», клобук и четки (Зеленецкий Троицкий мон-рь // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1883. Вып. 7. С. 473–474). В монастыре хранились епитрахиль К., его костяной и деревянные посохи, а также серебряные складни в позлащенных окладах «мерюю в 5 вершков» с изображениями, в частности, священнойсп. Василия Анкирского и мц. Параскевы, которые, согласно монастырскому преданию, были небесными покровителями родителей К.

Арх.: РГАДА. Ф. 210. Столбцы Новгородского стола. № 241. 1687–1688 гг. Л. 92–95, 326–343; Арх. СПб ИИ РАН. Ф. 171. Переплет 5. № 220. Стб. 103–107; № 237. Стб. 187, 190; Переплет 8. № 385. Стб. 87.

Ист.: ААЭ. Т. 4. № 248. С. 344–345; № 205. С. 263–266 [Грамота К. в Тихвинский мон-рь с прописанием соборного определения о чине священнослужения архимандритов, игуменов, протопопов и протодиаконов (1675 г., 27 июля)]; № 212. С. 289–290 [Богомольная грамота К. на Вагу о поминованиях царя Алексея Михайловича (1676 г., 10 марта)]; № 225. С. 310–312 [Наказ К. архимандриту Тихвинского мон-ря Варсонофию об управлении духовными делами и о надзоре за церк. благочинием (1678 г., 20 авг.)]; АИ. Т. 5. № 75. С. 110; № 98. С. 154–155; № 100. С. 161–162; № 117. С. 190–191; № 137. С. 235–238; № 146. С. 247–248; № 151. С. 252–253; № 186–188. С. 322–326; № 80. С. 127–128 [Грамота К. архим. Тихвинского мон-ря Макарию об отдаче «под начал» и пострижении двух женщин, подвергнутых за уголовное преступление трехсуточному окопанию в землю (1682 г., 28 марта)]; № 91. С. 144–145 [Грамота К. архим. Тихвинского мон-ря Макарию о казни раскольника разстриженного попа Никиты (1682 г., 3 авг.)]; № 152. С. 262–264 [Наказ К. заведующему Тиунским приказом свящ. Н. Тихонову о наблюдении за церк. благочинием (1687 г., март)]; № 203. С. 350 [Указ К. о приводе в его Разряд духовных лиц, бывающих на кружечных дворах и в нетрезвом виде ходящих по улицам (1690 г., 10 дек.)]; № 213. С. 366–367 [Грамота К. архим. Иверского мон-ря Феогносту о совершении по воскресным и праздничным дням всенощных бдений, об употреблении иеромонахами при предостоянии в ликах клобуков и о благовесте и звоне по уставу]; Дворцовые разряды. СПб., 1852. Т. 3. Стб. 577, 580, 970, 974, 976, 978, 982, 1061, 1068, 1070, 1156 и др.; 1855. Т. 4. Стб. 575, 577, 580; ДАИ. Т. 5. С. 146, 149–150, 155–157; Т. 6.

№ 121. С. 366–367 [Грамота К. приказному Казенного приказа С. Балавенскому о приписке к Софийскому дому Симеоновской Троицкой пуст. (1674 г., 24 нояб.)]; № 125. С. 373–374; Т. 8. № 78. С. 286–287 [Грамота К. архим. новоторжского Борисоглебского мон-ря Сергию, о молебствии по случаю бракосочетания царя Феодора Алексеевича с А. С. Грушецкой (1680 г., после 8 авг.)]; № 92. С. 316–317 [Памяти митр. К. о соблюдении поста и о непострижении в монашество при живых супругах (1681 г., 25 февр.; 1682 г., март)]; Т. 9. № 93. С. 202; Т. 10. № 38. С. 123–124; № 76. С. 321–322 [Две грамоты К. свящ. Иоанну Оштинского стана Шентозерской вол.: 1) о том, чтобы прихожане церквей, находящихся в означенном стане, говели в наступающем великом посте; 2) о наблюдении, чтобы духовенство и миряне крестились троеперстным сложением (1683 г., февр., май)]; № 91. С. 412–413 [Грамота К. свящ. Иоанну Шентозерской вол. о разыскании беглого монаха Геннадия и о присылке его в митрополичий Судный приказ (1683 г., 3 июля)]; АЮБДР. Т. 1. № 44. 2, 3. Стб. 140–143 [Жалованные грамоты К. на деревни пустоши вдове Тяполовковой с детьми (1687 г., 26 янв.; 1688 г., 29 февр.)]; Т. 2. № 238. Стб. 734–736 [«Писание» К. к будущим его преемникам по митрополии о поддержании Троицкого Зеленецкого мон-ря (1692 г., 1 окт.)]; ПСРЛ. 1879<sup>2</sup>. Т. 3. Вып. 2. С. 377–378, 380, 459; Акты Новгородской казенной палаты // ЛЗАК, 1906. СПб., 1908. Вып. 19. С. 1–154 (отд. паг.).

Лит.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 37, 63, 273, 288; *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии. Новгород, 1897. С. 45–46; РБС. 1903. Т. 9. С. 259–260; *Покровский И. М.* Казанский архиерейский дом. Каз., 1906. С. 371; *Греков Б. Д.* Новгородский дом Св. Софии: Опыт изуч. организации и внутренних отношений крупной церк. вотчины // *Он же*. Избр. тр. М., 1960. Т. 4; *Крушельницкая Е. В.* Корнилий // СКЖДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 182–184; *Седов Вл. В.* Источники новгородского зодчества эпохи митр. Корнилия // *Филевские чт.: Тез. 6-й науч. конф. по проблеме рус. худож. культуры XVII – 1-й пол. XVIII в., 20–23 дек. 1999 г. М., 1999. С. 72–73; Лушаков Е. В.* Архипастырь Казанские, 1555–2007. Каз., 2007. С. 88–89.

И. А. Устинова

**КОРНИЛИЙ** († 23.12.1677, тобольский Знаменский монастырь), митр. Сибирский и Тобольский (1664–1677). Происхождение, мирское имя и ранние этапы жизни К. неизвестны. С 1662 г. К. был архимандритом *Варлаамиева Хутынского в честь Преображения Господня монастыря* в Новгороде (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 50). После того как 16 февр. 1664 г. Сибирский архиеп. *Симеон* оставил святительство и удалился в Москву, на Тобольскую кафедру был избран К. 24 июля 1664 г. его хиротонию возглавил патриарший местоблюститель митр. Ростовский *Иона* (ПСРЛ. Т. 36. С. 161). К. был поставлен на архиепископа Сибирского при 2 живых предшественниках (помимо Симеона до 1666 г.





был жив еще один Сибирский архиепископ — свт. *Нектарий (Теляшин)*, оставивший кафедру по старости в 1640 г.). К. прибыл в Тобольск 23 февр. 1665 г., на 3-й неделе Великого поста, на следующий день состоялось его торжественное введение в Софийский собор и на святительский двор (ПСРЛ. Т. 36. С. 162).

Первые годы своего архиерейства К. был в сане архиепископа. На *Большом московском Соборе* 1666–1667 гг. (в к-ром К. участия не принимал) был поднят вопрос об открытии на территории Сибири 2 новых епархий. В итоге «по богорвенности и благочестивейшего самодержца желанию, благословихом и утвердихом в Тобольске со окрестными грады вместо архиепископии митрополии быти, в Томске граде епископу, и на Лене благословихом епископу же быти» (ДАИ. Т. 5. № 102. С. 492). 18 янв. 1668 г. в Тобольск приехал посланник А. В. Богданов с царскими грамотами, по которым К. было велено прибыть в Москву. К. выехал в столицу 26 янв. и был в городе «в субботу Лазареву», т. е. 14 марта (ПСРЛ. Т. 36. С. 163). Дворцовые разряды упоминают о присутствии К. за царским столом и его участии в крестных ходах совместно с патриархами и др. представителями высшего духовенства в марте—июне 1668 г. (Дворцовые разряды. 1852. Стб. 730, 733, 737, 755–756). 25 мая 1668 г. патриархи Макарий Антиохийский и Иоасаф Московский посвятили К. в сан митрополита Сибирского и Тобольского. Ему пожаловали «сак и клобук белый, что и прочим митрополитом... а по степени учинен Сибирской митрополит под Астраханским митрополитом, выше Ростовского» (Там же. Стб. 757; ПСРЛ. Т. 36. С. 163). Т. о., К. занял в духовной иерархии 4-е место после патриарха и митрополитов Новгородского и Казанского. Новых епархий на территории Сибири создано не было. На поставлении помимо патриархов и др. представителей духовенства присутствовал царь *Алексей Михайлович* с царицей Марией Ильиничной и царевичем Алексеем Алексеевичем. Процедура завершилась трапезой у государя в Столовой палате, где присутствовали лишь патриарх Макарий и К. (ДАИ. Т. 5. С. 127).

6 июня К. принял участие в крестном ходе по случаю отпуска патриарха Макария Антиохийского (Дворцо-

вые разряды. 1852. Стб. 769). 11 июня патриарх Макарий и К. приехали в Николо-Угрешский мон-рь, откуда они отправились в Казань, а проводив патриарха «да Казани велено ему ехать к себе в Тоболеск» (Там же. Стб. 780, 789–790). В столицу своей митрополии К. прибыл 20 дек. 1668 г. (ПСРЛ. Т. 36. С. 163). В 1669 г. в Тобольске по царскому указу состоялось шествие на осляти с участием К. и воеводы А. П. Акинфова; этот обряд соблюдался до 1676/77 г. (ПСРЛ. Т. 36. С. 163–164).

В янв. 1675 г. приехавший в Тобольск стольник А. П. Салтыков в соборной церкви произнес К. царское «милостивое жалованное и призывательное слово». По этому случаю состоялось молебен о царском многолетнем здравии (ПСРЛ. Т. 36. С. 166).

О хозяйственной деятельности К. сохранилось мало свидетельств. В сер. 60-х гг. XVII в. в Тобольском у. активно шли поиски «государевой прибыли» за счет выделения десятинной пашни, переписки ясачных людей, переоброчки и т. п. По мнению А. А. Преображенского, в рамках этих мероприятий К. должен был отказаться от пашенной земли архиерейского дома под Тобольском, получив «обещание земельных пожалований в других местах» (*Преображенский*. 1972). Вскоре после смерти К. царю было подано челобитье «Тобольских, Тюменских юртовских служилых и захребетных и ясачных Татаровя, да Верхотурские и Верхотурского уезду пашенных и оброчных крестьян» о том, что еще в 1665/66 г. их старинные вотчинные рыбные ловли были без царского указа отданы из приказной избы на оброк К. Челобитчики сетовали, что у мн. иноземцев и рус. людей земли и угодья, где «ловят всякого зверя, бобры и выдры, и хмель и орловые гнезда» в разных местах, были захвачены слободчиком, к-рый призывал к себе на помощь архиерейского сына боярского Якова Бязева с товарищами, «насильством» сгоняя людей с земли. Так же поступали и власти верхотурского Никольского, Невьянского и др. мон-рей. На основании царского указа были пересмотрены старые грамоты и переписные книги и дачи. Особо при этом отмечалось, что «звериных угодий и промыслов архиепископом и Корнилию митрополитом и в монастыри, по нашему великого государя указу, нигде не дано и ныне не

дают» (АИ. Т. 5. № 32. С. 49–51; ДАИ. Т. 8. С. 192–194). Расследование в Якутском у. было произведено в авг.—сент. 1679 г., оно показало, что никаких владений за К. в городе и уезде не числится, и лишь на посаде стоит Спасский мон-рь, основанный в 1663/64 г. по грамоте архиеп. Симеона. Однако и этот мон-рь невелик (8 старцев) и беден (ДАИ. Т. 8. С. 203–205).

Доходы архиерейского дома складывались не только из данных и оброчных платежей, но и за счет жалованья из царской казны. В частности, на 1675/76 г. из Москвы К. получил жалованья 370 р. 31 алтын и полчетверти деньги (ДАИ. Т. 7. С. 103).

Архиерейское служение в столь обширном и отдаленном регионе, как Сибирь, было невозможно без взаимодействия духовных и светских властей. О последнем свидетельствует записка К. от 2 февр. 1673 г. Енисейскому воеводе К. А. Яковлеву о борьбе с расколом. В ней владыка сообщает, что в Енисейском остроге распространились «расколы и мятежи» и всяких чинов люди «игумену, и протопопу и священнику божественные службы служить не велят». К. просит воеводу «способствовать» духовным лицам в церковной службе и раскольников унять подобно тому, «как в Московском государстве церковным раскольником указ чинят». Отписке, отправленной в адрес воеводы, предшествовала и челобитная от К. на царское имя (ДАИ. Т. 6. С. 268–269).

Свидетельством контроля К. за поведением духовенства в крае стало дело строителя *Далматовского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря* Никона 1674–1676 гг., обвиненного крестьянами и вкладчиками в злоупотреблениях и расходах. В ходе разбирательства, производившегося в Тобольске, новым игуменом монастыря был назначен *Афанасий (Любимов)*, впосл. архиепископ Холмогорский и Важский (1682–1702). Приняв постриг в Далматовом монастыре, он, по мнению В. М. Верюжского, был в 1666 г. взят К. в архиерейский дом, где провел 8 лет и был крестовым иеродиаконном К., а потом ризничим. В 1668 г. Афанасий сопровождал К. в Москву. В 1674 г. он покинул архиерейский дом, вернувшись в Далматов мон-рь, оказался вовлеченным в рас-



следование; нек-рое время был игуменом мон-ря, помогая К. в наблюдении за благочинием духовенства (Верюжский. 1908).

К. продолжал политику христианизации края, начатую его предшественниками. В период его архиерейства было основано неск. мон-рей: Вознесенский муж. мон-рь (сохранились 2 грамоты К. об основании Вознесенского мон-ря «ниже Иркутского острогу на краю Ангары реки» от 2 дек. 1672 г. и от 8 дек. 1672 г. (Мелетий [Якимов]. 1875. С. 6–7; Ионин. 1895. С. 26–40)), Знаменский жен. мон-рь в Иркутске (1693), 2 мон-ря на Амуре («на брусном камне и на р. Кумаре»), построены церкви в Маленском, Усть-Миасском, Красногорском острогах, Бешкильской, Терсютской, Ингалинской слободах, в с. Воскресенском (Покровский. 1897; Овчинников. 1896. С. 449–450). В 1669 г. по грамоте К. была восстановлена ц. в Служней слободе близ Далматовского монастыря, пострадавшая в ходе недавнего бунта башкир (Шишонко. 1884. С. 784).

С деятельностью К. исследователи связывают редактирование 2 крупных лит. памятников Сибири. С 30-х гг. XVII в. фиксировались чудеса от иконы Божией Матери в Абалацком погосте под Тобольском. Большинство исследователей согласны, что первые варианты Сказания об иконе были созданы в 30–40-х гг. XVII в. В дальнейшем Сказание дополнялось новыми чудесами, в т. ч. и связанными с именем К. В частности, по прибытии К. на кафедру в 1665 г. в Тобольске шел «зельный и бесчисленный дождь», прекратившийся лишь после перенесения иконы в кафедральный собор и проведения молебна перед образом. В память об этом событии был установлен обычай ежегодно принесения образа в Тобольск с 8 по 23 июля. Сам К. получил по молитве у чудотворной иконы исцеление от болезни. По мнению Е. К. Ромодановской, позднейшие чудеса 1672–1675 гг. (Абрамов. 1854. С. 32; Юрьевский. 1902. С. 449) были добавлены в Сказание лично К. или по его поручению (Ромодановская. 1992. С. 317). Исследователи также согласны, что К. принимал непосредственное участие в создании Книги записной — наиболее ранней редакции Сибирского летописного свода (см.: Солодкин. 2012).

В мае 1670 г. по благословению К. произошло перенесение мощей св. прав. *Василия Мангазейского*. Мощи, от к-рых происходили многочисленные чудеса, были перевезены из Мангазеи в Туруханский мон-рь строителем последнего Тихоном (Абрамов. 1854. С. 33; Ромодановская. 1986. С. 205).

К. оставил вклады в ризницу тобольского Софийского собора, в частности, напрестольное печатное Евангелие 1615/16 г. и 3 напрестольных серебряных креста с золочением (Абрамов. 1854. С. 34).

К. умер 23 дек. 1677 г. «нощи в 8-м часу» в тобольском в честь иконы *Божией Матери «Знамение» муж. мон-ре*, приняв схиму (ПСРЛ. Т. 36. С. 170). Известие о смерти Сибирского митрополита поступило в Москву лишь 30 янв. 1678 г. от боярина и воеводы П. В. Шереметева Меньшого. К. похоронен в Сергиевской ц. Тобольска, близ архиерейского дома (Абрамов. 1854. С. 34), вполн. прах перенесли в тобольский Софийский собор (ИРИ. Ч. 1. С. 110). Арх.: Письма разных лиц к Корнилию, архиеп. Сибирскому. 1677 // РГАДА. Ф. 210. Разрядный приказ. Приказной стол. Д. 519. Стб. 223–225.

Ист.: АИ. Т. 5. С. 49–51; Дворцовые разряды. СПб., 1852. Т. 3. Стб. 730, 733, 737, 756–758, 761, 769, 773, 780, 789; ДАИ. Т. 5. С. 127–128, 492; Т. 6. С. 268–269 [Отписка К. Енисейскому воеводе К. Яковлеву относительно раскола, 1673, 2 февр.]; Т. 7. С. 103; Т. 8. С. 192–194, 203–205; Мелетий [Якимов], архим. Древние церк. грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726) и сведения о Давурской миссии. Каз., 1875. № 4. С. 6–7 [грамота К. о построении в Иркутске Вознесенского мон-ря, 1673, 2 дек.]; № 5. С. 7–8 [грамота К. «о бытии в Троицкой Киренской пустыни строителем казначею старцу Иосифу»]; Шишонко В. Н. Пермская летопись с 1263–1881 гг. Пермь, 1884. Период 3: С. 1645–1676 г. С. 784, 785–787; Ионин А. А. Новые данные к истории Вост. Сибири XVII в. Иркутск, 1895. С. 39–40 [Благословенная грамота К. боярскому сыну Ивану Максиму на построение мон-ря на берегу р. Ангары, 8 дек. 1672]; ПСРЛ. Т. 36. С. 161–164, 166–168, 170.

Лит.: ИРИ. Ч. 1. С. 110; Абрамов Н. А. Мат-лы для истории христианского просвещения Сибири, со времени покорения ее в 1581 г. до нач. XIX ст. // ЖМНП. 1854. Ч. 81. Отд. 5. № 2. С. 15–38; № 3. С. 39–56; Строев. Списки иерархов. Стб. 50, 317, 616; [Дурново] Н. Девятисотлетие рус. иерархии, 988–1888: Епархии и архиереи. М., 1888. С. 53; Зверинский. Кн. 2. С. 139. № 809; Овчинников П. Сибирская церковь до XVIII в. // ВиР. 1896. Т. 1. Ч. 2. № 19. С. 439–462; Покровский И. М. Рус. епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церковно-ист., стат. и геогр. исслед. Каз., 1897. Т. 1. С. 520; Юрьевский А. И., свящ. Редкий памятник сибирской духовной письменности 1-й пол. XVII в. // Тобольские Ев. 1902. № 24. Отд. неофиц.

С. 449; РБС. Т. 9. С. 258–259; Верюжский В. М. Афанасий, архиеп. Холмогорский: Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования. СПб., 1908. С. 12, 14–20; Преображенский А. А. Урал и Зап. Сибирь в кон. XVI — нач. XVIII в. М., 1972. С. 88; Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском // Новые мат-лы по истории Сибири досоветского периода. Новосибир., 1986. С. 190–210; она же. Есипов Савва // СККДР. 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 314–318; Солодкин Я. Г. Тобольские летописцы сер.— 2-й пол. XVII в.: Редакции и виды Сибирского летописного свода. Нижневартовск, 2012. С. 8, 10.

И. А. Устинова

**КОРНИЛИЙ** (Попов Константин Константинович; 7.08.1874, с. Николаевское-Пеньевское (Никольское, Грязовецкого р-на Вологодской обл.) — 27.10.1966, Горький



Корнилиий (Попов), митр. Горьковский и Арзамасский. Фотография. Ок. 1961 г.

(ныне Н. Новгород)), митр. Нижегородский и Арзамасский. Из семьи чиновника, дед по отцу был священником в с. Николаевское-Пеньевское, дед по матери — там же диаконом. Окончил по 1-му разряду Вологодское ДУ и в 1888 г. был переведен без экзаменов в Вологодскую ДС. Завершил учебу в семинарии с аттестатом по 1-му разряду, 10 июля 1894 г. был определен псаломщиком к Успенской ц. с. Черевкова Сольвычегодского у. Вологодской губ. и учителем местной церковноприходской школы. После женитьбы, 20 окт. 1896 г. рукоположен во диакона, на следующий день — во иерея к храму с. Путина Оханского у. Пермской губ. В 1897 г. овдовел. 20 дек. 1899 г. назначен противораскольническим миссионером и наблюдателем церковноприходских школ Пермского у. В 1902–1906 гг. учился в КазДА, по окончании к-рой



был удостоен степени кандидата богословия за соч. «Творения блаженного Иеронима в борьбе с расколом». 10 июля 1906 г. определен на должность ярославского епархиального миссионера. 12 сент. 1909 г. Ярославским еп. свт. Тихоном (Беллавиным; вполн. патриарх Московский и всея России) пострижен в монашество с именем Корнилий в честь прп. Корнилия Комельского. Был возведен в сан архимандрита. В 1913 г. назначен настоятелем *Варницкого во имя Св. Троицы Сергиева муж. мон-ря* (ныне в черте г. Ростова Ярославской обл.) с оставлением в должности епархиального миссионера. В 1913–1914 гг. слушал лекции на Ярославском отд-нии Московского археологического ин-та. 5 июля 1915 г. хиротонисан во епископа Рыбинского, назначен викарием Ярославской епархии и настоятелем *ярославского во имя святителей Афанасия и Кирилла муж. мон-ря*. После Февральской революции 1917 г. выступил с осуждением царского правительствa. 28 февр. 1921 г. патриарх свт. Тихон назначил К. епископом Сумским, викарием Харьковской епархии, и настоятелем Куряжского Старохарьковского Преображенского мон-ря в с. Куряж Харьковского у. и губ.

По некоторым сведениям, после ареста в мае 1922 г. Харьковского и Ахтырского архиеп. *Нафанаила (Троицкого; вполн. митрополит)* временно управлял епархией. Уклонился в обновленческий раскол (см. *Обновленчество*). В авг. того же года обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ) удовлетворило ходатайство К. о снятии с него монашеских обетов с оставлением в сущем сане, но с переводом в др. епархию (*Живая Церковь*. 1922. № 8/9. С. 19). ВЦУ предложило К. занять Харьковскую обновленческую кафедру, но тот отказался, «желая послужить своему родному краю», и 19 сент. был определен правящим архиереем на Вологодскую обновленческую кафедру, 24 янв. 1923 г. возведен в сан «архиепископа». В мае того же года участвовал в работе обновленческого «Поместного Собора», подписал постановление о лишении духовного сана и звания патриарха свт. Тихона. Имеются сведения, что после «Собора» он был назначен на Саратовскую обновленческую кафедру (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 69. Л. 3 об.).

23 янв. 1924 г. по просьбе ярославских обновленцев определен «архиепископом» Ярославским и Ростовским. 23 мая того же года на обновленческом съезде духовенства и мирян Екатеринбургской епархии был выбран Екатеринбургским архиереем. К., не присутствовавший на съезде, получил уведомление о своем избрании, а в обновленческий синод было направлено ходатайство о его утверждении. Однако синод 12 июля 1924 г. назначил на Екатеринбургскую кафедру «архиепископа» Аристарха (Николаевского), а К. был оставлен на Ярославской кафедре. Весной 1925 г. по просьбе обновленческого Саратовского епархиального управления обновленческий синод переместил К. на Саратовскую кафедру. 12 июля того же года обновленческий «Уральский областной церковный Собор», проходивший в Свердловске (ныне Екатеринбург), избрал К. «митрополитом» Свердловским и Уральским, управляющим Уральской митрополией. Также К. стал председателем Уральского областного митрополитанского церковного управления (УралОМЦУ). После утверждения этих решений обновленческим синодом К. 1 сент. 1925 г. прибыл в Свердловск.

В окт. 1925 г. К. принял участие в работе 2-го обновленческого «Поместного Собора», на к-ром среди прочего было принято постановление, что настоятелями кафедральных соборов должны быть правящие архиереи. К. попытался занять место настоятеля кафедрального Богоявленского собора в Свердловске, однако встретил сопротивление со стороны духовенства и общины собора, сославшихся на то, что «митрополит» находится в постоянных разъездах по епархии и поэтому содержать его должна вся епархия. По этой причине К. был вынужден стать настоятелем свердловского Екатерининского собора. 14 нояб. 1925 г. свердловское обновленческое епархиальное управление назначило К. настоятелем Богоявленского кафедрального собора. 9 февр. 1926 г. УралОМЦУ постановило считать К. почетным настоятелем кафедрального собора, а 26 февр. К. решил принять настоятельство в обоих соборах. В связи с образованием Уральской обновленческой митрополии местные обновленцы предполагали просить си-

нод о возведении Екатерининского собора в степень областного кафедрального, поскольку он являлся основным центром обновленчества на Урале.

В марте 1926 г. в Свердловск прибыл руководитель *григорианского раскола* Свердловский архиеп. *Григорий (Яцковский)*. Авторитет архиеп. Григория на Урале в то время был высок, и нек-рые обновленческие приходы перешли в юрисдикцию григорианского *Временного Высшего Церковного Совета*. Обновленческий архиерей и глава григориан обменялись письмами. К. выразил надежду, что архиеп. Григорий признает обновленческий синод «правящим органом, как признанный Православными Восточными Патриархами», и пригласил прибыть к себе для переговоров по этому поводу. В ответном письме архиеп. Григорий приветствовал «искание мира» со стороны К., однако явиться для переговоров отказался, заявив: «Ваш Синод и все обновленчество заблуждаются... и не нам к Вам, а Вам к нам придется идти» (*Лавринов*. 2007. С. 75–76).

29 сент. 1926 г. под председательством К. в Свердловске открылся 2-й обновленческий Уральский церковный собор. Во время его проведения было получено известие о назначении 22 сент. К., согласно избранию обновленческого Воронежского областного съезда, «митрополитом Воронежским и всей Центральной Черноземной области». 5 окт. К. отбыл в Воронеж. Состоял членом президиума обновленческого синода. В февр. 1927 г. принял участие в обновленческом 1-м Всесоюзном миссионерском съезде по борьбе с сектантством (Москва), на к-ром был избран членом центрального миссионерского совета при обновленческом синоде, 1 апр. 1931 г. был награжден обновленцами правом предношения креста за богослужением.

В июне 1935 г., после отказа принять в качестве викария «епископа» Александра Медведева, а также назначить воронежским священником прот. Василия Бренько, поскольку, по мнению К., «по особым обстоятельствам ни тот, ни другой не могли быть приняты в Воронеже» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 69. Л. 3 об.), обновленческий «первоиерарх Православной Церкви в СССР» «митрополит» *Виталий (Введенский; вполн. архиепископ)* издал указ об уволь-







нении К. от должности митрополита Воронежского. 12 июля того же года К. был арестован, а вместо него на Воронежскую обновленческую кафедру назначен Медведев. 5 нояб. 1935 г. постановлением Специальной коллегии Воронежского обл. суда К. был приговорен к 5 годам лишения свободы по обвинению в антисоветской агитации. Отбывал заключение в Карагандинском ИТЛ (Карлаге), работал учетчиком овец, заразился бруцеллезом. В 1940 г. освобожден, прибыл в Кострому, где в течение 2 лет проходил лечение.

Весной 1942 г. указом обновленческого «первоиерарха Православной Церкви в СССР» «митрополита» А. И. Введенского К. был назначен «митрополитом Воронежским и Задонским». В Воронежском облисполкоме ему отказали в регистрации, заявив, что не знают «первоиерарха» Введенского и не могут регистрировать присылаемых им лиц. Из-за нем. наступления летом того же года и боев за Воронеж К. покинул кафедру и к кон. 1942 г. поселился в с. Колегаеве Некоузского р-на Ярославской обл., где служил в местном храме как приходский священник. Вскоре указом Введенского он был назначен «митрополитом Ярославским и Костромским». В нач. 1943 г. К. был в числе обновленческих деятелей, принявших решение «искать путей сближения и, если возможно, то и воссоединения» с РПЦ, однако, когда его вскоре вызвали в Ульяновск к эвакуированному туда Введенскому, остался в обновленчестве («Обновленческий» раскол. С. 576–578). Тем не менее осенью 1943 г. в связи с избранием митр. *Сергия (Страгородского)* патриархом Московским и всея Руси К. писал обновленческому «епископу Ташкентскому» *Сергию (Ларину)*; в посл. архиепископ: «Лично я настроен относительно состояния Первоиерарха и обновления пессимистически, с назначением Патриарха дела Первоиерарха в обновлении куда как не блестящи» (Там же. С. 592).

4 дек. 1943 г. в зале заседаний Свящ. Синода РПЦ в присутствии патриарха Сергия с сонмом иерархов К. принес покаяние и был воссоединен с Правосл. Церковью в сане епископа. 8 дек. того же года был определен на Сумскую и Ахтырскую кафедру. 28 сент. 1944 г. К. направил патриаршему местоблестителю митр. Александрию (Симанскому); в посл. патриарх

Московский и всея Руси *Алексий I* доклад о закрытии 30 храмов в епархии, приводя факты грубого отношения «местных сельских соввластей» к верующим при проведении закрытия церквей. В февр. 1945 г. возведен в сан архиепископа, в апр. того же года назначен на Виленскую и Литовскую кафедру и священноархимандритом *вильнюсского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-ря*. С июля 1945 до авг. 1947 г. временно управлял Рижской епархией.

Вскоре после назначения на Виленскую кафедру К. обратился к патриарху Александрию I с предложением открыть в Вильнюсе пастырско-богословские курсы и направил ему проект учебной программы. 26 июля 1945 г. патриарх запросил мнение председателя Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпова об учреждении курсов и об их программе, отметив, что считает их открытие весьма желательным, а программу удовлетворительной. Карпов наложил на обращение патриарха резолюцию, в к-рой предлагал, предварительно договорившись с Предстоятелем РПЦ, поставить перед Совнаркомом СССР вопрос об открытии не курсов, а духовной семинарии. 25 авг. Карпов направил соответствующую докладную записку в Совнарком СССР, а 28 авг. последовала резолюция В. М. Молотова: «Вы поторопились. Надо обдумать это дело, — как это отзовется на католической церкви и т. п.». Тем не менее в авг. Совнарком утвердил предложение Совета по делам РПЦ об открытии пастырско-богословских курсов. 24 окт. 1945 г. на заседании Синода был заслушан доклад К. по этому вопросу. Синод постановил направить на финансирование курсов суммы, поступавшие в Патриархию от Рижской епархии. Ходатайство К. об открытии в Вильнюсе духовной семинарии было удовлетворено уполномоченным Советом по делам РПЦ по Литовской ССР. Открытие Вильнюсской ДС состоялось в окт. 1946 г., первый учебный год закончился 10 июня 1947 г., а уже в авг. уполномоченный, выполняя указание Совета по делам РПЦ, объявил К., что деятельность ДС должна быть приостановлена до окончательного решения вопроса властями Литовской ССР. Совет министров Литовской ССР постановил закрыть Вильнюсскую ДС. К этому моменту

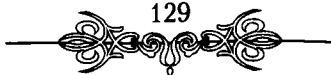
число студентов 2-го курса составляло 20 чел., имелось 5 преподавателей и было получено свыше 50 заявлений от желающих поступить на 1-й курс. По указанию митр. Крутицкого и Коломенского *Николая (Ярушевича)* К. направил учащихся 2-го курса продолжать образование в Минскую епархию.

В период служения К. на Виленской кафедре осуществлялся перевод на литовский язык правосл. литургических текстов. На средства, поступавшие из Патриархии, производился ремонт церквей, в т. ч. пострадавшего во время войны от бомбежек Свято-Духовского храма вильнюсского Свято-Духовского мон-ря. 26 июля 1946 г. по ходатайству К. в Свято-Духовский храм были возвращены из Москвы вывезенные туда летом 1915 г. мощи Виленских мучеников *Антония, Иоанна и Евстафия*.

В 1946–1948 гг. правосл. приходы Виленской епархии прошли гос. регистрацию, права юридических лиц получили 44 общины. При К. богослужения в Свято-Духовском мон-ре совершались регулярно и торжественно, привлекая множество православных и даже католиков (в это время в Литве были закрыты большая часть костелов и все католические мон-ри). В 1947 г. отмечался 350-летний юбилей Свято-Духовского мон-ря и 600-летие со времени кончины Виленских мучеников.

Несмотря на успехи послевоенного восстановления церковной жизни в Виленской епархии, К. выражал недовольство руководством Литовской ССР из-за закрытия Вильнюсской ДС и отказа выделять строительные материалы для ремонта церковных зданий, что имело место, в частности, при восстановлении Свято-Духовского монастыря. Ввиду планировавшегося перемещения с Курской кафедры архиеп. *Алексия (Сергеева)*, К. 29 сент. 1947 г. адресовал патриарху Александрию I решение о переводе в Курскую епархию, в котором среди прочего сообщал о выстреле, произведенном неизвестными лицами в его окно, и затруднительности объезжать епархию вслед. активности литов. подпольных националистических вооруженных формирований (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Л. 13–14).

18 нояб. 1948 г. К. был назначен архиепископом Горьковским и Арзамасским. При этом Синод поручил





К. «обеспечить существование и лечение болящего» предшественника К. на Горьковской кафедре — еп. Зиновия (Красовского; † 4 июля 1954) ежемесячным содержанием. 25 февр. 1955 г. К. был возведен в сан митрополита.

К нач. 50-х гг. XX в. в Горьковской епархии было зарегистрировано 47 храмов (из них 3 в Горьком), в штате состояли 70 священников, 19 диаконов, 34 псаломщика. Такое количество храмов и священнослужителей было недостаточным для удовлетворения нужд верующих. Храмы и молитвенные дома не вмещали всех желающих присутствовать на богослужениях, прихожане были вынуждены молиться в церковной ограде под открытым небом. Власти отмечали рост религиозности населения и посещаемости церквей. В 1953 г. для проверки работы уполномоченного и ознакомления с положением церковных дел в Горький приехал заместитель заведующего инспекторским отделом Совета по делам РПЦ И. Г. Сивко. Он докладывал председателю Совета Карпову, что «ни в одной области РСФСР нет такого высокого процента церквей, в к-рых проводились бы ежедневные службы (12 храмов)... Число подаваемых в области ходатайств об открытии церквей продолжает оставаться сравнительно высоким и с 1950 г. не снижается» (*Мякинин*. 2010. С. 256). Однако единственной церковью, открытой в епархии в это время, была ц. в честь Казанской иконы Божией Матери в Ворсме Павловского р-на, где долгое время действовал незарегистрированный молитвенный дом. Появление нового храма вместо тайной молельни стало возможным после принятия 17 февр. 1955 г. постановления Совета министров СССР «Об изменении порядка открытия молитвенных зданий». Всего, по данным уполномоченного Совета по делам РПЦ, в Горьковской обл. в 1950 г. действовало 60 незарегистрированных молитвенных зданий, а в 1956 г. «по неполным данным» незарегистрированных молитвенных домов насчитывалось уже 242. Богослужения в них совершали заштатные либо не имеющие регистрации священники и даже миряне. Вопреки противодействию местных гражданских властей в епархии на пожертвования возраставшего числа прихожан удавалось проводить ре-

ставрацию и благоустройство зданий действующих храмов, возводить подсобные помещения, крестильные дома, жилые для священников и причта. Сотрудники Совета по делам РПЦ отмечали высокий авторитет правящего архиерея среди клира и верующих; духовенство отзывалось о К. как о строгом пастыре, требовательном к себе и своим подчиненным. Несмотря на преклонный возраст, К. еженедельно собирал епархиальный совет для решения текущих вопросов, связанных с перемещением духовенства, разбором жалоб, утверждением смет на ремонт зданий и т. п. Ежегодно К. проводил собрания благочинных для обсуждения финансовых вопросов.

В связи с тем что советское гос-во завывало налоги для духовенства, весной 1954 г. К. подал заявление, доведенное до сведения председателя Совета по делам РПЦ Карпова, в котором сообщал, что местные финансовые органы безосновательно удваивали сумму содержания архиерея. В результате доход К. за янв. и февр. 1954 г., составлявший 35 тыс. р., был обложен подоходным налогом в размере 72 тыс. р. На основании этого и других заявлений о переобложении патриарх Алексей I обратился в Совет по делам РПЦ с ходатайством об изменении порядка налогообложения, чтобы с доходов духовенства взимались налоги как с зарплаток от частной практики. В случае невозможности принять такое решение патриарх предложил упорядочить исчисление доходов и взимание налогов. Однако Мин-во финансов СССР сочло изменения «нецелесообразными», в основном сохранив прежний порядок.

К. был награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1948).

14 авг. 1961 г. К. был освобожден от управления епархией по болезни. Проживал на покое в Горьком, где и скончался. Его отпевание возглавил Горьковский и Арзамасский еп. Флавиан (Дмитриук; в посл. архиепископ), ему сослужили 16 священников и 4 диакона. Похоронен К., согласно завещанию, в каменной часовне-усыпальнице на погосте горьковской Троицкой ц., за алтарем.

Соч.: Речь, сказанная в Знаменской часовне перед молебном Пресв. Богородице в пятницу, 3-го марта, по получении известия о междоусобной брани в Петрограде // Ярославские ЕВ. 1917. № 9/10. С. 109; Речь пред мо-

лебном по прочтении манифеста об отречении государя Николая II от престола, сказанная в Знаменской часовне в 6 часов // Там же. С. 109–110; Обращение еп. Корнилия при вступлении на Вологодскую кафедру к пасомым и пастырям церкви Вологодской // Церковная заря: [Орган Вологодской ЕУ и Вол. Епарх. Комитета группы «Живая Церковь»]. Вологда, 1922. № 4. С. 1–5; Духовенству и прихожанам всех приходских церквей Вологодской епархии // Там же. 1923. № 5. С. 5–6 (в соавт. с прот. А. Сахаровым, прот. Т. Н. Шаламовым и др.); Обращение Корнилия, митр. Воронежского и Задонского, к воронежской пастве // ВССПРЦ. 1927. № 3(16). С. 20–24.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 69.

Ист.: Высочайшие повеления // ЦВ. 1915. № 23. С. 280; Постановления ВЦУ // Живая Церковь. М., 1922. № 10. С. 19; Постановления ЕУ // Церковная заря. 1922. № 3. С. 13; Состав Свящ. Синода Правосл. Российской Церкви // ВССПРЦ. 1925. № 1. С. 6; Движения и перемещения по службе // Там же. № 2. С. 4; Перемещения и назначения // Там же. № 4. С. 6; Движения и перемещения по службе с 24 авг. 1926 г. // Там же. 1926. № 12/13. С. 6–7; Протокол заседаний Всесоюзного Миссионерского Совещания 2–4 февр. 1927 г. // Там же. 1927. № 3(16). С. 5–6; Список правосл. епископов, находящихся в ведении Свящ. Синода правосл. церквей в СССР // Вестн. Свящ. Синода Правосл. Церквей в СССР. 1931. № 1–2 (50–51). С. 11–12; Награды по Синоду (с 1 янв. 1931 г.) // Там же. № 3–4 (52–53). С. 15; Акт о воссоединении обновленческого еп. Корнилия (Попова) // ЖМП. 1943. № 4. С. 10–11; Награждения ко дню Св. Пасхи 1946 г. // Там же. 1946. № 5. С. 13; Назначения и перемещения архиереев // Там же. 1949. № 3. С. 6; Акты свт. Тихона. С. 174, 906; Следственное дело патр. Тихона: Сб. док-тов. М., 2000. С. 348, 879; Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам РПЦ при Совете народных комиссаров — Совете Министров СССР, 1945–1970 гг. / Отв. сост.: Ю. Г. Орлова. М., 2009. Т. 1. С. 50, 52, 61, 62, 124, 210, 287–289, 417, 461, 501; 2010. Т. 2. С. 50.

Лит.: К приезду преосв. Корнилия // Церковная заря. 1922. № 2. С. 11; Собрание вологодского духовенства // Там же. 1923. № 1. С. 8; Краткие сведения о епископах правосл. церкви, состоящих в ведении Свящ. Синода // ВССПРЦ. 1926. № 12/13. С. 7–13; *Дзичковский И., прот.* Прощание с архипастырем // ЖМП. 1949. № 1. С. 78–80; *Цыганов В., прот.* Памятный день 7 дек. 1948 г. // Там же. № 2. С. 47; Тезоименитство архипастыря // Там же. 1959. № 7. С. 14; Преосв. Корнилий, митр. Горьковский и Арзамасский // Там же. 1961. № 5. С. 39–40; *Флавиан (Дмитриук), еп.* Митр. Корнилий: [Некролог] // Там же. 1967. № 1. С. 36–38; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 142–144; *Левитин, Шавров*. Очерки смуты. С. 133–134, 279–280, 293, 411–412, 522, 638; *Цытин*. История РЦ. С. 98, 319; *Лавринов В. В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 43–44, 48, 50, 145; *он же*. Очерки истории обновленческого раскола на Урале (1922–1945). М., 2007. С. 28, 29, 60–63, 65, 68, 69, 75, 77, 84, 85, 87, 93, 168, 174, 231–232; «Обновленческий» раскол. С. 52, 218, 219, 256, 309, 318, 350, 418, 420, 441, 550, 576–578, 585, 587, 592, 593, 805–808; Святители земли Нижегородской / Авт.-сост.: игум. Тихон (Затякин), О. В. Дёгтева. Н. Новг., 2003.



С. 265–272, 529; *Феодосий (Процюк), митр.* Обособленные движения в Правосл. Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004. С. 254; *Катаев А. М.* Духовные школы РПЦ в 1943–1949 гг. // ВЦИ. 2006. № 1. С. 176–190; *Мякишин А. Е., прот.* Положение Церкви в Горьковской епархии в 1950-х гг. (до начала хрущёвских гонений) // ВЦИ. 2010. № 1/2(17/18). С. 232–262; *Шкаровский М. В.* РПЦ в XX в. М., 2010. С. 203, 205, 216.

**КОРНИЛИЙ** (Синяев Владимир Александрович) (род. 22 дек. 1976, Куйбышев (ныне Самара)), еп. Волгодонский и Сальский. Из семьи рабочих. С 14-летнего возраста нес по-



*Корнилий (Синяев), еп. Волгодонский и Сальский. Фотография. 2015 г.*

слушание иподиакона у Самарского архиеп. *Евсевия (Саввина)*; с 23 февр. 1993 архиепископ Псковский и Великолукский, ныне митрополит); вскоре стал также исполнять послушания алтарника и келейника архиеп. Евсевия. Нес эти послушания до окончания средней школы в 1993 г. 3 июля того же года в *Псково-Печерском в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре* пострижен архиеп. Евсевием в монашество с именем Корнилий в честь прмч. Корнилия Псково-Печерского, после чего в течение года служил алтарником и иподиаконом Самарского архиеп. *Сергия (Полёткина)*; ныне митрополит). 6 июня 1994 г. в Иоанно-Предтеченском храме Самары был рукоположен во диакона и определен к служению в *самарский в честь Иверской иконы Божией Матери жен. мон-рь*. 31 июля 1995 г. в Покровском кафедральном соборе Самары рукоположен во иерея и назначен настоятелем Михаило-Архангельского храма в с. Ореховка Алексеевского р-на Самарской обл. В 1997 г. К. был переве-

ден в клир самарской Софийской ц., получив послушание строить правосл. храм в рабочих кварталах самарского исторического района Безьямка. В 1998 г. окончил Самарскую ДС. 22 июня 1999 г. назначен настоятелем строящейся Владимирской ц. в Самаре. В 2000 г. окончил заочное отделение КДА, был возведен в сан игумена. В 2003 г. по благословению председателя ОВЦС Смоленского и Калининградского митр. Кирилла (Гундяева; ныне Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл*) назначен временным членом Русской духовной миссии в Иерусалиме. С 1 июня 2007 г. благочинный Самарского городского Приволжского округа Самарской епархии; в этой должности курировал работы по возведению неск. храмов благочиния. В 2009 г. окончил Самарскую гуманитарную академию. 15 сент. 2009 г. назначен настоятелем прихода во имя св. апостолов Петра и Павла г. Самары. С 3 марта 2010 г. благочинный Самарского городского Центрального округа Самарской епархии. 4 апр. 2010 г. возведен в сан архимандрита. Постановлением Синода РПЦ от 27 июля 2011 г. К. был избран епископом Волгодонской и Сальской епархии, выделенной в тот же день синодальным постановлением из Ростовской и Новочеркасской епархии. 9 сент. того же года в Тронном зале Патриарших покоев храма Христа Спасителя в Москве состоялось наречение К. во епископа, 11 сент. за Божественной литургией в Троицком соборе г. Щёлково Московской обл. епископскую хиротонию К. возглавил Патриарх Кирилл.

Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2011. № 9. С. 7; Наречение и хиротония архим. Корнилия (Синяева) во еп. Волгодонского и Сальского // Там же. № 11. С. 31–33.

**КОРНИЛИЙ** (Соболев Гавриил Гаврилович; 1.11.1880, Выборг — 16.04.1933, с. Тымск (ныне Каргасокского р-на Томской обл.)), архиеп. Свердловский и Ирбитский. Из семьи потомственных священнослужителей. После учебы в Александровском ДУ в С.-Петербурге и СПбДС поступил в 1900 г. в СПбДА. 28 сент. 1902 г., во время учебы в академии, пострижен в монашество с именем Корнилий ректором академии архим. *Сергием (Страгородским)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси). 6 окт. того же года К. был рукоположен во диакона,

28 дек. 1903 г. — во иерея. В 1904 г. окончил СПбДА со степенью кандидата богословия. Указом Синода от 28 июля того же года направлен для служения в *Урмийскую духов-*



*Корнилий (Соболев), архиеп. Свердловский. Фотография. Ок. 1926 г.*

*ную миссию* среди правосл. ассирийцев на северо-западе Ирана, где находился в течение 3 лет. 14 авг. 1907 г. был утвержден преподавателем Тифлисской ДС, однако уже 21 авг. получил др. назначение — в с.-петербургское Александровское ДУ, где преподавал церковнослав. и рус. языки, также стал настоятелем училищного домового храма. С авг. 1909 г. преподаватель гомиетики и соединенных с нею предметов в СПбДС. 25 янв. 1910 г. назначен инспектором семинарии. Одновременно состоял членом неск. комиссий при синодальном Учебном комитете: по пересмотру программ по гомиетике духовных семинарий и уч-щ, по практическому руководству для пастырей, по литургике и церковному уставу. 1 нояб. 1911 г. назначен ректором Тульской ДС, был возведен в сан архимандрита. Также являлся председателем Совета попечительства о воспитанниках Тульской ДС; редактором неофициального отдела «Тульских епархиальных ведомостей».

17 сент. 1917 г. хиротонисан во епископа Каширского, стал викарием Тульской епархии. 15 февр. 1918 г. был ранен при обстреле красногвардейцами общегородского крестного хода в Туле. 22 янв. 1920 г. перемещен на Новосильскую викарную кафедру Тульской епархии. В дек. того же года назначен епископом





Вязниковским и Яропольским, викарием Владимирской епархии. По прибытии в Вязники стал объезжать окрестные селения, где проводил богослужения, произносил проповеди. Это вызвало недовольство местных властей. 24 марта 1921 г. К. был арестован по обвинению в антисоветской пропаганде во время проповедей. Епископ отрицал свою вину, заявил на допросе, что его проповеди имели исключительно религиозно-нравственный характер. Во время тюремного заключения К. поступило более 10 прошений от прихожан с просьбой о его освобождении. 7 июня коллегия Владимирской ГубЧК постановила выслать К. за пределы губернии. Это решение властей вызвало протест верующих, поступило еще более 15 ходатайств с просьбой оставить епископа, однако К. все же был вынужден выехать в Москву. Только в янв. 1922 г. он вернулся в Вязники.

В мае того же года, после ареста патриарха свт. *Тихона*, созданное при поддержке властей обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ) заявило о переходе к нему руководства Церковью. Опасаясь репрессий, мн. епархиальные архиереи подчинились обновленцам. 16 июня Владимирский митр. Сергей (Страгородский) также подписал совместно с архиепископами Нижегородским *Евдокимом (Мещерским)* и Костромским *Серафимом (Мещеряковым)* т. н. «Меморандум трех» о признании ВЦУ законным священноначалием. Несмотря на искреннее уважение к митр. Сергию, у которого К. был студентом и постриженником, он решительно отказался подчиниться «Меморандуму трех», заявив, что в этом вопросе «митрополит для него не авторитет». Благодаря влиянию К. в Вязниковском викариате лишь 2 священника перешли к обновленцам, а все остальные сохранили верность Патриаршей Церкви. Осенью 1922 г. К. проживал во Владимире. 14 окт. при посещении его высокопоставленным представителем обновленцев епископ заявил, что «ВЦУ не признает, ему не подчиняется и впредь подчиняться не будет». В нояб. «за непризнание ВЦУ и агитацию против обновленческого движения» высший обновленческий орган принял постановление об увольнении К. на покой. Поскольку К. не подчинился распоряжениям обновленцев, 29 нояб. он был арес-

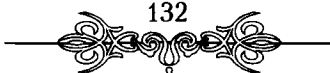
тован ГПУ и заключен во Владимирский исправдом. Имеются сведения, что во время заключения К. сблизился с находившимся там Ковровским еп. священноисп. *Афанасием (Сахаровым)*. В дальнейшем архиереи поддерживали переписку друг с другом до самой смерти К. На единственном допросе, 12 дек. 1922 г., К. заявил: «На обновленческое движение в Церкви я смотрел отрицательно, так как оно не канонично и не православно. В настоящее время я ВЦУ не подчиняюсь и не буду подчиняться, ибо я признаю вполне каноничной и законной власть Патриарха». В марте 1923 г. решением Комиссии НКВД по адм. высылкам К. был приговорен к 3 годам ссылки в Сибирь. Отбывал ее в сев. части Томской губ. (т. н. Нарымский край).

Весной 1926 г., после окончания срока ссылки, К. вернулся во Владимир, ок. месяца являлся епископом Владимирским и Суздальским. В июне того же года определен архиепископом Свердловским и Ирбитским. Назначение последовало после того, как предыдущий Свердловский архиеп. *Григорий (Яцковский)* стал организатором поддержанного властями *григорианского раскола* и был запрещен заместителем патриаршего местоблюстителя митр. Сергием (Страгородским) в священнослужении. Большинство храмов Свердловска (ныне Екатеринбург) оказалось у обновленцев и григориан, однако в марте 1926 г. было образовано Свердловское благочиние Патриаршей Церкви с центром в Крестовоздвиженском храме, в котором постоянно служило более 10 священников, перешедших сюда из др. церквей города. В состав благочиния также входили еще 5 пригородных приходов. 12 апр. на собрании церковной общины Свердловска было принято решение обратиться к митр. Сергию с прошением о назначении на кафедру нового епископа, которым стал К. После его приезда в Свердловск 19 июня 1926 г. приходский совет Крестовоздвиженской ц. подал в адм. отдел Свердловского исполкома ходатайство о регистрации К. в качестве правящего архиерея епархии. Однако в то время структурам управления канонической Церкви в отличие от обновленческих и григорианских организаций не предоставлялась офиц. регистрация. Епископ совершал бо-

гослужения в Крестовоздвиженском храме, ставшем кафедральным собором епархии, однако вскоре выехал во Владимир, где 16 июля был вновь арестован и этапирован в Москву. 18 авг. того же года по решению Коллегии ОГПУ освобожден из-под ареста под подписку о невыезде из Москвы.

Осенью 1926 г. К. вместе с Полоцким и Витебским еп. сщмч. *Павлином (Крошечкиным)*; в посл. архиепископ) стал инициатором заочного тайного избрания патриарха путем письменного опроса архиереев. Узнав об этом, ОГПУ провело по стране массовые аресты среди епископата. Всего было арестовано ок. 40 чел., в т. ч. заместитель патриаршего местоблюстителя митр. Сергей. Принявший на себя временное управление Церковью Ленинградский митр. *Иосиф (Петровых)*, предполагая свой скорый арест, назначил 8 дек. временных заместителей на этот случай, первым назвав среди них К. Однако 17 дек. К. был арестован в Москве. Содержался с др. обвиняемыми в Бутырской тюрьме. Во время следствия взял на себя всю ответственность за попытку избрания главы Церкви: «Инициатива этого избрания принадлежит мне, и о себе я говорить могу, а других называть не буду, потому что считаю это непорядочным. Говорить о других везде, где результатом этого могут явиться неприятные последствия для названных лиц, не позволяет моя этика...» 29 апр. 1927 г. приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам заключения в ИТЛ. Был отправлен в СЛОН вместе с осужденными по тому же делу епископами Ковровским Афанасием (Сахаровым) и Печерским *Григорием (Козловым)*; в посл. архиепископ).

Отбывал срок вместе с еп. Афанасием на командировке (отдельный небольшой лагерь) на Разноволоке с наиболее жесткими условиями заключения; в авг. 1928 г. пребывал на общих работах на берегу Чупинской губы Белого м. 23 нояб. 1929 г. приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам ссылки в Сибирь. Был отправлен этапом в Новосибирск, где 16 марта 1930 г. ему было предписано отбывать срок ссылки в с. Тымск (на территории т. н. Нарымского края). В селе, состоявшем почти из 90 дворов, проживало более 100 ссыльных священ-



но- и церковнослужителей, в т. ч. Рыбинский еп. сщмч. *Иоанн (Троянский)*, составивший после смерти К. записку о последнем периоде его жизни. К. пользовался большим авторитетом среди ссыльного духовенства как знаток Свящ. Писания, святоотеческого учения и канонических правил; к нему часто обращались за разъяснениями по этим вопросам. Был прост и отзывчив с друзьями, стремился всем помочь словом и делом, ободрял ссыльных духовными беседами и наставлениями, помогал отпавшим в расколы воссоединиться со Св. Церковью. По словам еп. Иоанна, К. «был советник благий, руководитель и неусыпный молитвенник... был мудр, строг к себе, что требовал и от лиц, обращавшихся к нему и желавших быть с ним в молитвенном общении».

Вечером 28 марта 1933 г. К. стал жертвой разбойного нападения уголовника-рецидивиста. Когда тот явился в дом епископа с просьбой о материальной помощи, К., отойдя от двери, наклонился, чтобы набрать для него картошки. В этот момент преступник нанес ему неск. ножевых ударов в голову и лицо и, считая епископа мертвым, забрал найденные им в доме вещи и скрылся. Придя в сознание, архиерей отказывался выдавать виновника своих ранений, говоря соседям, что упал сам, споткнувшись. Когда преступник был схвачен, К. отказался обвинять его в чем бы то ни было, и следствие велось лишь потому, что были обнаружены похищенные вещи. Ранения К. оказались тяжелыми, его состояние стало ухудшаться. Он терпеливо переносил сильные боли, несколько раз исповедовался. В Вербное воскресенье и в Страстную седмицу до Великого четверга К. совершал богослужения у себя на дому. Затем наступило резкое ухудшение состояния, и в светлый праздник Пасхи К. скончался. Отпевание было совершено по пасхальному чину еп. Иоанном в сослужении 6 протоиереев и иереев. К. был погребен на местном кладбище, в ряду прежде почивших ссыльных священнослужителей.

Арх.: Архив МП. Ф. 1. Оп. 4. Д. 2041; ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 874; Ф. 277. Оп. 1. Д. 3377, 3388, 3415, 3439, 3480; Ф. 470. Оп. 1. Д. 60, 62, 63а, 71, 72; ГА Свердловской обл. Ф. Р-102. Оп. 1. Д. 794; ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 47561; Ленинградский обл. ГА в г. Выборге. Ф. Р-314. Оп. 1. Д. 9; Ф. Р-387. Оп. 1.

Д. 64; Оп. 2. Д. 36; ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31639; Архив УФСБ по Владимирской обл. Д. П-4601, 6391.

Лит.: Изв. по С.-Петербургской епархии. 1910. № 3. С. 6-7, 9, 22, 23; Тульские Ев. 1911. № 45. С. 47-48; 1912. № 1/2. С. 10, 41; 1914. № 7. С. 15-16; Именной список ректорам и инспекторам духовных академий и семинарий, преподавателям духовных академий и монашествующим преподавателям духовных семинарий на 1917 г. Пг., 1917. С. 149; *Мануил*. Рус. иерархи, 1893-1965. Т. 4. С. 145-146; Акты свт. Тихона. С. 406, 489, 490, 616, 777, 819, 870; *Резникова И.* Православие на Соловках: Мат-лы по истории Соловецкого лагеря. СПб., 1994. С. 156; *Стефан (Садо)*, *игум.* Российская православная миссия в Урмии (1898-1918) // ХЧ. 1996. № 13. С. 73-112; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 619-620; *Цыпин*. История РЦ. С. 53, 154, 155; *Васищев Ю. С.* Страницы горького века: Архиерей. Вязниковский Корнилий // Маяк: Газ. Вязники, 1999. № 85; *Захарова Л.* Расстрел Крестного хода в Туле: Год 1918-й // Тульские Ев. 2000. № 1(29). С. 21-24; *Косик О. В.* Из истории Владимирской епархии (1917-1923 гг.) // БСб. 2000. Вып. 6. С. 26-75; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия: События, люди, храмы. Екатеринбург, 2001. С. 146; *Аганов И., прот.* Тульская духовная семинария: страницы истории // УЗ Тульской ДС. 2005. Вып. 1. С. 4-9; *Брылёв П., свящ.* Новейшая история Тульской епархии // Вестн. Тульской ДС. 2011. № 4. С. 12-15; № 5. С. 10-11.

Н. Л. Стукова

**КОРНИЛИЙ** (Якобс Вячеслав Васильевич; род. 19 июня 1924, Таллин), митр. Таллинский и всея Эстонии. Отец до революции 1917 г.



Корнилий (Якобс),  
митр. Таллинский и всея Эстонии.  
Фотография. 2015 г.

был офицером, участвовал в гражданской войне в армии ген. Н. Н. Юденича. Мать происходила из старинного рус. ревельского купеческого рода. С детства прислуживал в таллинской ц. Рождества Пресв. Богородицы (Казанской). В 1943 г. окончил рус. гимназию в Таллине.

В том же году начал служить псаломщиком в таллинской ц. Рождества Пресв. Богородицы. С 1944 г. исполнял послушание иподиакона временно управлявшего Таллинской епархией РПЦ Нарвского и Изборского архиеп. *Павла (Дмитровского)*; с марта 1945 архиепископ Таллинский и Эстонский). 19 авг. 1945 г. рукоположен архиеп. Павлом во диакона к таллинской ц. Рождества Пресв. Богородицы (Казанской). В 1947 г. поступил в Ленинградскую ДС. 8 февр. 1948 г. Таллинским и Эстонским еп. *Исидором (Богоявленским)* рукоположен во иерея к эстонско-рус. приходу св. Марии Магдалины в г. Хаапсалу. Одновременно окормлял приходы в с. Вяйке-Ляхтру, на мызе Мязмыйза близ с. Синалепа и на о-ве Вормси. Одним из его духовников был свящ. (впосл. протоиерей) Михаил Ридигер, отец буд. патриарха *Алексия II*. В 1951 г. окончил заочно Ленинградскую ДС. В том же году из-за болезни супруги, к-рой было необходимо переменить климат, подал прошение о переводе в Вологодскую епархию. Служил в Вологде в кафедральной ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы. В его доме собиравлась верующая интеллигенция, в т. ч. молодежь. 27 февр. 1957 г. был арестован УКГБ по Вологодской обл. по обвинению в «антисоветской агитации» (т. о. следствием было представлено хранение правосл. лит-ры и беседы с верующими на религ. темы). Постановлением Судебной коллегии Вологодского областного суда от 15/16 мая того же года приговорен к 10 годам лишения свободы; заключение отбывал в исправительно-трудовых колониях в пос. Сосновка, затем в пос. Явас Зубово-Полянского р-на Мордовской АССР («Дубравлаг»). Постановлением Президиума Верховного суда от 8 июня 1960 г. срок заключения свящ. В. Якобсу был сокращен до 5 лет, 12 сент. того же года он был условно-досрочно освобожден. Реабилитирован 14 окт. 1988 г.

4 нояб. 1960 г. свящ. В. Якобс был назначен настоятелем ц. во имя св. Иоанна Предтечи в таллинском р-не Нымме. Прослужил на приходе ок. 30 лет. Прилагал большие усилия к обустройству храма, организовал его восстановление после 2 больших пожаров, возникших вслед поджогов (всего храм поджигали 4 раза).



1 апр. 1966 г. возведен в сан протоиерея. Награжден митрой. В 1974 г. овдовел. Был делегатом *Поместного юбилейного Собора РПЦ 1988 г.* В мае 1990 г. по предложению управляющего Таллинской епархией Ленинградского и Новгородского митр. Алексия (Ридигера; с 7 июня 1990 патриарх Московский и всея Руси Алексий II) стал председателем восстановленного Епархиального совета.

После избрания предстоятелем Русской Православной Церкви патриарх Алексий II предложил кандидатуру прот. В. Якобса, хорошо знающего местные традиции, владеющего как рус., так и эст. языком, в качестве своего преемника на Таллинской кафедре. Было решено, что патриарх временно сохранит за собой управление епархией, а прот. В. Якобс по пострижении в монашество станет викарным архиереем. 20 июля 1990 г. он был назначен епископом Таллинским, викарием патриарха. 21 авг. того же года в *Псково-Печерском в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре* его наместником архим. Павлом (*Пономарёвым*; ныне митр. Минский и Заславский, экзарх всея Беларуси) был пострижен в монашество с именем Корнилий в честь прмч. Корнилия, игум. Псково-Печерского. Восприемником К. стал архим. Иоанн (*Крестьянкин*). 6 сент. возведен в сан архимандрита. 15 сент. в таллинском Александро-Невском кафедральном соборе состоялась архиерейская хиротония К., к-рую возглавил патриарх Алексий II. В хиротонии участвовал митр. Хельсинкский Тихон (Таякка; Финляндская Православная Церковь). С 11 авг. 1992 г. правящий епископ с титулом «Таллинский и Эстонский». С 26 апр. 1993 г. предстоятель автономной *Эстонской Православной Церкви (ЭПЦ)* с титулом епископ «Таллинский и всея Эстонии». 25 февр. 1995 г. возведен в сан архиепископа, 6 нояб. 2000 г. — в сан митрополита.

Архиерейское служение К. пришлось на сложный период восстановления эст. государственности после распада СССР. Налаживание церковной жизни в новых условиях было осложнено отказом гос. властей признать законный статус ЭПЦ как исторической правосл. Церкви на земле Эстонии. В этих условиях одной из основных задач К. была легализация деятельности Церкви.

К. многократно обращался в гос. и международные орг-ции с петициями, в к-рых разъяснялась позиция канонической Эстонской Церкви. 9 дек. 1995 и 16 марта 1996 г. по инициативе К. в Таллине устраивались многотысячные крестные ходы. Маштаб этих молитвенных акций продемонстрировал властям, что в защиту своих прав выступает не маленькая группа, а большинство правосл. жителей Эстонии, с требованиями к-рых нельзя не считаться.

Против К. и Московской Патриархии в Эстонии выступили лишь неск. клириков, запрещенных К. в священнослужении за учиненный раскол. Они перешли в подчинение т. н. Синода в изгнании (находился в Стокгольме), к-рый возглавлял единственный оставшийся в живых из числа членов эмигрантского Синода клирик К-польского Патриархата прот. Н. Суурсет. В авг. 1993 г. образованная отделившейся группой *Эстонская Апостольская Православная Церковь (ЭАПЦ)* получила от властей офиц. регистрацию в качестве правопреемницы Эстонской Церкви, существовавшей в первый период независимости страны (1918–1940); правопреемственность распространялась на храмы и все церковное имущество. В 1994 г. власти Эстонской Республики обратились в К-польский Патриархат (КП) с предложением принять в свою юрисдикцию правосл. приходы Эстонии. Несмотря на ряд встреч по эст. церковному вопросу в 1994–1995 гг. делегаций Московского и К-польского Патриархатов (во многих принимал участие К.), 20 февр. 1996 г. Синод КП, сославшись на просьбу правительства Эстонии, принял решение о принятии ЭАПЦ в свою юрисдикцию, что привело к временному приостановлению канонического общения между РПЦ и К-польской Церковью. 3 и 22 апр. 1996 г. прошли переговоры делегации РПЦ с представителями КП в Цюрихе. В результате были выработаны соглашения, по к-рым правосл. приходам в Эстонии предоставлялась возможность выбора юрисдикционной принадлежности. На этих условиях было восстановлено прерванное ранее евхаристическое и каноническое общение между двумя Патриархатами. 23 авг. того же года в Таллине совместная комиссия двух Патриархатов согласовала списки определившихся

в своей юрисдикции приходов (за исключением тартуского Успенского и валгаского Исидоровского приходов, решение по которым было отложено).

Поскольку власти Эстонии по-прежнему отказывали ЭПЦ в гос. регистрации, 16 февр. 1999 г. К. направил письмо Б. Брауну, главе миссии ОБСЕ в Таллине, с изложением ситуации, возникшей вокруг Эстонской Православной Церкви. К. заявил, что согласно решению Синода РПЦ будет вынужден направить петицию в Европейский суд по правам человека и просил довести содержание этого обращения до сведения ожидавшего в Вене форума ОБСЕ. Обращение К. к миссии ОБСЕ вынудило эст. власти изменить свою позицию. 4 марта того же года министр внутренних дел Эстонии О. Тааль в письме патриарху Московскому Алексию II предложил выработать компромиссный вариант преамбулы уставного документа, предоставляемого ЭПЦ для регистрации в МВД Эстонии. Преамбула должна была быть составлена так, чтобы, «с одной стороны, отражала историческую преемственность церковной деятельности, а с другой — не вступала бы в противоречие с положениями действующего законодательства». Однако на практике эстонские власти продолжали затягивать решение вопроса о предоставлении ЭПЦ офиц. статуса. В марте 1999 г., еще до общей регистрации ЭПЦ, были зарегистрированы в качестве ставропигиальных учреждений Московской Патриархии таллинский Александро-Невский собор и *Пюхтицкий в честь Успения Пресв. Богородицы жен. монастырь*. В авг. 2000 г., после внесения изменений, Устав ЭПЦ был подан для регистрации в МВД Эстонии, но и после этого власти пытались добиться новых уступок, низводящих автономную Эстонскую Церковь до положения новообразованной зарубежной епархии РПЦ, что встречало решительные возражения со стороны К.

Многочисленные отказы эст. властей зарегистрировать ЭПЦ и дискриминация правосл. верующих, сохранивших верность Московскому Патриархату, вызвали международный резонанс, наносили ущерб престижу Эстонии, и в частности российско-эст. отношениям. Кроме того, обжалование Синодом ЭПЦ отказа в ре-







гистрации в судебном порядке открывало возможность последующего рассмотрения искового заявления в Европейском суде по правам человека. В этих условиях премьер-министр Эстонии М. Лаар в письме от 4 сент. 2001 г. сообщил патриарху Алексию II, что эстонское гос-во согласно легализовать Эстонскую Православную Церковь в юрисдикции Московского Патриархата (МП). 17 апр. 2002 г. МВД Эстонии зарегистрировало Устав ЭПЦ МП и 3 прихода Церкви. Однако продолжал оставаться неурегулированным вопрос о признании прав ЭПЦ на исторически принадлежащее ей имущество, которое было передано или находилось в процессе передачи ЭАПЦ КП. Назначенный К-польским Синодом 13 марта 1999 г. митр. «Таллинский и всея Эстонии» Стефан (Хараламбидис) соглашался вести переговоры по имущественному вопросу только с правительством Эстонии.

4 окт. 2002 г. власти Эстонии, взяв на себя посредничество в межцерковном имущественном споре, заключили протоколы о намерениях с ЭАПЦ и ЭПЦ. Согласно этим документам, имущество ЭПЦ было закреплено за ее приходами с правом пользования (за символическую сумму), но не собственности. Эстонское правительство выделило ЭАПЦ КП компенсацию в размере 35,5 млн эст. крон в качестве «пособия для финансирования реставрации церквей и иных сакральных зданий и приходов». Т. о., православные ЭПЦ МП становились лишь арендаторами собственных храмов. Это противоречило цюрихскому (1996) и берлинскому (2001) соглашениям между К-польским и Московским Патриархатами, в соответствии с которыми все православные Эстонии должны были получить равные права, включая право на имущество. Дальнейшие встречи и переговоры К. с митр. Стефаном не привели к сближению позиций, поскольку представители ЭАПЦ КП заявили, что вопрос о передаче в собственность ЭПЦ МП используемых ею храмов они готовы рассматривать только в обмен на признание ЭАПЦ КП автономной поместной Церковью. Выступая 4 окт. 2004 г. на Архиерейском Соборе РПЦ, К. рассказал о нерешенных проблемах Православия в Эстонии, ставших следствием незаинтересованности эст. структу-

ры К-польского Патриархата в реализации цюрихских и берлинских соглашений. Архиерей отметил, что до полного исполнения этих соглашений «невозможно восстановление канонического общения с отколовшейся от ЭПЦ МП структурой, действующей как ЭАПЦ КП».

Согласно статистике МВД Эстонии,  $\frac{7}{8}$  правосл. населения страны относил себя к ЭПЦ МП, однако ЭАПЦ КП удалось присвоить себе  $\frac{2}{3}$  из числа действовавших приходов. Занятые ЭАПЦ церкви часто стояли полупустыми, тогда как общины МП не имели пристанища. Это обстоятельство побудило ЭПЦ с кон. 90-х гг. XX в., несмотря на тяжелое экономическое положение, приступить к активному храмостроительству. Прихожане Исидоровского храма в г. Валга, настоятель которого перешел в К-польскую юрисдикцию, приобрели на собранные деньги здание бывш. клуба железнодорожников и перестроили его в храм в честь Владимирской иконы Божией Матери. В г. Палдиски при схожей ситуации община ЭПЦ МП обустроила в бывш. здании городского музея храм во имя св. вмч. Пантелеимона. В г. Локса под храм во имя св. прав. Иоанна Кронштадтского был приспособлен бывш. детский сад, при нем организован реабилитационный центр для помощи наркозависимым. Построены новые храмы: св. арх. Михаила в г. Маарду, в честь Казанской иконы Божией Матери в г. Силламяэ, в честь Нарвской иконы Божией Матери в г. Нарва, в честь св. блж. Ксении Петербургской в пос. Азери Ида-Вируского у. Строится ц. во имя св. равноапостольных Кирилла и Мефодия в Нарве. В нояб. 2012 г. К. и мэром Таллина Э. Сависааром были подписаны документы о передаче в собственность прихода ЭПЦ МП ранее находившихся в его пользовании ц. в честь свт. Николая в микрорайоне Копли, часовни на ул. Херне и прихрамовых помещений на ул. Каэвури.

В 2002 г. К. благословил строительство храма в таллинском р-не Ласнамяэ, населенном преимущественно русскоязычными жителями. Во время визита в Эстонию патриарх Алексей II в сент. 2003 г. освятил закладной камень храма в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница». Строительство храма началось 22 нояб. 2006 г., в день

празднования иконы. К 2009 г. было завершено благоустройство площади перед строящимся храмом, которая была названа в честь патриарха Алексия II. 8 сент. 2012 г. К. освятил памятник патриарху Алексию, сооруженный на этой площади. 16 июня 2013 г., во время визита в Эстонию, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл торжественно освятил храм в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница» в Ласнамяэ. Главной святыней храма является чудотворная икона Божией Матери «Скоропослушница», сохраненная К. после закрытия в 1959 г. и разрушения таллинского подворья Пюхтицкого мон-ря.

В ЭПЦ развивается издательская деятельность. С 1998 г. стала выходить, первоначально как приложение к газ. «Русский Телеграф», газ. «Мир Православия». С 2000 г. издание стало самостоятельной ежемесячной 12-страничной газетой. В наст. время это офиц. орган ЭПЦ МП, газета бесплатно раздается в приходах. Начиная с 2003 г. Православным издательским обществом сщмч. Исидора Юрьевского был выпущен в свет ряд книг, в т. ч. правосл. молитвослов, руководство к исповеди (Pihiraamat. Tallinn, 2003), книга о почивших правосл. пастырях, служивших в Эстонии, «Основы Православия — Введение в учение Православной Церкви» (Õigeusu alused — Sissejuhatus Õigeusu Kiriku õpetusse. Tallinn, 2004), «Размышления о детях в Православной Церкви» (Mõtisklusi lastest õigeusu Kirikus. Tallinn, 2004), «Жизнь мученицы великой княгини Елисаветы» (Püha märter suurvürstinna Jelizaveta elulugu. Tallinn, 2005), «Тайна Церкви» (Kiriku saladus. Tallinn, 2007); подготовлен и издан перевод на эст. язык монографии патриарха Алексия II «Православие в Эстонии». Также публикуются книги на рус. языке — Жития святых земли Эстонской со службой им, описания правосл. храмов Эстонии. В эфире эст. телевидения транслировалась программа «Православный час».

В ЭПЦ МП существует паломнический центр. Во мн. храмах действуют воскресные школы для детей и взрослых, организуются детские лагеря. Дети в воскресных школах среди прочего обучаются церковному пению. Церковные хоры, в т. ч. детские, созданы во многих храмах. Укреплению традиций церковного



пения способствует проведение с 1994 г. фестиваля правосл. духовной музыки «Credo», приуроченного к празднику Рождества Пресв. Богородицы. Он ежегодно проходит не только в Таллине, но и в др. городах Эстонии. Концерты фестиваля пользуются большой популярностью среди эстонцев.

Считая основой архипастырской деятельности богослужбное окормление всей правосл. паствы, К. ввел практику обязательного посещения в течение года всех приходских храмов Эстонии. К. активно способствует расширению почитания святых, жизнь и подвиг к-рых связаны с Эстонской землей; по его ходатайству патриарх Алексий II указом от 22 июля 2002 г. установил празднование Собору святых земли Эстонской (пам. 18 нояб.). К 90-летию образования епископской кафедры в Таллине (Ревеле) учреждены орден 3 степеней и медаль 2 степеней сщмч. Исидора Юрьевского.

27 мая 2009 г. Синод РПЦ удовлетворил прошение К. о назначении ему в помощь по делам управления Церковью викарного епископа; епископом Нарвским, викарием Таллинской епархии, был определен архим. *Лазарь (Гуркин)*, его хиротония состоялась 21 июля того же года. Решением Синода РПЦ по докладу К. 30 мая 2011 г. в составе ЭПЦ была образована самостоятельная Нарвская епархия, к-рую возглавил еп. Лазарь с титулом «Нарвский и Причудский». В связи с созданием новой епархии и др. изменениями 15 мая 2012 г. состоявшимся в Таллине Собором ЭПЦ МП была принята новая редакция Устава ЭПЦ.

К. награжден орденами св. Владимира 3-й (1973), 2-й (2004) и 1-й (2014) степени, прп. Сергия Радонежского 3-й (1985), 2-й (1999) и 1-й (2009) степени, св. Даниила Московского 2-й степени (1994), свт. Иннокентия, митр. Московского, 3-й (2000), 2-й (2008) и 1-й (2013) степени, орденом ЭПЦ МП св. Исидора Юрьевского 1-й степени (2008). Соч.: О моем пути. Таллин, 2009, 2012<sup>2</sup>; О моем пути // ЖМП. 2009. № 7. С. 62–73; Св. прав. Иоанн Кронштадтский, правосл. эстонцы и Эстония. Таллин, 2011.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Корнилия (Якобса) во еп. Таллинского // ЖМП. 1991. № 8. С. 18–20; *Цытин*. История РЦ. С. 493, 529, 537–538; *Алексий (Ридигер)*, патр. Православие в Эстонии. М., 1999. С. 477–482; Юбилейные торжества в Таллине // ЖМП. 2009. № 7. С. 74; Православие в Эстонии: Исслед. и док-ты: В 2 т. / Ред.: прот.

Н. Балашов, С. Л. Кравец. М., 2010; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2011. № 7. С. 6; Собор ЭПЦ принял новую редакцию Устава // Там же. 2012. № 6. С. 55–56; Памятник Патр. Алексею II открыт на родине Первосвятителя // Там же. 2012. № 10. С. 62–63; Храм в Эстонии передали Церкви // Там же. 2013. № 1. С. 51; *Мага А.* Новая страница в истории народов Эстонии и России: 14–16 июня состоялся визит Предстоятеля Рус. Церкви в Эстонию // Там же. № 7. С. 36–41.

**КОРНИЛИЙ** (сер. XVI в.), автор Послания духовному сыну Ивану («Послание Корнилия, инока Снетных горы, к сыну его попу Иванну, хотяшу второму браку сочтатися»), вероятно игумену псковского Снеготорского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря. Послание написано по частному поводу. Узнав о намерении своего духовного сына свящ. Иоанна снять сан и жениться вторично «чадородия ради», К. пытался образумить его, напоминая о канонах, святости сана, обращаясь к авторитету Свящ. Писания и отцов Церкви, историческим примерам.

Послание не содержит сведений об авторе, адресате, о времени составления, кроме тех, что указаны в заголовке. Н. И. *Серебрянский* датировал Послание 90-ми гг. XVI в. Историк полагал, что, повествуя о том, как наказываются за прелюбодеяния царей целые царства, К. имел в виду события времени *Иоанна IV Васильевича* Грозного. Автор Послания Серебрянский считал «чорного священника Корнилея», упоминаемого в купчей крепости 1592 г. на половину двора, проданную снеготорскими монахами игумену и братии Сироткина мон-ря (*Серебрянский*. 1908. С. 490–495). Предложенные Серебрянским датировка и атрибуция Послания были приняты исследователями.

Установление источников, к-рые использовал К., позволило уточнить время написания Послания. Развивая тему наказания за прелюбодеяния царей, К. почти полностью, немного отредактировав, привел в своем тексте Послание Иерусалимского патриарха *Марка III* к вел. кн. *Василию III Иоанновичу* о 2-м браке. Патриарх гневно осудил намерение вел. князя развестись с вел. кнг. Соломонией (см. *София*, прп., Суздальская) и жениться на кнж. *Елене Васильевне* Глинской и предсказал бедствия роду вел. князя и царству. Послание патриарха известно в составе «Выписи о втором браке Васи-

лия III»; («Повести о втором браке Василия III»), большинство ученых датируют «Выпись...» 40-ми гг. XVI в. Предупреждая о возмездии священнослужителю за второбрачие, К. приводит в пример историю о мучительной кончине иерея-двоеженца. Этот рассказ совпадает с рассказом из Жития прп. Евфросина Псковского о свящ. *Иове Столпе*, к-рый после смерти супруги снял с себя сан, женился вторично, затем и в 3-й раз. Серебрянский отметил сходство Послания К. с Житием прп. Евфросина в редакции *Василия* (Варлаама), составленной в 1547 г. Однако сравнение Послания с разными редакциями Жития прп. Евфросина показало, что рассказ К. о священнике-двоеженце ближе к «Повести о сугубой аллилуии» — первоначальной редакции Жития прп. Евфросина, созданной до 1510 г. К нач. XVI в. относится еще один лит. источник К.— Послание прп. *Максима Грека* к Ф. И. *Карпову* о Левиафане (переписка преподобного с Карповым датируется 1518–1525). К. использует большой фрагмент Послания прп. Максима, который завершается пояснением, что «Левиафам, сиречь диявол-начальник... легка убо умом» Ивана «научи вторую супругу пояти» (Там же. С. 528–529).

Использование неск. лит. источников 1-й пол. XVI в. дает основание предположить, что Послание духовному сыну Ивану было написано во 2-й четв. XVI в., а его автором был, вероятнее всего, снеготорский игум. Корнилий, упоминаемый в записи на Евангелии (РГБ. ОИДР. № 29): «Лета 7071-го сентября в 12 день дал сию книгу в дом Рожеству Христову и Пречистыя Успения на Мала в Онуфрееву пустыню снятогорской игумен бывшей Корнилей» (Библиотека имп. Об-ва истории и древностей российских / Сост.: П. М. Строев. М., 1845. Вып. 1. С. 12). Приведенные сведения позволяют установить время создания Послания: не ранее 1525 г. (послание патриарха Марка посвящено решению Василия III жениться вторично) и не позднее 1562 г., когда К. уже не был насельником Снеготорского монастыря. К. хорошо знал полемическую лит-ру своего времени, среди его источников были редкие произведения, сохранившиеся в небольшом количестве списков («Повесть о сугубой аллилуии» известна в

единственном списке – РГБ. Унд. № 624).

Послание К. нечасто встречается в рукописях: РГБ. Унд. № 624, XVII в.; Беляев. № 11, XVII в.; Попов. № 63, XVII в.; РНБ. Q.XVII.22, XVII в.; РГИА. Ф. 834. Оп. 4. № 460, XVII в.

Изд.: *Серебрянский Н. И.* Один из малоизвестных памятников псковской монастырской письменности // ПДПИ. 1904. Вып. 156. Прил. С. 1–22 (отд. паг.) [по списку РНБ. Q.XVII.22]; *он же.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. Прил. С. 527–532 [по списку РГБ. Унд. № 336].

Лит.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 2. Ч. 3. С. 800–801; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 390; *Викторов А. Е.* Собрание рукописей И. Д. Беляева. М., 1881. С. 9; *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник: Исслед. по истории церк. быта. М., [1913]. С. 149–152; *Солодкин Я. Г.* К датировке «Выписи» о втором браке Василия III // Гуманитарные науки в Сибири. Сер.: Отечественная история. 1998. № 2. С. 59–63; *Охотникова В. И.* Псковская агнография XIV–XVII вв.: Исслед. и тексты. СПб., 2007. Т. 2: Жития преподобных Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского; *она же.* Послание Корнилия, инока Снеготорского мон-ря: К вопросу о времени создания // Slověne = Slověne. М., 2015. Т. 4. № 1 (в печати); *Максим Грек, прп.* Соч. М., 2008. Т. 1.

**В. И. Охотникова**

**КОРНИЛИЙ АГИОРИТ** [греч. Κορνήλιος Ἀγιορείτης], мон., визант. мелург (кон. XIII – нач. XIV в.?). Неизвестно, в каком именно афонском мон-ре жил К. А., однако сохранились указания на его связь с г. Фессалоника (возможно, место его рождения), напр. в надписании непорочных в Пападики 1453 г.: «Аллагмы древние, фессалоникийские; фессалоникийцы пишут, что монаха Корнилия» (Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 207v).

Из произведений К. А. в рукописях наиболее часто встречается каллофонический стих «Уста имут» на 1-й глас (Пс 134. 16а), гл. обр. в составе полиелея «Раби Господа» *Николая Кукумы* (Athen. Bibl. Nat. 2458. Fol. 89v – 90, 1336 г.; 2406. Fol. 102v – 103; БАН. РАИК. № 154. Л. 94 об., 1430 г.; Society of Antiquaries of London. 48. Fol. 100–102v, ок. 1430 г.; Ath. Iver. 1120. Fol. 262–277, 1458 г.; Meteor. Metamorph. 56. Fol. 3v – 7v, 1580 г.; Copenh. Kongelige Bibliotek. 4466. 4<sup>o</sup>. Fol. 360–361, XVII в., – здесь К. А. назван иеромонахом; Ath. Xen. 123. P. 153–155, 2-я пол. XVIII в.; Lesb. Leim. 230. Fol. 207–207v, ок. 1700 г.; транскрипция хартофилакса *Хурмузия* в нотации *Нового метода*: Athen.

Bibl. Nat. S. Sepulcri. 704. Fol. 33v – 35, 1819 г.). Известен также распетый им стих «Достояние Израилю» (Пс 135. 22) в составе полиелея «Раби Господа» 1-го гласа, называемого «Λατρινός» (напр., Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 93; 2622. Fol. 190, XV в.), к-рый содержит, согласно надписанию, «новые аллилуиарии новых авторов» (Athen. Bibl. Nat. 2622. Fol. 186).

Матима (стихира) К. А. прп. Савве Освященному «Преподобне отче, во всю землю» на глас ςϵϰαϵϵ (разновидность 2-го плагального (6-го) гласа) встречается в рукописях в версии, «украшенной» прп. *Иоанном Кукузелем* († до 1341), что свидетельствует об известности и уровне мастерства К. А., а также позволяет приблизительно определить время его жизни (РНБ. Греч. № 126. Л. 226 об.–228, 2-я пол. XV в.; Ath. Iver. 975. Fol. 91, сер. XV в.; Meteor. Metamorph. 44. Fol. 198v, сер. XV в., – здесь указано, что эта матима поется во все дни памяти преподобных).

В рукописной традиции именем К. А. иногда надписаны аллилуиарии, стихи непорочных, полиелея и антифонов, а также различные матимы (см. список в исслед.: *Λιάκος.* 2007. Σ. 144–146).

Лит.: *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 315–316; *Јаковљенић А.* Δίγλωσση παλαιογραφία καὶ μελωδοί-ὕμνογράφοι τοῦ κώδικα τῶν Ἀθηνῶν 928. Λευκωσία, 1988. Σ. 81–82; *Герцман Е. В.* Греч. муз. рукописи Петербурга: Кат. СПб., 1996. Т. 1. С. 624; 1999. Т. 2. С. 487; *Χαλδαϊάκης Α. Γ.* Ὁ πολυέλεος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιία. Ἀθήνα, 2003. Σ. 416–417; *Λιάκος Γ.* Ἡ βυζαντινὴ ψαλτικὴ παράδοση τῆς Θεσσαλονίκης κατὰ τὸν 15–16 αἰῶνα. Ἀθήνα, 2007. Σ. 144–146.

**А. Халдеакис**

**КОРНИЛИЙ ВЫГОВСКИЙ** (Конон; ок. 1570, деревня на р. Тотьме – 30.03.1695, скит в Выговском суземке), инок, один из основателей *Выголексинского общежительства*. Сведения о К. В. содержатся в его Житии, составленном в 20-х гг. XVIII в. его бывш. келейником и учеником иноком Пахоимом; в 1731 г. Житие было переработано в традициях выговской лит. школы Трифоном Петровым (1-ю редакцию Жития издал Д. Н. Брещинский). К. В. род. в крестьянской семье. В юности почувствовал тягу к монашеству, отправился в Ветлужские леса к знаменитому аскету *Капитану*, однако тот не принял К. В., ссылаясь на его юность, и направил

в *Корнилиев Комельский мон-рь*, где К. В. был пострижен в монашество (ок. 1588) и стал пономарем. В Комельском мон-ре К. В. провел 24 года. После смерти своего келейного отца отправился странствовать, обходя много городов и обителей (в т. ч. Троице-Сергиев (см. *Троице-Сергиева лавра*) и Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ри), оказался в Москве (жил в мон-рях *Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех, Новоспасском московском в честь Преображения Господня, Симоновом Новом московском в честь Успения Пресв. Богородицы*). В 1619–1620 гг. был келей-



Инок Корнилий и Виталий.  
Рисунок.

1-я треть XIX в. (ГЛМ)

ником Иерусалимского патриарха *Феофана IV*, когда тот находился в Москве. Трудился пекарем сначала у Московского патриарха *Иоасафа I* (1634–1640), потом в Новгороде, у митр. св. *Аффония* (1635–1649), участвовал в его погребении (1652). К. В. неоднократно предлагали священство, но он всякий раз отказывался. В нач. 50-х гг. XVII в. патриарх *Иосиф* поручил К. В. «надсмотрение над попами и дьяками» кремлевского Архангельского собора, К. В. должен был «ковать и смирять за некоторыя погрешения».

Когда на Патриарший престол был возведен *Никон* (1652), к которому, предвидя церковную «смуту», К. В. еще в Новгороде отказывался идти под благословение, К. В. покинул Москву и вместе с *Досифеем* (впосл. игумен Николо-Беседного мон-ря) бежал на Дон. После 3-летнего пребывания на Дону К. В. 12 лет укрывался в *Ниловой Сорской в честь*





*Сретения Господня пустыни*; когда и здесь были введены новые обряды и книги, начал скитания по Северу, в Олонецких пределах. 3 года жил в келье близ р. Водлы, 3,5 года — на Кяткозере, из них 2 года — с *Епифанием*, буд. сподвижником протопопа *Аввакума Петрова*; позже К. В. состоял в переписке с пустозерскими узниками. Преследования властей заставляли К. В. постоянно менять место жительства. Вокруг него собирались многочисленные последователи, ок. 100 чел. жили в его поселении на р. Выг, у К. В. приняли постриг старообрядческие иноки *Серапион*, *Варлаам (Быков)*.

К. В. принадлежит выдающееся место в истории Выголексинского общежития: Андрей Денисов (см. в ст. *Денисовы*), Даниил *Викунин* и З. С. Дровнин обсуждали с К. В. планы дальнейшего существования старообрядческого поселения в Выговской пустыни. Именно К. В. благословил начало здесь общего жития и введение монастырского устава в окт. 1694 г. Келья К. В. на берегу р. Выг, где он жил вместе с иноком *Виталием*, почиталась выговцами на протяжении всего XVIII в. Над могилами старцев была возведена часовня, в которой ежегодно служили панихиды. Парное изображение К. В. и Виталия на фоне скита выговцы помещали на настенных листах. Старообрядцы считали К. В. местночтимым святым, на день его памяти, 30 марта, ему была составлена особая служба.

Ист.: *Брежневский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции: (Тексты) // Древнерусская книжность. Л., 1985. С. 62–107; *Демкова Н. С.* О начале Выговской пустыни: Малоизв. документ из собр. Е. В. Барсова («Распросные речи» шунжанина Терешки Артемьева в Олонецкой приказной избе 20 апр. 1695 г.) // Памятники лит-ры и обществ. мысли эпохи феодализма. Новосибир., 1985. С. 237–248.

Лит.: *Бровкович А.* [впосл. *Никанор, архиеп.*] Описание некоторых сочинений, написанных рус. раскольниками в пользу раскола. СПб., 1861. Ч. 1. С. 169–180; *Максимов С. В.* Рассказы из истории старообрядства по раскольничьим рукописям. СПб., 1861. С. 5–38; *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862; *Дружинин В. Г.* О Житии Корнилия Выгопустынного, написанном Пахомием // ЖМНП. 1884. Ч. 235. Сент. С. 1–15; он же. Словесные науки в Выговской поморской пустыни. СПб., 1911; *Поньрко Н. В.* Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой лит-ре // ТОДРЛ. 1974. Т. 29. С. 154–169; *Брежневский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского как лит. памятник и его лит. связи на Выгу // Там же. 1979. Т. 33. С. 127–141; *Маркасова Е. В.* Стилистические

особенности использования архаичных глагольных форм в Житии Корнилия Выговского // Историческая стилистика рус. языка. Петрозаводск, 1990. С. 88–94.

*Е. М. Юхименко*

**Иконография.** Изображения К. В. встречаются на нек-рых рисованных темперой и чернилами настенных листах, созданных в кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. в Выговской пуст., и на произведениях, по стилистике и технике исполнения сходных с иконами. Так, «портрет» К. В. в овальном картуше сохранился в цикле поясных прямоличных изображений выговских основателей и киновиархов 1-й четв. XIX в. (СГИХМ). На К. В. охристая ряса и коричневая мантия, клобук на плечах, на голове остроконечная скуфья. У него характерное лицо с морщинами на щеках и переносице, борода длинная, более узкая на конце, но незаостренная, пряди волос лежат на плечах; пальцы правой руки сложены в двуперстном жесте; внизу подпись: «*инокъ корнилий*». Подобный извод воспроизводился на книжных эстампах сер.— 2-й пол. XIX в. (*Филиппов И. Ф.* История Выговской старообр. пуст. СПб., 1862. Вкл.).

На листе 1-й трети XIX в. (ГЛМ; см.: ПЭ. Т. 8. С. 558) К. В. и инок Виталий показаны в молении на берегу р. Выг на фоне обнесенного деревянной стеной скита с часовней и поклонным крестом под сенью; в облаках — благословляющий Спаситель. К. В. изображен слева, одет в голубую рясу, короткую темную мантию и черный клобук, персты его правой руки сложены для крестного знамения. Похожий тип изображения с более панорамным пейзажем и разнообразными скитскими постройками воспроизведен на миниатюре 1908 г. работы Ф. А. Каликина (ЦМиАР). В центре одного из листов нач. XIX в. (ГМИР) между 4 портретами выговских основателей размещено круглое клеймо с молящимися на фоне скита иноками К. В. и Виталием.

Образ К. В. включен также в настенную композицию родословного древа киновиархов Выгорецкого общежития. Так, на листе 1-й четв. XIX в. (ГЛМ) фронтальные изображения К. В. и инока Виталия в картушах расположены по сторонам от центрального рисунка деревянных построек скита и 2 келий на переднем плане. На некоторых лубках образы основателей помещены в верхней части древа (1-я пол. XIX в. из собрания А. П. Бахрушина — ГИМ ОПИ. Ф. 1. Ед. 126). Вероятно, образ К. В. есть и на листе «Поклонение иконе Пресв. Богородицы и панорама Выговского и Лексинского общежития» худож. В. Тарасова (1838, ГИМ) и на близкой по рисунку гравюре (2-я четв. XIX в., ГРМ — Русские мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 195). На

аналогичной по композиции живописной картине, созданной предположительно в 70–80-х гг. XIX в. в мастерской Преображенского кладбища в Москве (поступила в ГРМ из ОЛДРП; см.: Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собр. Рус. музея. СПб., 2008. С. 128–129. Кат. 112), К. В. написан 1-м в левой группе, в земном поклоне перед Печерской иконой Божией Матери.

К. В. представлен также в поморской композиции иконного типа с образами старообрядческих старцев (1-я пол. XIX в., ГМИР), выполненной на горизонтальной доске с ковчегом. Под поясным образом Иисуса Христа в облачном сегменте изображены в молении 9 почитаемых старообрядцами отцов в монашеских одеждах, но только стоящий в центре и немного впереди К. В. написан прямолично, с четками в левой руке. Поясной образ К. В. имеется также на картине с овальными портретами поморских деятелей, созданной в 70–80-х гг. XIX в. на московском Преображенском кладбище (из собрания П. И. Щукина, ГИМ; см.: Тайна старой веры: Буклет выставки / ГИМ. М., 2005. С. 15. Кат. 5). Лит.: Русский рисованный лубок кон. XVIII — нач. XX в.: Из собр. ГИМ / Сост.: Е. И. Иткина. М., 1992. С. 49–52, 166–167, 227–228. Кат. 3, 100; Неизвестная Россия: К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни: Кат. выст. / ГИМ; авт.-сост.: Э. П. Винокурова и др. М., 1994. С. 66, 71, 73–74. Кат. 20, 38; Русское искусство из собр. ГМИР: Альбом. М., 2006. С. 218. № 320–321; Старообрядческая коллекция ГМИР / Авт.-сост.: З. А. Лучшева. СПб., 2008. С. 10, 27, 51, 57. Кат. 2, 25.

*Я. Э. Э.*

**КОРНИЛИЙ СОТНИК** [греч. *Κορνήλιος*; лат. *Cornelius*] (I в.), св. (исп. или смчч.?) (пам. 13 сент.; пам. визант. 11, 13 сент., 20 окт., 9 июня; пам. зап. 20 окт.). Наиболее ранние сведения о святом содержатся в *Деяниях святых апостолов* (Деян 10. 1–48), где представлено его неполное имя: родовое имя (nomen) *Cornelius*, принадлежащее патрицианской рим. семье и с I в. до Р. Х. широко вошедшее в употребление в империи. Он назван в Деян. 10.1 «командующим сотней» (*ἐκτοπάρχιης*), что соответствует рим. воинской должности «центурион» (сотник). К. С. служил во 2-й Итальянской когорте (*Cohors II Militaria Italica Civium Romanorum Voluntariorum* — ок. 69 г. до Р. Х. — II в. по Р. Х.) — вспомогательной единице рим. армии в пров. Сирия, расквартированной в Кесарии Палестинской (Приморской), которая была в то время рим. колонией (*Caesarea Maritima*). В когорте под началь-





ством К. С. служили добровольцы из рим. граждан (основную массу гарнизона составляли сирийцы, греки и самаряне), ее численность в тот период, вероятно, была ок. 500–600 чел. (Fitzmyer. 1998. P. 449; Левинская. 2008. С. 123–141).

Однажды, когда К. С. по обыкновению совершал молитву в 9-м часу (т. е. в 3-й час дня — время регулярной молитвы для иудеев — ср.: Деян 3. 1), ему явился ангел Божий и велел послать людей в Иоппию (ок. 50 км от Кесарии) за ап. Петром для принятия слов спасения; К. С. в точности исполнил его повеление (Деян 10. 3–8). Ап. Петр пришел к К. С. после полученного от Бога видения — сосуда с нечистыми животными (Деян 10. 9–16). Встретив ап. Петра у порога дома, К. С., несмотря на свой чин, почтительно склонился перед ним до земли. Едва ап. Петр закончил проповедь, на К. С., его друзей и родственников сошел Св. Дух (Деян 10. 44–46) и все в доме, получив дар Св. Духа, стали говорить на разных языках (ср.: Деян 2. 4 сл.). К. С. и его домочадцы были крещены ап. Петром (Деян 10. 47, 48). Апостол пробыл в доме неск. дней, при этом он ел со всем семейством К. С. за одним столом. Впосл. ап. Петр обосновал перед Иеруса-



Св. Корнилий Сотник.  
Роспись нартекса ц. св. Апостолов  
в Пече. 1561 г.

лимской Церковью законность крещения К. С., поскольку нек-рые упрекали апостола за общение с небрежанными (Деян 11. 1–18).

К. С. постоянно пребывал в молитве и творил много милостыни народу (Деян 10. 2). Его благочестие представлено в контексте иудейской религии: под термином «народ» у евангелиста Луки обычно понима-



Прп. Феодора Александрийская  
и св. Корнилий Сотник.  
Миниатюра  
из греко-груз. рукописи.  
Кон. XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 77)

ется народ Израилев (Gaventa. 1992. P. 1154; Fitzmyer. 1998. P. 450). К. С. также именуется «боящийся Бога» (Деян 10. 2; ср. 13. 16), что указывает на язычников, почитавших Бога Израилева и воспринявших к.-л. черты иудаизма, но при этом не ставших прозелитами (Fitzmyer. 1998. P. 500). В русскоязычной лит-ре К. С. относят к категории т. н. «квазипрозелитов» (или полупрозелитов), т. е. симпатизирующих иудаизму язычников, к-рые, не выполняя всех обрядов закона, заменяли их делами милосердия (см., напр.: Левинская. 2008. С. 104–105). Если бы К. С. стал прозелитом и обратился в иудаизм, ему бы пришлось отказаться от должности центуриона, к-рая предполагала участие в офиц. отправлении языческих культов (Левинская. 2000. С. 220; см.: Ios. Flav. Antiq. XVIII 84). И хотя К. С., «одобряемый всем народом Иудейским» (Деян 10. 22), был благодетелем евр. общины и соблюдал отдельные ритуалы, он не являлся ее членом и оставался в глазах евреев язычником; примечательно, что спутники ап. Петра, состоящие из евреев-христиан, были обескуражены тем, что К. С., будучи язычником, удостоился дара Св. Духа (Деян 10. 45).

Приглашение ап. Петра в дом К. С. и их совместная трапеза являются одними из ключевых примеров (на-

ряду с Деян 15. 20, 29; Гал 2. 12) для разрешения вопроса о запрете принимать пищу с христианами из язычников (Gaventa. 1992. P. 1155; Conzelmann. 1987. P. 79). Формально К. С. не был 1-м язычником, обращенным в христианство (см. рассказ об обращении эфиоп. евнуха — Деян 8. 27–39), но именно после этого события началось распространение христианства среди язычников (Деян 11. 1; Fitzmyer. 1998. P. 447). В гл. 11 Деяний св. апостолов история обращения К. С. пересказана еще раз, словами ап. Петра, тем самым автор книги ап. и евангелист Лука подчеркивает важность крещения К. С. и его домочадцев для всего дела христ. миссии.

В раннехрист. экзегезе К. С. служит назидательным примером силы молитвы (Cypr. Carth. De orat. Dom. 5), величия дара милостыни (Ioan. Chrysost. De poenit. 3; Idem. In Act. XXII 1), а также того, что одних добрых дел без искренней веры в Бога недостаточно для спасения (Aug. De praedest. sanct. 7. 12; Cyr. Hieros. Catech. 3. 2).

В т. н. Псевдоклиментинах (III в.) приводится предание о том, что после своего обращения К. С. исцелился от одержимости бесами и помогал ап. Петру и его спутникам в борьбе с Симоном Волхвом (Ps.-Clem. Recogn. X 55; Hom. XX 13 // Écrits apocryphes chrétiens / Éd. F. Bovon, P. Geoltrain. P., 2005. Vol. 2. P. 1582, 1990).

Впосл. на греч. языке были составлены Мученичества К. С. (ВНГ, N 370у, 371), Эпитома и Чудеса (ВНГ, N 370z). Согласно Мученичеству, написанному прп. Симеоном Метафрастом (X в.), после крещения К. С. путешествовал с Петром и др. апостолами, проповедуя Евангелие, а затем был направлен ими в г. Скеписис в М. Азии, жители к-рого пребывали во мраке идолопоклонства. Там он обратил ко Христу правителя Димитрия, его жену, сына (см. ст. мученики Димитрий, Еванфий и Димитриан) и впосл. всех жителей города. К. С. дожил до глубокой старости, узнав о приближающейся кончине, дал последние наставления верующим и с миром отошел ко Господу. Димитрий с семьей, пресв. Евномий и христиане Скеписиса с честью похоронили К. С. близ развалин языческого храма. На месте его погребения вскоре вырос терновый куст и со всех сторон







укрыл могилу, так что только присутствующие на похоронах знали, где она находится. Долгое время там происходили различные чудеса. После смерти современников К. С. его могила была заброшена. Однажды в Скепис прибыл Сильван (Силуан), еп. Троады (первоначально был назначен свт. *Аттиком*, архиеп. К-польским (406–425), епископом Филиппополя, а затем Троады (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 36*); следов., описываемые в Мученичестве события относятся к 1-й пол. V в.). Святой явился епископу в ночном видении и открыл место своего погребения. Он повелел воздвигнуть храм в месте, называемом Пандохион (Πανδοχείου; Pandochium; в переводе на русский — «постоялый двор»), и перенести туда его останки. Усердием Силуана и на средства благочестивого богатого человека по имени Евгений, к-рому К. С. явился во сне, церковь в скором времени была построена. Ковчег с останками святого был поднят невидимой силой и поставлен с правой стороны алтаря. Пораженные чудом, мн. язычники уверовали во Христа. После кончины Силуана еп. Скеписса Филосторгий поручил иконописцу Енкратию расписать новый храм и написать икону К. С. Желавший как можно точнее изобразить святого, но не имевший представления, как он выглядел, Енкратий пришел в уныние, возроптал на епископа и позволил себе сказать бранные слова в адрес К. С. Тотчас иконописец упал с лестницы и лежал бездыханным, а его рот наполнился червями. Святой, проявив милосердие к Енкратию, явился ему во сне и, обуздав его неумеренный язык, не только исцелил иконописца, но и открыл ему свой образ.

Вероятно, на основе Деяний св. апостолов возникла традиция называть К. С. епископом Кесарии Палестинской: в сб. «*Апостольские постановления*» (ок. 380), авторство к-рого приписывается сщмч. *Клименту*, еп. Римскому, говорится, что Корнилий занял епископскую кафедру в Кесарии после Закхея (Const. Ap. VII 46 // PG. 1. Col. 1047–1050). Почитание святого в этом городе было распространено уже в IV в.: по сведениям анонимного паломника из Бурдигалы, в 333 г. в Кесарии находилась купальня К. С., от к-рой происходили мн. исцеления (Itinerarium Bordigalense // Itineraria et alia geographica. Turn-



Св. Корнилий Сотник.  
Миниатюра из *Минология*.  
Кон. XI в.  
(Lond. Brit. Lib. Add. 11870. Fol. 108r)

holti, 1965. [Vol. 1.] P. 13. (CCSL; 175)); в кон. IV в. св. Павла видела здесь перестроенный в церковь дом святого (*Hieron. Ep. 108 // PL. 22. Col. 882*), куда, согласно сказанию из дометафрастовского *Минология*, изданного Ф. Алькеном по рукописи из афонского мон-ря Филофей (Ath. Philoth. 8, XI в.), была перенесена десница К. С. Вероятно, к сер. VI в.



Св. Корнилий Сотник  
разрушает языческий храм.  
Успение сщмч. Корнилия.  
Миниатюра из *Минология*  
Василия II. 1-я четв. XI в.  
(Vat. gr. 1613. P. 125)

получило распространение предание, что К. С. не только был крещен, но и принял мученическую кончину в Кесарии, где паломник из Пьяченцы (ок. 570) видел могилу святого (*Theodos. De situ Terrae Sanctae // CCSL. 175. P. 116; Anon. Placent. Itinerarium // Ibid. P. 152*).

Традиция почитания К. С. как епископа Кесарии Палестинской была воспринята на Западе: в мартирологах IX в. (Адона Вьеннского, Узурда, Ноткера Заики), в «Перечне святых» Петра Наталиса († не позднее 1406 — *Petr. Natal. CatSS. III 73*), а также в Римском *Мартирологе* (80-е г. XVI в.) память святого, названного епископом, указана под 2 февр. В совр. Римском *Мартирологе* память К. С. отмечена под 20 окт.

В визант. Синаксарях, где память святого обозначена под 13 сент. вместе с памятью мучеников Димитрия, Еванфии и Димитриана либо отдельно под 11 сент. (напр., Paris. gr. 1589 и Ambros. С. 101. Sup, XII в.), К. С. не назван епископом: в сказаниях говорится, что после крещения он был поставлен во главе Скеписса ап. Петром (или апостолами Петром и Тимофеем). В *Минологии* имп. Василия II (1-я четв. XI в.) сказание о святом помещено под 20 окт., здесь К. С. назван епископом Скамандра. Под этим же числом его память отмечена в Типиконе Великой ц., при этом в списке из мон-ря Честного Креста в Иерусалиме К. С. упоминается как мученик (*Mateos. Turicon. T. 1. P. 72*).

Память К. С. значится в копт.-араб. календаре *Абу-ль-Бараката* (XIV в.) под 29 кихака (25 дек.) и 23 хатура (19 нояб.) (*Le Calendrier d'Abou'l-Barakât / Ed., trad. E. Tisserant. P., 1915. P. 259, 261. (PO; T. 10. Fasc. 3)*).

На груз. языке сохранились 2 версии метафрастической (расширенной) редакции Жития К. С. и синаксарное сказание о нем. 1-я версия была переведена на груз.

зинский язык в XI в. Феофилом Хуцесмоназони (рус.— Иеромонах), насельником груз. *Иверского мон-ря* на Афоне, и сохранилась в коллекции мон-ря в рукописи того же века (Ath. Iver. georg. 20. Fol. 61v — 67). 2-я версия дошла в рукописи XVI в. и была издана (Кут. 4. С. 145–154.— Древний метафрастический сб. 1986. С. 188–196). Обе расширенные версии находятся под 13 сент. Синаксарное сказание было составлено в XI в. прп. *Георгием Святогорцем*, также подвижником Иверского мон-ря, и включено под 20 окт. в сб. *Великий Синаксарь*, который сохранился в рукописях того же века в скрипториях разных монастырей (Ath. Iver. georg. 30; Sinait. iber. 4; Hieros. Patr. georg. 24/25; НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211). Служба К. С., составленная прп. *Иосифом Песнописцем*, дошла под 12 сент. в







2 груз. гимнографических сборниках XII в. в коллекции Иерусалимской Патриархии (Hieros. Patr. georg. 110. Fol. 65v — 67v; 124. Fol. 48v.— *Георгий Мтацмидели*. 2007. С. 188–192). Перевод был выполнен в XI в. прп. Георгием Святогорцем, служба содержит стихиру на «Господи, воззвах» 1-го гласа, прокимен и канон. В палестино-груз. календаре Sinait. iber. 34 (X в.) память К. С. отмечена под 20 окт. (*Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. P. 98, 362).

В древнерус. календарях память К. С. встречается под всеми датами, известными из визант. агиографической традиции: 11 сент. (напр., в Месяцесловах Апостола — ГИМ. Син. № 722, 1307 г., и Евангелии Симеона Гордого, 1343–1344), 13 сент. (в большинстве месяцесловов), 19 окт. (в месяцеслове Евангелия Мстислава Великого, нач. XII в.) и 20 окт. (напр., в месяцеслове Евангелия — ГИМ. Син. № 69, 1358 г.). Постепенно 13 сент. стало единственной датой памяти этого святого.

В нестишных Прологах краткой редакции память К. С. вместе с памятью мучеников Димитрия, Еванфии и Димитриана приводится под 11 сент. без житийного текста, а Житие этого святого помещено под 20 окт. (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 58, 232–234). В древнейших списках Пролога краткой редакции место и время поставления К. С. епископом указано по-разному: «в Леандре», «в Александре», «в Александрии»; «в лета Андрее», «в лета святых апостол» (Там же. С. 235). Греч. источники этой проложной статьи позволяют уточнить название города, где был епископом мч. Димитрий: в Синаксаре Vat. gr. 2046 (XII в.) указан Меандр, а в Минологии имп. Василия II — Скамандр. Поскольку дальше в Прологе дается уточнение «рекше в Скитстем граде, близ Авиды», то становится ясно, что речь идет о Скамандре, который, как и Авидос, находился в Троеде. Под «Скитстем градом», видимо, подразумевается находившийся напротив Авидоса, на др. берегу Геллеспонта, Сест, а не расположенный в глубине Троеды Скепис (как считает Л. В. Прокопенко — Там же. С. 235). В данном проложном Житии не упоминается о мученической кончине К. С.: согласно этому тексту, он «с миром скончался».

Нестишной Пролог пространной редакции содержит Житие К. С. под 13 сент. Согласно этому источнику, ап. Петр поставил К. С. епископом в «Костянтине Палестиньстеи» (т. е. в Кесарии Палестинской), и тот принял мученическую смерть за Христа «от неверных» (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 653).

В стихном Прологе Житие К. С. также находится под 13 сент. В нем повествуется, как К. С. был послан ап. Петром в «Скепсейский град», где крестил жителей и кн. Димитрия с семьей, но не говорится о мученичестве: «...тем апостольское житие пожив к Господу отиде» (*Петков Г., Спасова М.* Търновската редакция на Стишния Пролог. Пловдив, 2008. Т. 1. С. 59–60).

В ВМЧ включены все 3 проложные версии Жития К. С.: под 13 сент. помещены тексты из нестишного Пролога пространной редакции и из стихного Пролога (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 653, 670), под 20 окт. — из нестишного Пролога (ВМЧ. Окт. Дни 19–31. Стб. 1571–1572).

Из противоречивой информации о месте епископства К. С. и об обстоятельствах его кончины свт. Димитрий, митр. Ростовский, выбрал для своих Четых-Миней следующее: в заглавии Жития, помещенного под 13 сент., К. С. назван священномучеником, несмотря на то что в тексте говорится о его мирной кончине; город, где святой проповедовал Христа, назван «Скипсеосейстем градом».

В южнослав. рукописях с XV в. встречается пространное Житие К. С., написанное прп. Симеоном Метафрастом (*Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 202–203).

Ист.: ВHG, N 370y — 371; ActaSS. Febr. T. 1. P. 279–285; PG. 114. Col. 1293–1312 [*Симеон Метафраст*. Мученичество Корнилия Сотника]; PG. 117. Col. 117 [Минологий Василия II]; MartRom. P. 46; SynCP. Col. 37–40; *Никодимос*. *Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 131–134; ЖСв. Сент. С. 276–286; ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 653, 670; *Halkin F.* Un abrégé inédit de la vie ancienne et disparue de Corneille le Centurion // RSBN. N. S. 1964. Vol. 1. P. 31–39; Древний метафрастический сб. / Сост.: Н. Гугадзе. Тбилиси, 1986. (ПДП; 8) (на груз. яз.); *Георгий Мтацмидели*, прп. Месяцеслов Георгия Святогорца: Сент. / Сост.: Л. Джгамаи. Тбилиси, 2007. С. 188–192. (ПДП; 9) (на груз. яз.); Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 1. С. 186–188.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 281; Т. 3. С. 370; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P. 1908. P. 417, 460,

589, 591; *Van Doren R.* Κορνήλιος // DHGE. T. 13. Col. 895; *Halkin F.* Une Passion inédite de Corneille le Centurion? (ВHG 370y) // AnBoll. 1963. T. 81. P. 28–31; *Orbiso T. G., de.* Cornelio // BiblSS. Vol. 4. Col. 189–192; ОНЕ. Т. 7. Ст. 868–869; *Conzelmann H.* Acts of the Apostles. Phil., 1987; *Gaventa B. R.* Cornelius // ABD. 1992. Vol. 1. P. 1154–1155; *Σωφρόνιος (Εὐσπραπίδης)*. Ἀγιολόγιον. Ст. 257; *Fitzmyer J. A.* The Acts of the Apostles. N. Y., 1998; *Левинская И. А.* Деяния Апостолов на фоне евр. диаспоры. СПб., 2000; она же. Деяния Апостолов: Гл. 9–28: Ист.-филол. коммент. СПб., 2008; *Петков Г.* Стишний Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 243; *Габудзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 261; 2011. Т. 5. С. 399.

*Н. Н. Крашенинникова, А. Н. Крюкова, О. В. Лосева, А. Е. Петров*

**Гимнография.** Память К. С. отмечается 29 окт. в древнем иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе. В этот день на литургии назначаются чтения 2 Кор 8. 16–24, аллилуиарий со стихом из Пс 66, Евангелие Лк 24. 13–35 (*Tarchnischvili*. Grand Lectionnaire. T. 2. P. 48).

Согласно *Типикону Великой ц.* IX–XI вв., память К. С. отмечается 20 окт.; богослужебное последование не описано (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 72). В этот же день в архаичной груз. Минее Sinait. georg. 65, X в., содержится служба К. С., включающая канон и 2 цикла стихир (см.: Л. 104 об. — 106).

В различных редакциях *Студийского устава* память К. С. отмечается 13 сент.

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г., отражающему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, богослужебное последование К. С., состоящее из канона и цикла стихир-подобнов, соединяется со службами Октоиха и предпразднства *Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня* (*Петковский*. Типикон. С. 281). Там же содержится заметка, что первоначально 13 сент. совершалась служба с пением на утрени «*Аллилуия*», но в Студийско-Алексиевском мон-ре стали петь службу с «Бог Господь» и тропарем (т. е. более торжественную) ради предпразднства Крестовоздвижения — т. о., праздничные элементы службы 13 сент. не имеют отношения к памяти К. С.

В рукописных слав. Минеех студийской традиции помимо канона и цикла стихир К. С. назначается также седален (*Ягич*. Служебные Минее. С. 0109–0118).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. служба 13 сент. имеет тот же состав, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе; на литургии К. С. назначается прокимен из Пс 32 и Апостол, Деян 10. 1–? (конец чтения неясен; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 269–270). В афонских (напр., в *Георгия Мтацмидели Типиконе* сер. XI в. — *Кекелидзе*. Литургические





груз. памятники. С. 231–232) и южно-италийских (напр., в Мессинском Типиконе 1131 г. — *Arranz*. Turicon. P. 21–22) редакциях Студийского устава память К. С. 13 сент. отсутствует, ее, по-видимому, вытесняет праздник Обновления (Освящения) храма Воскресения Господня в Иерусалиме.

В *Иерусалимском уставе* память К. С. тоже отмечается 13 сент.; в этот день соединяются богослужебные последования предпразднств Крестовоздвижения, Обновления храма Воскресения и К. С. В службе присутствуют праздничные элементы — вход и 3 паремии на вечерне, что связано с праздником Обновления, а не с памятью К. С. Последование



Св. Корнилий Сотник.  
Фрагмент сцены  
«Ап. Петр  
в доме Корнилия Сотника»  
в соборе Св. Софии Киевской.  
1046–1061/67 гг.

К. С. включает минимальный набор песнопений: канон, цикл из 3 стихир-подобнов и седален — в этом виде оно сохранилось в совр. греч. изданиях. В рус. Типиконах, начиная с первопечатного издания 1610 г. и в рус. Минее с издания 1636 г., появляется отпустительный тропарь К. С. 4-го гласа **И нравимъ причастникъ**. В румын. богослужебных книгах кон. XVIII — нач. XIX в. назначается иной отпустительный тропарь К. С. — **Мъченикъ, твоѣ гди, корнилийъ**, но с 1-й пол. XIX в. он заменяется на тот же, что и в рус. изданиях.

В случае совпадения 13 сент. с воскресным днем соединяются последования Октоиха, предпразднства Крестовоздвижения и Обновления, а последование К. С. опускается; эти указания содержатся как в Марковых главах иерусалимских Типиконов, так и в новых греч. Типиконах протопсалта Константина (*Κωνσταντίνος*. Τυπικόν. 1838. Σ. 11–12) и Г. Виолакиса (*Βιολάκης*. Τυπικόν. 1888. Σ. 72–74). В рус. Типиконах (в храмовых главах) присутствуют указания о совершении службы в храмах, посвященных К. С., в воскресный или будний день.

Богослужебное последование К. С., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает следующие элементы: от-

пустительный тропарь 4-го гласа **И нравимъ причастникъ**: (только в славянских); канон Иосифа Песнописца прагального 1-го (т. е. 5-го) гласа с акростихом *Ἦν θεομάρτυρον σου τὸ κλέος μέλλω, μάκαρ. Ἰωσήφ (Чудесь твоихъ славъ поѣ блаженне. Ἰωσήφ)*, ирмос: *Ἰπλον καὶ ἀνοβάτην (Коня и всадника)*; нач.: *Ταύτην σου τὴν φωσφορον (Гѣ твоѣ свѣтоносное)*; цикл стихир-подобнов; седален.

В рукописях сохранились песнопения К. С., не вошедшие в совр. богослужебные книги. Напр., в груз. Минее *Sinait georg.* 65 (X в.) под 20 окт. помещены 2 группы стихир-подобнов и канон 4-го гласа (с груз. акростихом). Также по рукописям известен общий канон предпразднству Крестовоздвижения, К. С. и др. святым, составленный Георгием Никомидийским, 2-го гласа, ирмос: *Δεῦτε, λαοί (Грядите людѣ)*; нач.: *Ἦ τοῦ σταυροῦ στήσεων χάρις (Креста днесь благодать)* (см.: *Ταμίον*. Σ. 43).

А. А. Лукашевич

**Иконография.** В пространном Мученичестве К. С. Симеона Метафраста говорится о создании во 2-й четв. V в. (после 425) по инициативе Филосторгия, еп. Скеписиса, первого изображения святого: он чудесным образом явился иконописцу Енкратию, но сведения об облике святого в тексте не приведены.

Сюжетные композиции с изображением К. С. иллюстрируют историю его обращения. Одно из ранних на миниатюре в рукописи *Sagra parallela* (ок. сер. IX в.) прп. Иоанна Дамаскина из Национальной б-ки в Париже (*Paris. gr.* 923. Fol. 163v) представляет видение К. С. ангела в облике «мужа в светлых одеждах» (Деян 10. 3–6). В иллюминированной Библии из Сент-Омер (Франция) (*Paris. fr.* 152. Fol. 456, 1300–1325 гг.) иллюстрацией к тексту Деяний (10. 47–48) стала сцена крещения К. С. (по зап. обряду): он в красном платье приближается со склоненной головой к ап. Петру в облачении епископа; за К. С. — фигуры еще 2 крещающихся в таких же платьях, один из них в короне. Названные композиции входят в изобразительные циклы, посвященные истории ап. Петра. Согласно греческому руководству для живописцев — Ерминия иером. Дионисия Фурнографиота (ок. 1730–1733), — сцену крещения К. С. рекомендовано включать в цикл «Чудеса ап. Петра»: «Корнилий с проседью в длинной бороде стоит в воде вместе с пятью человеками; Петр правую руку держит на голове его. У воды толпятся мужи и жены» (Ерминия ДФ. С. 186). Наиболее ранний пример подобного цикла представлен в росписи придела апостолов Петра и Павла собора Св. Софии Киевской (1046–1061/67). В алтаре сохранились 2 композиции: «Ап. Петр в доме сотника Корнилия» и «Крещение ап. Петром дочери сотника Корнилия» (*Логвин Г. Н.* Собор

Св. Софії в Києві. К., 2001. С. 112. Ил. 65, 66). В 1-й сцене К. С. изображен средовеком с темными волосами и короткой бородой, его руки приветственно протянуты навстречу благословляющему его ап. Петру (оба с нимбами), взгляд больших глаз изумленный; облачен в плащ с тавлионом. В сцене крещения сохранились лишь 2 из 4 фигур наблюдающих за совершением таинства, очевидно там было и изображение К. С.

В *Минологии* Василия II (*Vat. gr.* 1613. P. 125, 1-я четв. XI в., К-поль) Житие святого проиллюстрировано миниатюрой из 2 сцен: разрушение языческого храма в г. Скеписис и успение К. С. Святой напоминает обликом свт. Афанасия Великого — в преклонных летах, седовлас, на лбу небольшие залысины, борода длинная, клиновидная; одежды святительские — фелонь и омофор. В 1-й сцене К. С. показан в  $\frac{3}{4}$ -ном повороте с молитвенно воздетыми, покровенными фелонью руками, на фоне — падающие фигурки богов и разрушающиеся своды языческого храма, под к-рыми гибнут идолопоклонники. Во 2-й сцене почивший святой лежит на одре, в сложенных на груди покровенных руках — Евангелие. Успение К. С. также представлено на миниатюре в рукописи с житиями святых (*Marc.* 586. Fol. 110r, XI в., Венеция). В *Минологии* на сент. (*Lond. Brit. Lib. Add.* 11870. Fol. 108r, кон. XI в., К-поль) Житие святого под 13 сент. предвзывает миниатюру, где К. С. изображен в молитвенной позе с темными волосами и короткой бородой, облачен в длинное светское платье голубого цвета с фигурными горловиной и подолом синего цвета; архитектурное сооружение округлой формы, видимо, обозначает его дом; в правом верхнем углу композиции — небесный сегмент с исходящими 2 лучами.

В минейном цикле в росписи нартекса ц. Св. Троицы мон-ря Козия (между 1390 и 1391) под 13 сент. помещено изображение распятого на кресте святого. Он в возрасте Христа, темноволос, борода короткая, из одежд — лишь препоясание. Надпись «сты Корнилие» удостоверяет, что это сцена мучения К. С. В настенный минологий ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны (ок. 1350) включена сцена перенесения мощей К. С. Надпись не сохранилась, изображение идентифицируется по одеждам святителя, упоминанию в Житии святого о перенесении мощей и совершившемся при этом чуде, а также по расположению сцены под 13 сент.

Единоличные изображения К. С. входят в состав минологиев, рукописных, храмовых настенных, иконных. Так, в паре с мц. Феодорой Александрийской (пам. 11 сент.) он изображен на миниатюре в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов, кон. XV в., РНБ. О.1.58. Л. 77) — в рост, в фелони, с омо-







фором, голова не покрыта, в левой руке — кодекс, обликом напоминает свт. Иоанна Златоуста. В настенных минологиях: предположительно в ц. Благовещения мон-ря Грачаница (ок. 1320; сохр. без надписей ростовые фигуры святителя в крещатой ризе и мученика в красном плаще); в ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря близ Скопье (Македония; 1376–1381 или 1380–1381; погрудно, идентифицируется по надписи); в пронаосе храма мон-ря Воронеж (1546); в притворе ц. св. Апостолов в Пече (1561; по колени). На иконах: «Минья годовая» (1-я пол. XVI в., Музей икон, Реклингхаузен) — средовек с короткой бородой; атрибуты святого отражают мученический и воинский аспекты его почитания: в правой руке он держит крест, хотя изображен без лат, в его облачении сохраняется тип «одежд римских воинов» (2 ризы — длинная сине-зеленая и охристая короткая, поверх — красный плащ). В гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1722, РГБ, ГЛМ) К. С. показан сообразно описанию в руководстве для иконописцев В. Д. Фартусова — старцем с вьющимися волосами и длинной округлой бородой, в святительских одеждах, но в левой руке держит не хартию, а посох. На минейном офорте на сент. с раскраской в 5 цветов (1730, РГБ) гравер И. К. Любецкий изобразил К. С. с короткими темными волосами и короткой же бородой, в фелони, с омофором, в руке — Евангелие. В епископских одеждах (фелони, омофоре), старше средних лет, с короткой округлой бородой, правой рукой благословляет, с Евангелием в левой К. С. изображен на миниатюре в части месяцеслова на март «Молитвенника с месяцесловом» (50-е гг. XIX в., РГБ ОР Ф. 218, № 812), созданного по заказу и при участии кнг. М. П. Волконской, под рук. и при участии акад. живописи проф. Ф. Г. Солнцева, худож. Н. И. Похвиснева, Л. Кикиной и др.

В описании святого под 13 сент. в подлиннике сводной редакции, изданном С. Т. Большаковым, К. С. указано изображать в облачении, соответствующем сану, однако неясно — иерея или архиерея: «...средний, рус, власы аки Флор (мч. Флор.— *Авт.*), риза верх поповское оплечие (фелонь.— *Авт.*) вохра, у ворота лазорь, патрахиль видеть, испод риза бела, риза святительская»; дополнение к тому, что в состав одежд входит и сугубо архиерейский атрибут — омофор, содержится лишь в качестве оговорки к тексту об облике сщмч. Иулиана Галатийского, чья память празднуется в тот же день: «...риза поповская Корнилиева с амфором» (*Большаков. Подлинник иконописный. С. 29*). На прориси в лицевой части этого же подлинника К. С. показан средовеком с недлинной бородой, на нем священническое обла-



Св. Корнилий Сотник.  
Фрагмент иконы  
«Минья годовая».  
1-я пол. XVI в.

(Музей икон, Реклингхаузен)

чение (фелонь, епитрахиль), в покровенной фелонью левой руке держит кодекс, правой — благословляет, омофор отсутствует (см.: Там же. Лицевые святцы. С. 6). В подлиннике из собрания Г. Д. Филимонова (*Филимонов. Иконописный подлинник. С. 151*) говорится о 2 типах изображения К. С. — святителя средних лет и старца: «...подобием рус, борода не велика, влас с ушей, риза святительская зеленая, испод белый, в руках Евангелие. В миней пишет: старос-



Усекновение главы  
сщмч. Корнута.  
Св. Корнилий Сотник.  
Роспись нартекса  
ц. св. Апостолов в Пече.  
1561 г.

тию преклонен и сед, от апостола Петра поставлен епископом»; здесь же сказано о том, что «в иных Подлинниках» вместо епископских одежд на нем может быть «риза поповска и патрахиль» (Там же). Традиции изображать К. С. севласым епископом римского проис-

хождения «с большой кругловатой бородой и курчавыми волосами» следует руководство для иконописцев Фартусова; в хартии святого рекомендуется помещать текст благодарственной молитвы с испрошением милости христианам (*Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 13–14*).

Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 341–342; *Мишовић. Менолог. С. 177, 196, 318, 344, 362, 387; Евсеева. Афонская книга. С. 233; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 36. Кат. 58; С. 63. Кат. 140; Бенцев И. Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 299; Ермакова, Хромов. Русская гравюра. С. 46. Кат. 34.1; С. 49. Кат. 35.1.*

Э. В. Шевченко

**КОРНУТ** [Курнут; греч. Κορνούτης, Κορνυούτης], сщмч. (пам. 12 сент.), еп. Никомидийский или Иконийский. К. назван епископом Никомидийским в слав. редакции Минология Василия II, что, по-видимому, ошибочно. В визант. источниках К. — епископ Иконийский, в Минологии Василия II назван пресвитером Иконийским.

Согласно сказанию, изложенному в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), К. род. и жил в Иконии (ныне Конья, М. Азия), был добродетельным и ревностным христианином и со временем занял епископскую кафедру в родном городе. Во время правления рим. императоров Деция (249–251) и Валериана (253–260) было гонение на христиан, многие пытались укрыться от императорских слуг, чтобы избежать пыток и казни. Однако К., достигший к тому времени преклонного возраста, не стал прятаться. Он был схвачен во время проповеди Слова Божия в сел. Сурсал (Сарсал), находившемся близ Иконии (совр. локализацию установить не удалось). Епископа привели

на суд правителя Периния (Перенния). К. твердо исповедал христ. веру и обличил язычников в поклонении бесам под видом идолов. Убедившись, что святой не отречется от веры и не принесет жертву языческим богам, Периний приказал связать ему ноги тонкими бечевками и влечь по улицам города. После долгих мучений К. был усечен мечом.







Вероятно, правитель Периний из сказания о К. и консул Перенний (Периний), который фигурирует в Мученичестве *Кодрата*, мч. Никомидийского (пам. 10 марта), — одно и то же лицо. Кодрат и другие мученики были казнены по приказу Перинния в Никомидии в то же самое гонение, что и К. в Икони. Возможно, это упоминание Перинния в связи с Никомидией послужило причиной ошибки в славянском тексте *Минология* Василия II относительно происхождения и епископства К. Священномученик назван епископом Никомидийским в «Житиях Святых» свт. Димитрия (Савича (Туптало)), митр. Ростовского, и в совр. календаре РПЦ, однако в сказании, помещенном в ВМЧ, дается верное наименование — епископ Иконийский (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 32).

Ист.: ActaSS. Sept. T. 4. P. 9–10; SynCP. Col. 38; PG. 117. Col. 44–45 [Минологий Василия II]; ЖСв. Сент. С. 267–268.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 368–369; *Sauget J.-M.* Cornuto // *BiblSS.* Vol. 4. Col. 197; *Σαφρόνιος (Εὐστράτιδος)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 259; *Νικόβητος*. Ἐυναξαριστής. Τ. 1. Σ. 127.

**О. Н. А.**

**Иконография.** Ранние изображения К. связаны с его почитанием как епископа Икония и встречаются в росписи ряда каппадокийских храмов, чаще всего в апсиде: в ц. св. Варвары в Соганлы (нач. или 1-я четв. XI в.) и во 2-м слое росписи апсиды Карабаш-килисе в Соганлы (XIII в.), причем образ К. включен в ряд К-польских святителей, а также в поперечном проходе в восточной части Новой ц. Токалы-килисе в Гёреме (50-е или 60-е гг. X в.). Он изображен седовласым старцем в одеждах, подобающих сану, — фелони, с омофором. Этот тип иконографии сохранялся и в последующих памятниках, гл. обр. минейного типа, однако они немногочисленны, поскольку для календарных циклов предпочтительным стало изображение сщмч. Автонома, еп. Итальянского, чья память приходится также на 12 сент. Сохранившиеся изображения К. представляют святого не единолично, а в сценах мучения. Так, на миниатюре в *Минологии* имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 31, 1-я четв. XI в.) и в настенных минеях в росписи притвора ц. св. Апостолов в Пече (1561) изображено усекновение главы К.: святой простерт на земле, над ним палач, вынимающий меч из ножен (во 2-м случае — заносающий меч над головой святого). На миниатюре К. облачен в темную фелонь, которая покрывает сложенные в молитве руки; на фреске он также в фелони, но с омофором. Еще одна сцена мучениче-

ства сохранилась в уникальном по составу изображений и по расположению минейном цикле в росписи нартекса ц. Св. Троицы монастыря Козия (между 1390 и 1391) — святого без одежд таянут за связанные тонким прутом ноги. Рассказ об этом истязании содержится в Житии К., что дает основание идентифицировать изображенного здесь мученика как К., несмотря на то что фрагментарно сохранившаяся надпись: «(ст)ы (...)тон(м)» — может быть реконструирована как имя сщмч. Автонома, еп. Итальянского (пам. 11 сент.).

В описании святого под 12 сент. в подлинниках сводной редакции (XVIII в.) о К. сказано: «...сед власы и стар», внешность уподобляется облику сщмч. Власия Севастийского (цит. по: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 29; то же см.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 150); прорись с изображением К. в лицевой части подлинника *Большакова* не представлена. В руководстве для иконописцев В. Д. Фаргусова дается более пространная характеристика облика К.: «...маститый старец римского типа с большой седой бородой и седыми же волосами, в фелони и омофоре»; составитель руководства рекомендует писать у святого хартию с текстом по Житию: «Дерзновенно христианина себе исповеда, нарек единого Господа Бога Иисуса Христа истинна суша, и всяя твари Творца» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 13–14).

Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 342; *Мижовић*. Менолог. С. 362; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce. P., 1991. P. 105, 261, 269, 341.

**Э. В. Шевченко**

**КОРОБЕЙНИКОВСКАЯ КАЗАНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ**, чудотворный образ в *Казанской иконы Божией Матери монастыре* в с. Коробейникове Усть-Пристанского р-на Алтайского края (до 1917 Усть-Каменный Исток Бийского у. Томской губ.), главная святыня Барнаульско-Алтайской епархии. Прославление К. и связано с историей ц. в честь Казанской иконы Божией Матери, храмовым образом которой она являлась. В 1882 г. в селе был создан приход, окормляемый свящ. Михаилом Пенским (Справочная книга: Состав священно-церковнослужителей Томской еп. / Сост.: Г. Меншагин. Томск, 1886. С. 125). Тщанием прихожан в 1884 г. была построена ц. во имя арх. Михаила: «...зданием деревянная, на каменном фундаменте, с таковой же колокольной и обнесена деревянной оградой. Построена по Высочайше утвержденному для сельских церковей плану за номером 113, ветхая»



*Коробейниковская Казанская икона Божией Матери*

(ГА Алтайского края. Ф. Ф-26. Оп. 1. Д. 1558–1569, 1916 г.). В приходе к 1890 г. числилось более 6 тыс. чел. В 1902–1904 гг. на средства прихожан была возведена каменная ц. в честь Казанской иконы Божией Матери, приписанная к ц. арх. Михаила. К строительству храма, к созданию его росписи и иконного убранства была привлечена мастерская А. А. Борзенкова из Бийска. К 1909 (?) г. работы были окончены. Большой по размерам храмовый образ датируется ок. 1906 г. и имеет в целом традиц. иконографию для икон, восходящих к явленной в Казани в 1579 г. чудотворной *Казанской иконы Божией Матери*. По рассказам местной жительницы схим. Георгии (Быковой; † 2004), в засушливую погоду икону крестным ходом обносили вокруг села, несли ее неск. человек.

В 1938 г. храм закрыли, к 1941 г. в нем устроили склад зерна (ГА Алтайского края. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 1. Л. 316). Драгоценные ризы с образов содрали, иконы либо уничтожили, либо использовали для хозяйственных нужд, местным жителям удалось спрятать лишь нек-рые из них (Там же). Над храмовым образом надругались, положив его ликами вверх вместо половой доски у входа в оскверненную церковь.

История спасения К. и известна благодаря сведениям, собранным в Барнауле, Бийске, в селах Коробейникове и Нижнеозёрном. Хранительницей иконы была праведная девица Ольга Гавриловна Перегудова, или Олюшка Тёмная (ослепла от оспы в 3 года). Она рано осталась





на попечении старших сестер, поскольку родители умерли. Сестры научили девочку молитве, которая и стала смыслом ее жизни. Перегудова заслужила глубокое уважение односельчан за свое смирение, простоту, незлобие и набожность, к ней часто приходили с просьбами помолиться. Однажды в тонком сне девица услышала слова Пресв. Богородицы: «Оля, возьми Меня! Меня топчут!» О велении избавить икону от дальнейшего поругания она поведала местным жителям, которые вынесли К. и. из бывш. храма. Икона была настолько истерта ногами, что на ней просматривались лишь контуры ликов Пресв. Богородицы и Богомладенца. Икону омыли водой и поместили в комнате, где проживала Олюшка. Ок. 70-х гг. XX в. девица с сестрой переехала в Барнаул, взяв с собой икону. В пасхальную ночь 1972 г. икона обновилась: ее поверхность стала гладкой, изображения четкими, одеяния Пресв. Богородицы и Младенца засветились яркими красками. Накануне, в Страстную пятницу, К. и. была украшена венком из тканевых цветов, изготовленным ткачихой К. В. Бурачевской.

После кончины Перегудовой († 1982) икону хранила мон. Глафира (Г. В. Любичская, в схиме Евлогия; † 10 нояб. 1996, с 1994 настоятельница *барнаульского в честь иконы Божией Матери «Знамение» жен. мон-ря*). По словам мон. Глафиры, в 60-х гг. XX в. она видела у Олюшки К. и., но через 15–20 лет, когда приехала забирать ее, не узнала обновившуюся икону, предположив, что это др. образ. Бурачевская и Ф. Кривлев свидетельствовали, что др. иконы у Перегудовой не было.

До 1994 г. К. и. пребывала в кафедральном Покровском соборе г. Барнаула. К 1994 г. ц. в честь Казанской иконы Божией Матери в с. Коробейникове была восстановлена, а 3 июля того же года освящена. За неск. дней до этого правосл. жители Барнаула простились с почитаемой ими К. и. 2 июля 1994 г. крестным ходом чудотворный образ был возвращен в родной храм (от первоначального убранства также сохранились иконы Спасителя, Рождества Христова, свт. Митрофана Воронежского).

Решением Свящ. Синода РПЦ от 20 июля 1994 г. при коробейниковской церкви был основан Казанской

иконы Божией Матери муж. монастырь. В память о возвращении К. и. в обители установлены престольный праздник в честь перенесения иконы (в 1-е воскресенье июля) и 7-дневный крестный ход из г. Барнаула в с. Коробейниково. Он начинается за неделю до празднования совершаемой архиерейским чином ранней литургией в Покровском кафедральном соборе. Первый крестный ход состоялся в 1999 г. В 2005 г. празднование К. и. внесено в правосл. месяцеслов. Традиционными стали крестные ходы к иконе по маршрутам Бийск – Коробейниково, Белокуриха – Коробейниково.

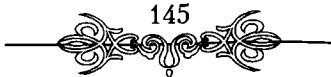
*Т. В. Скворцова, Э. В. Ш.*

**КОРОБОВ** Иван Кузьмич (ок. 1700, Переславль-Залесский – 20.08.1747, Москва), рус. архит. эпохи барокко. Происходил из боярского рода. С 1718 г. К. – воспитанник с.-петербургской Морской академии. По причине склонности К. к геометрии указом царя Петра I он был выбран для отправки в Италию изучать «архитектурную науку», но затем был определен в Голландию, где были сходные с С.-Петербургом природно-географические условия и имелся большой опыт проектирования инженерных и утилитарных сооружений. Сначала К. жил в Амстердаме, затем – в Антверпене, и учился у Я. П. ван Бауршайта-старшего. Сохранились выполненные К. 11 рисунков скульптур преимущественно из иезуитской ц. св. Карло Борромео в Антверпене (1614–1621; реконструирована архит. Бауршайтом после пожара в 1718) (БАН ОР. Собр. иностранных рукописей. Альбом F<sup>o</sup> 266), копия с рисунка Я. П. ван Бауршайта-младшего, на котором изображен погребальный катафалк имп. Элеоноры Магдалены Терезы (1720) (Архитектурная графика. 1981. С. 51), проект вазы на постаменте, с изображениями сатиров (1721, РГАДА). В вышеуказанный альбом, хранящийся в БАН, включены также 2 архитектурных проекта К., подписанные им по-голландски (Исторический очерк. 1961. С. 86, 89, 91, 238). К. не был доволен своим обучением, и в письмах графу А. Д. Меншикову, возглавлявшему Морскую академию (от 23 янв. 1723), и имп. Петру I (от 1 июля 1724) ходатайствовал о переезде в Италию. Однако Петр I не разрешил переезд.

К. вернулся в С.-Петербург летом 1727 г., сдал экзамен в Канцелярии от строений, по результатам которого ему было присвоено звание архитектора; по предписанию Меншикова был принят в Канцелярию. Первые задания К. были связаны с освидетельствованием проведенных работ, в частности на Назинских кожевенных заводах. В 1727 г. К. был назначен главным архитектором Адмиралтейств-коллегии (вместо архит. Г. Кьявери), однако вступил в должность только 9 апр. 1728 г., т. к. получил разрешение провести зиму дома в Переславле-Залесском. В обязанности К. как главного архитектора входило проектирование, строительство, содержание и реконструкция зданий (церквей, учебных зданий, госпиталей, аптек) и инженерных сооружений (верфей, гаваней, парусных, полотняных, канатных и прядильных фабрик, складов), необходимых военно-морскому флоту, и занятия с учениками. Первой работой К. стало строительство под рук. Д. А. Трезини деревянных сараев (с 1728) для укрытия гребных судов в Галерной гавани на Васильевском о-ве. После смерти Трезини (1734) К. продолжал работать самостоятельно до 1741 г.

19 июня 1728 г. К. было поручено составить чертежи и смету для постройки в Кронштадте, в центре новой площади, «деревянной на каменном фундаменте» ц. в честь Богоявления Господня (1732; не сохр.). По проекту К. к прямоугольному в плане основному объему с запада примыкала 52-метровая 7-ярусная колокольня. Два нижних четверика служили основанием для 5 прорезанных арками восьмериков. Нижний ярус был декорирован колоннадой и скульптурами в нишах. Колокольня завершалась малой луковичной главкой с крестом, вокруг к-рого вращалась золоченая фигура архангела. Богоявленская ц., первая самостоятельная постройка К., стала важнейшей градостроительной доминантой в застройке о-ва Кронштадт, кроме того, ее колокольня служила маяком. Ярусное построение и силуэт церкви напоминали аналогичные композиции московских колоколен и церквей XVII в. (*Иогансен*. 1997. С. 200) и указывали на связь творчества К. с национальными традициями.

Для рабочих Адмиралтейства К. построил деревянную ц. в честь Вознесения Господня (1728–1729)





с приделом во имя мч. Иоанна Воина в «переведенских слободах» за Глухой речкой (ныне угол канала Грибоедова и Вознесенского проспекта; заменена каменным зданием, построенным в 1755–1769, разрушено в 1936); для камергера П. Ф. Балк-Полева — дом (1728; совр. Миллионная ул., 6), в котором в 1738 г. была освящена ц. во имя ап. Иоанна Богослова (закрыта после 1755). К. выполнил проект триумфальных ворот (1731; на пересечении совр. Невского проспекта и набережной р. Мойки), к-рые построили для встречи имп. Анны Иоанновны. В их строгом убранстве важная роль принадлежала колоннаде коринфского ордера и скульптуре в верхней части. По сторонам ворот были устроены тканевые «обвесы» из красного сукна.

30-е годы XVIII в. стали временем творческого расцвета К. Он реконструировал здания Адмиралтейства, самого обширного производственно-крепостного комплекса петровского времени: мазанковые корпуса были заменены каменными (1728–1732), создана башня со шпилем (1732–1738). В центре юж. фасада гигантского 3-этажного П-образного здания, обращенного в сторону Невы, находились главные ворота с ветхой деревянной башней со шпилем (1718–1719; архит. Хармен (Герман) ван Болес). К. перестроил старую башню, поместил на ней набатный колокол, а в 1732 г. по поручению Адмиралтейств-коллегии башню разобрали и возвели новую, каменную со шпилем. В утвержденном проекте К. высота башни — 72 м; для устойчивости шпиля нижняя деревянная часть его каркаса была опущена в верхние каменные объемы башни. Простой декор башни соответствовал облику др. построек Адмиралтейства. Стены 3 ее верхних объемов (двух четвериков и 8-гранного фонаря под шпилем) были обработаны пилястрами 3 ордеров: тосканского (внизу), ионического (во 2-м ярусе) и коринфского (на фонарике). Башню венчал золоченый шпиль с флюгером-парусником. В центральном объеме здания разместился зал Адмиралтейств-коллегии, где хранились трофеи морской славы России. Благодаря точно найденным пропорциям и высоте башня заняла выдающееся место в панораме центра С.-Петербурга: она подчеркивала значение здания Адмиралтейства, откуда по сути начинал-



Церковь во имя вмч. Пантелеимона в С.-Петербурге. 1735–1739 гг. Фотография. 2010 г.

ся отечественный военно-морской флот; на нее были ориентированы 3 главные магистрали левобережной части города. В проекте ныне существующего здания Адмиралтейства (1806–1823) архит. А. Д. Захаров использовал идеи К. и включил деревянную основу шпиля с часами и корабликом-флюгером в новую классицистическую композицию здания.

К. занимался приспособлением дома опального кн. В. Л. Долгорукова для размещения в нем Морской академии, аптеки и лаборатории (1732–1737; находился между 3-й и 4-й линиями на Васильевском о-ве; не сохр.), сооружением построек для канатной и прядильной фабрик, наблюдением за застройкой «партикулярной слободы» (1733), постройкой большого сев. флигеля для Морского госпиталя петровского времени на Выборгской стороне (1733–1737; не сохр.), участвовал в проектировании новых каменных зданий госпитального комплекса (с 1738) и проектировал деревянный Морской полковой двор и госпиталь на 1 тыс. чел. в Ораниенбауме (1736, не реализованы) (Иогансен. 1997. С. 204–210).

В одном из 2 проектов К. Морского полкового двора прослеживается влияние архитектурных форм голл. классицизма и фламанд. барокко. Трехчастная композиция здания напоминает проект загородного жилого дома кон. XVII в. в Голландии франц. архит. Д. Маро, а одноярусная надвратная церковь-башня со шпилем — голл. центрическую ц. св. Марии в Лейдене (1639–1649; архит. А. ван Гравенсанде) (Клименко. 2012.

С. 10–11). Башня, украшенная декоративными вазами, стояла на высоком перекрытии сомкнутого свода. Главную ось композиции подчеркивал портик с парными пилястрами тосканского ордера, увенчанный фронтоном и скульптурами на скалах. Центральный объем должны были фланкировать 2-этажные корпуса. Общая протяженность главного фасада, согласно проекту, составляла 106 м. Другой, упрощенный вариант также предусматривал устройство надвратного храма по центральной оси здания. Завершением церкви должен был служить небольшой восьмерик с ярусами звона и куполом в виде «шпилевидной луковицы», декорированный только лопатками. На территории Морского полкового двора С. И. Чеввакинский, ученик К., соорудил Николо-Богоявленский Морской собор (1753–1762).

Видимо, по причине того, что проект отдельного госпитального здания в Ораниенбауме не был реализован, К. вместе с архитекторами М. Г. Земцовым, П. М. Еропкиным и И. Селезнёвым провел реконструкцию двора для размещения в нем Морского госпиталя (1737–1739). В 1738 г. К. участвовал в инженерно-строительных работах по укреплению холма, на к-ром стоит дворец в Ораниенбауме. В формах существующих парковых сооружений были выполнены террасы с подпорными стенками, укрепленные контрфорсами в нижнем ярусе и украшенные нишами со скульптурой — в верхнем, а также новая парадная лестница.

К. спроектировал крупные складские сооружения (1732–1736) для хранения и просушки корабельного леса. Они находились на территории верфи при впадении Охты в Неву, на месте нынешнего Конногвардейского бульвара и на Галерном дворе близ устья Мойки. Обширный комплекс, получивший название «Новая Голландия», было решено изолировать от др. построек. Для этого К. спроектировал канал (1733–1736; ныне Новоадмиралтейский), превращавший территорию комплекса в остров; также К. выполнил проект 9 сараев, длина самого длинного из которых 105 м. На их месте архит. Чеввакинский (после смерти К. архитектор Адмиралтейств-коллегии) спроектировал ряд каменных складских зданий, сохранив ос-







новные планировочные идеи своего учителя. К. занимался укреплением берега Военной гавани в Кронштадте, инспектировал строения Сестрорецкого оружейного завода и Московской парусной фабрики.

К. приписывается сооружение ц. во имя вмч. Пантелеимона на Партикулярной верфи Адмиралтейств-коллегии напротив Летнего сада, на левом берегу р. Фонтанки (совр. ул. Пестеля, д. 2а). Церковь построена в 1735–1739 гг. на месте мазанкового храма параллельно с реконструкцией корпусов верфи, в к-рой участвовал К. Однако документы, подтверждающие авторство К., не обнаружены (Иогансен. 1997. С. 213). Церковь посвящена святому, память к-рого совпала с днями побед рус. флота при Гангуте (1714) и Гренгаме (1720). Как и построенный в том районе храм во имя святых Симеона и Анны (1731–1734; архит. Земцов), Пантелеимоновская ц. является купольной базиликой. По плану она приближается к традиционному 4-столпному храму с дополнительными зап. компартиментами и доминирующим центральным куполом. Восьмигранный барабан поставлен на вост. трансепт. Т. о., архитектор храма вернулся к распространенному в XVII в. 3-частному принципу построения церковного здания «кораблем»: колокольня над обширным притвором, протяженная трапезная и четверик с полуциркульной в плане алтарной апсидой. В общей композиции 2-ярусная колокольня уравновешена массивным барабаном основного объема. Оба они завершены куполами шлемовидной формы, увенчанными фонариками с яблоками, колокольня имеет невысокий шпиль. В сдержанном декоре выделяются пилястры тосканского ордера. Не исключено, что на облик храма оказали влияние здания московских бесстолпных церквей с трапезной (такого типа как ц. мч. Иоанна Воина на Якиманке). Здание было расширено (1834–1835; архит. В. И. Беретти) и перестроено в формах ампира, добавлены приделы во имя вмч. Екатерины (южный, 1764) и во имя блгв. кн. Михаила и мч. Феодора Черниговских (северный, 1895–1896). Храм закрыт в 1936 г., внутреннее убранство утрачено; восстановлен, с 1994 г. в нем регулярно совершаются богослужения.

После пожаров в С.-Петербурге (1736 и 1737) К. вместе с др. город-

скими зодчими определял состояние уцелевших построек и возможности нового строительства на территории между Мойкой и Фонтанкой, поскольку особенно пострадали Морские слободы. После ареста Еропкина (апр. 1740), выступившего против бироновщины, К. привлекли к работе в «Комиссии о С.-Петербургском строении», а после казни Еропкина, главного архитектора комиссии, назначили ее руководителем. Однако из-за нехватки времени и слабого здоровья К. больше времени уделял работе по Морскому ведомству. Вместе с Земцовым К. закончил кодекс-трактат «Должность архитектурной экспедиции», начатый Еропкиным, в к-ром излагались правила строительства и общая теория архитектуры.

В нач. 1741 г. К. перевели в Москву на должность архитектора Губернской канцелярии; ему поручили надзор за всеми городскими казенными сооружениями, в первую очередь за стенами и башнями Кремля, Китай-города и Белого города. В Москве К. руководил постройкой стен и башен Кремля, мостов, в т. ч. Каменного. В качестве архитектора «Комиссии о коммерции» К. строил Гостиный двор и перестраивал Головинский дворец. В 1742–1743 гг. Земцов привлек К. к праздничному оформлению Москвы по случаю коронации имп. Елизаветы Петровны. К. построил Тверские триумфальные ворота (сгорели в 1752). Возможно, одним из прототипов ворот, в частности решение проездной арки с гербом и венком в тимпане, оформленной по сторонам 2 парами колонн, с криволинейными в плане очертаниями боковых частей, стали триумфальные ворота в Антверпене (1717; архит. Бауршайт-старший с сыном).

По представлению Адмиралтейств-коллегии К. был пожалован чин полковника (1744). В том же году К. вернулся к своим основным обязанностям, но вскоре по болезни уехал в длительный отпуск в деревню в Дедиловском у. Московской губ. Исполняющим обязанности К. был назначен его ученик Д. В. Ухтомский. Последний проект К., видимо, выполнен в 1745 г., — переделка пострадавшего от пожара каменного здания в Кремле для контор Берг- и Мануфактур-коллегии. В эти же годы К. сделал проект нижегородской Макариевской ярмарки (реализован после смерти К.). В помощь

терявшему зрение К. был назначен А. Ф. Кокоринов. После смерти К. в архитектурную команду Сената были определены его сыновья Иван и Николай.

Большинство зданий, построенных К., были деревянными, имели утилитарное назначение и не сохранились. Однако планировочные решения Адмиралтейства и Новой Голландии были сохранены преемниками К.; они возвели эти здания, руководствуясь его принципами регулярного строительства в духе рационализма, т. е. стремились к ясности и логичности архитектурного образа. Учениками К. были: в С.-Петербурге — Чевакинский, в Москве — Ухтомский, Кокоринов, К. И. Бланк, П. Р. Никитин.

Лит.: Грабарь И. Э. История рус. искусства. М., 1911. Т. 3. С. 165–172; он же. Обучение рус. мастеров за границей // Рус. архитектура 1-й пол. XVIII в.: Исслед. и мат-лы / Ред.: И. Э. Грабарь. М., 1954. С. 167–180; Пилявский В. И. И. К. Коробов: Мат-лы к изучению творчества // Архит. наследство. М.; Л., 1953. Вып. 4. С. 42–62. Прил.: Карты и т. п. / М. Н. Мурзанова и др.; Исторический очерк и обзор фондов рукоп. отдела БАН. М.; Л., 1961; Архитектурная графика России (1-я пол. XVIII в.): Собр. Эрмитажа: Науч. кат. Л., 1981; Иогансен М. В. Иван Коробов // Зодчие С.-Петербурга, XVIII в. СПб., 1997. С. 191–216; Горбатенко С. Б. Петергофская дорога: Ораниенбаумский ист.-ландшафтный комплекс. СПб., 2001. С. 190–193, 295; Исакова Е. В., Шкаровский М. В. Храмы Кронштадта. СПб., 2004; Зодчие Москвы времени барокко и классицизма / Сост.: А. Ф. Крашенинников. М., 2004. С. 129–130; Святыни С.-Петербурга / Авт.-сост.: В. В. Антонов, А. В. Кобак. СПб., 2010<sup>3</sup>. С. 57, 68, 88, 109, 458; Клименко С. В. Иван Коробов и особенности формирования стиля барокко в архитектуре аннинского времени // Архитектура и совр. информационные технологии. 2012. [Спец. вып.]. С. 1–14 (отд. паг.). (Электр. ресурс: [www.marhi.ru/AMIT/2012/special\\_12/klimenko/klimenko.pdf](http://www.marhi.ru/AMIT/2012/special_12/klimenko/klimenko.pdf)).

Связ. Александр Берташ

### «КОРОЛЕВСКАЯ КНИГА»

(King's Book; офиц. название «A Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man» («Необходимое учение и наставление для христианина»)), катехизис Церкви Англии, составленный в 1543 г. по приказу и при участии кор. Генриха VIII. Работа над «К. к.», призванной заменить не получившую одобрения Генриха VIII «Епископскую книгу» — катехизис 1537 г., началась в 1540 г. Незадолго до этого, в февр. 1539 г., парламент утвердил Шестистатейный статут, заменивший действовавшие до этого «Десять статей» 1536 г. и утверждавший нек-рые





положения католич. учения, к-рые критиковали протестанты. Новый катехизис должен был отразить происшедшие перемены.

Он состоит из введения, написанного королем и объясняющего цели книги, и разделов: о вере, о Символе веры, о таинствах, о 10 заповедях, о «Pater noster», об «Ave Maria», о свободе воли, о спасении, о добрых делах и о молитвах за усопших. В значительной степени содержание «К. к.» повторяет «Епископскую книгу», особенно в толковании заповедей, вопросе о чистилище и др., текст порой совпадает практически дословно. В то же время в «К. к.» акцент сделан на мессе, пресуществлении, исповеди и церковных ритуалах, иконопочитание признается правомерным и не являющимся суеверием. Наиболее серьезные отличия касаются вопросов свободы воли, оправдания верой и «добрых дел»: «К. к.» провозглашает необходимость послушания и придает большее значение «добрым делам» для спасения, отрицая солофидеизм. Тем не менее это обстоятельство едва ли позволяет назвать катехизис 1543 г. серьезным «шагом назад» в реформировании Церкви Англии, поскольку Генрих VIII и ранее не соглашался с лютеран. взглядами на эти проблемы, что, как считается, стало основной причиной его отказа в утверждении «Епископской книги» в 1537 г.

Проект «К. к.» обсуждался епископами во время заседаний конвокации в апр. 1543 г. Т. Кранмер пытался сохранить положение об оправдании верой, настаивая на том, что хотя «добрые дела» полезны, однако спасение достигается только верой. Возможно, это стало одной из причин попытки еп. С. Гардинера и его сторонников в Тайном совете обвинить архиепископа в ходе т. н. заговора пребендариев. Несмотря на неудачу этой попытки, король настоял на определенном отрицании солофидеизма и утверждении важности «добрых дел», что привело к включению в проект фразы, об оправдании «не только верой и не одной верой» («faith neither only nor alone»). Кранмеру пришлось уступить, и проект был утвержден конвокацией 30 апр. 1543 г. и вскоре опубликован. По статусу этот документ значительно отличался от «Епископской книги», поскольку он был официально одобрен королем.

В мае 1543 г. палата лордов приняла акт, устанавливавший «К. к.» как главный и единственный катехизис Церкви Англии и запрещающий чтение и распространение противоречащих ей текстов. Этот акт также значительно ограничивал круг лиц, к-рым дозволялось читать Библию, фактически до духовенства и высших слоев общества. Книга сохраняла такой статус до конца правления Генриха VIII и была заменена в 1547 г. первой «Книгой гомилий».

Изд.: A Necessary Doctrine and Erudition for any Christen Man: Set Furthe by the Kynges Maiestye of Englande. L., 1543; Formularies of Faith Put Forth by Authority During the Reign of Henry VIII / Ed. C. Lloyd. Oxf., 1825.  
Лит.: *Hardwick Ch.* History of the Articles of Religion. Camb., 1851; *Davies H.* Worship and Theology in England. Princeton, 1970. Vol. 1; *Haigh C.* English Reformation: Religion, Politics and Society under the Tudors. Oxf.; N. Y., 1993; *Bernard G. W.* The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church. L.; New Haven, 2005.

В. А. Таубер

#### КОРОЛІ СВЯТЫЕ — см. Волхвы.

**КОРОНАТ** [греч. Κορωνάτος], мч. (пам. греч. 13 авг.). Время, место и обстоятельства жизни неизвестны. Усечен мечом. Из греч. стихных Синаксарей память К. была перенесена в «Синаксарист» прп. *Никодима Святоторца*.

Лит.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 257; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 209.

**КОРОНАТ** (Корнут), мч. Кесарийский (пам. 17 авг.) — см. *Фирс, Коронат* и др. мученики Кесарийские.

**КОРОСТЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Волынской и Житомирской (1922–1930), Житомирской и Овручской (1992–1993) епархии (см. *Житомирская и Новоград-Волынская епархия*) с центром в г. Коростене (ныне Житомирской обл., Украина). 3 сент. 1922 г. архим. *Леонтий (Матусевич)* был хиротонисан в Киеве во епископа Коростенского, викария Волынской и Житомирской епархии, епископ возглавил Коростенское уездное церковное правление. Его кандидатура была утверждена Коростенским и Овручским уездными церковными съездами. Еп. Леонтий стал заместителем и ближайшим помощником Волынского еп. *Аверкия (Кедрова)*; с 1928 архиепископ), к-рого начиная с 1922 г. неоднократно арестовывали и вы-

сылали из Житомира. С 15 нояб. 1922 по 23 авг. 1923 г., во время заключения еп. Аверкия в Житомирском доме принудительных работ, еп. Леонтий управлял Волынской епархией; большую часть времени викарный архиерей находился в Житомире, жил в Богоявленском мужском монастыре. Постановлением президиума Волынского губисполкома от 17 нояб. 1922 г. был ликвидирован Волынский-Житомирский епархиальный совет. Вместо него 26 нояб. была организована Волынская епархиальная канцелярия под рук. еп. Леонтия, секретарем которой стал мирянин Н. Лехницкий, канцелярию зарегистрировал губисполком. В янв. 1923 г. еп. Леонтий обратился в Житомирский горисполком за разрешением на проведение крестного хода в праздник Богоявления от собора к р. Тетерев, разрешение было получено.

Не позднее 30 апр. 1923 г. еп. Леонтий уклонился в *обновленчество*. С 30 апр. по 7 мая 1923 г. он участвовал во 2-м «поместном всероссийском соборе» обновленцев в Москве, где выступил против женатого епископата, за что был лишен слова «сибирским митрополитом» Петром *Блиновым* и покинул собор, не подписав его основных решений. (Прот. Стефан Недельский писал еп. *Василию (Богдановскому)* о том, что еп. Леонтий, бывш. ученик прот. Стефана в Холмской ДС, случайно поддался общему течению среди значительной части волынского духовенства, примкнувшей к расколу; это произошло из-за «святой простоты» архиерея, приверженного аскетизму и мистицизму.) Фактически еп. Леонтий относился к колеблющейся части духовенства. В нач. 1924 г. он снова был в лоне канонической Церкви. 21 янв. 1924 г. по предложению Коростенского викария еп. Аверкий (Кедров) учредил Волынский епархиальный миссионерский совет.

6 февр. 1924 г. епископы Аверкий и Леонтий поставили подписи под постановлением пленума Волынского епархиального управления о признании обновленческого Всеукраинского синода в качестве высшей церковной власти до проведения Собора. Постановление пленума Волынского ЕУ было подтверждено Волынским епархиальным съездом духовенства и мирян, проходившим в Житомире 29–31 дек. 1924 г. под





председательством управлявшего с 6 нояб. 1924 по 25 марта 1925 г. Волынской епархией еп. Полонского *Максима (Руберовского)*; при этом последний вместе с еп. Леонтием, по их словам, присоединился к резолюции меньшинства участников съезда, отвергавшей обновленчество и не признававшей обновленческого Харьковского синода. Только один из волыньских викариев, еп. Старокиевский Иаков (Немоловский), принял сторону обновленцев. В ряде уездов Вост. Волыни прошли съезды духовенства, выступившие против подчинения обновленцам. Утверждение отдельных исследователей о том, что в 1924 г. на территории Коростенского окр. было образовано Овручское викариатство под рук. *Максима (Жижиленко)*, противостоявшего раскольникам, не соответствует действительности. В «журнальном постановлении» Волынского ЕУ от 20 марта 1924 г. об Овручском викариатстве указывалось, что «желательно иметь одну епископскую кафедру для всего Коростенского округа в г. Овруче с титулом епископа Овручско-Коростенского» (ЦГАВО Украины. Ф. 5. Оп. 2. Д. 196. Л. 98–98 об.). В апр. — мае 1924 г. это предложение Волынского ЕУ поддержали благочиннические церковные съезды Коростенского округа, а также уездный собор духовенства и мирян, представлявший приходы на территории бывш. Овручского у. Однако идея переноса центра викариата из Коростеня в Овруч не нашла поддержки еп. Аверкия. В дек. 1924 г. Овручский окружной собор духовенства и мирян ходатайствовал о создании на части территории К. в. отдельного Овручского викариата, но и это предложение не было удовлетворено.

С нояб. 1924 по апр. 1925 г. Волынский еп. Аверкий находился под домашним арестом в Москве. 25 марта 1925 г. еп. Леонтий в очередной раз стал временно управляющим Волынской епархией; он обратился к духовенству с циркулярным письмом, где сообщил, что полномочия по управлению епархией ему передал Полонский еп. Максим (Руберовский). 30 апр. 1925 г. в Житомир прибыл еп. Аверкий, к-рый временно свернул свои контакты с обновленцами. В окт. 1925 г. он официально отказался подчиняться обновленческому синоду в Харькове, после чего контролируемое обновленцами Волыньское

ЕУ во главе с Лехницким, а также назначенный 23 нояб. 1925 г. с временной кафедрой в Новограде-Волыньском обновленческий «Волынский и Житомирский епископ» Павел Циприанович обвинили Аверкия и Леонтия в «уклонении в тихоновщину». С 19 окт. 1926 по окт. 1928 г., на время ареста архиеп. Аверкия, еп. Леонтий вновь управлял Волынской епархией. В июне 1926 г. Преображенский собор Житомира перешел к раскольникам, после чего правосл. кафедра переместилась в Богоявленский храм бывш. житомирского Богоявленского мон-ря. 22 дек. 1927 г. «епископ» Павел Циприанович отправил обращение к духовенству Коростенского округа с призывом переходить в обновленчество. В февр. 1928 г. в Коростень приезжал раскольнический «епископ Бердичевский» Александр Чекановский. Он совершил богослужение в одном из храмов, провел благочиннический собор, на к-ром часть духовенства К. в. объявила о переходе в обновленчество.

В февр. 1930 г. архиеп. Аверкий и еп. Леонтий были арестованы по «делу Дросси», связанному с распространением адресованного К-польскому патриарху письма о гонениях на правосл. Церковь в СССР. Автором письма был бывший секретарь Иерусалимского Патриаршего подворья в Москве А. И. Дросси. В Житомире текст распространял грек К. А. Фотопулос, к-рый ознакомил с документом архиеп. Аверкия и еп. Леонтия, они одобрили письмо. Архиереи приговорили к ссылке в Северный край на 3 года.

К. в. было возобновлено 29 июля 1992 г. решением Синода УПЦ. 24 авг. 1992 г. во епископа Коростенского, викария Житомирской епархии, был хиротонисан архим. *Виссарий (Стретович)*. 22 июня 1993 г. К. в. было преобразовано в самостоятельную *Овручскую и Коростенскую епархию*.

Арх.: ЦГИАК Украины. Ф. 2227. Оп. 1. Д. 392. Л. 64–64 об., 94–94 об.; Там же. Д. 396. Л. 43–44, 55–56 об., 57–60 об., 61–62 об., 63–67 об., 84–84 об., 85, 86–86 об.; Там же. Д. 406. Л. 20; ЦА ФСБ. Д. Н–44594. Л. 7, 27–37 об.; НБУВ ИР. Ф. 191, № 795. Л. 1–2 об.; ГА Житомирской обл. Ф. Р–1657. Оп. 1. Д. 156. Л. 31, 32, 33; Там же. Д. 233. Л. 7–8; Ф. Р–5013. Д. 30367-п. Т. 1. Л. 4 об.

Ист.: Житомир на Волыни // Украинский правосл. благовісник. 1926. № 8, 19 квітня. С. 11; № 16, 16 авг. С. 10; Украинский правосл. благовісник. 1928. № 9. 1 травня. С. 114; Еп. Леонтий (Магусевич). [По восп. К. и Н.] // Вестн. РХД. 1985. № 145. С. 240–243.

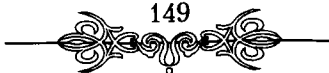
Лит.: За веру Христову: Духовенство, монашествующие и миряне РПЦ, репрессированные в Северном крае (1918–1951): Биограф. справ. / Сост.: С. В. Суворова. Архангельск, 2006. С. 7–9, 289–290; *Косик О. В.* История сбора и распространения церк. документов (1920–1930-е гг.): (К постановке проблемы) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2010. Вып. 3(36). С. 48–66; *она же.* Голоса из России: Очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР: (1920-е — нач. 1930-х гг.). М., 2011.

*Диак. Игорь Кучерук*

**КОРОЦКИЙ ВО ИМЯ СВЯТИТЕЛЯ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ**, находился близ с. (впосл. деревня) Короцко Валдайского у. Новгородской губ., на родине свт. *Тихона Задонского*. Предшественником К. м. считается Короцкий в честь Покрова Пресв. Богородицы муж. мон-рь, основанный между 1629 и 1644 гг. в Короцком приходе при деревянной Покровской ц. Известна жалованная грамота обители царя Михаила Феодоровича 1645 г. После 1650 г. в мон-ре была сооружена ц. свт. Николая Чудотворца — 3-частный храм клетского типа, перекрытый высокими скатными кровлями и увенчанный луковичной главкой. 6 мая 1654 г. обитель была приписана к *Валдайскому Святоозерскому в честь Иверской иконы Божией Матери мон-рю*, а после 1718 г. обращена в приход.

В 1825 г. на средства Т. Р. Стоговой, помещицы из дер. Глебово, рядом со старой Покровской ц. началось строительство каменного 3-престольного храма, освященного в 1836 г. в честь Покрова Пресв. Богородицы, с приделами во имя прп. Феодора Трихины и свт. Николая (в 1914 переосвящен во имя свт. Тихона Задонского). Его архитектура сочетает элементы классицизма (оформление угловых частей здания рустом, рамочные наличники) с чертами зодчества XVIII в. (восьмерик над основным объемом). Высота колокольни со шпилем достигала 50 м. В храме находились монастырские святыни — чудотворная икона Покрова Пресв. Богородицы и явленный образ вмч. Параскевы Пятницы.

В 1724 г. в Короцке родился и был крещен в деревянной Никольской ц. Тимофей, буд. свт. Тихон Задонский. Здесь он жил до 1738 г. Родственники святителя служили при короцкой церкви до пресечения рода по муж. линии в 1866 г. Кладбище с. Короцка, древнейшая часть к-рого





находилась к востоку от Никольской ц., было известно как место их упокоения. Перед прославлением свт. Тихона в 1861 г. жители Короцка обозначили могилу его отца столбом с надписью: «На сем месте покоится родитель свт. Тихона». Поблизости находились и могилы его деда, короцкого причетника Кирилла, и его жены Гликерии. Впосл. из кирпичей выложили гробницу и поставили обелиск, увенчанный крестом. Здесь же помещалась икона свт.



Короцкий  
во имя свт. Тихона Задонского  
мон-рь.  
Фотография.  
90-е гг. XIX в.

Тихона, на жестяной доске надпись: «Здесь погребены рабы Божии Савва и Домникия, родители свят. Тихона». В 1892 г. настоятельница *Леушинского во имя св. Иоанна Предтечи мон-ря* игум. Таисия посетила родное село свт. Тихона и написала об этом стихотворение. В 1892 г. на личные средства игумении Короцкого мон-ря Домникии над захоронением родителей свт. Тихона была построена деревянная часовня в рус. стиле, увенчанная луковичной главкой. 16 июня 1893 г. ее освятил архиеп. Новгородский и Старорусский *Феогност (Лебедев)*. Внутри находилась гробница, обитая под серебром, стены украшали изображения из жития святителя.

Основание и обустройство К. м. происходили при настоятельстве в короцком приходе священников Зимнёвых, происходивших из слободы Зимогорский Ям (с. Зимогорье). Свящ. Иоанн Зимнёв († после 1899) служил настоятелем Покровской ц. в с. Короцке с 22 марта 1860 г. При нем были организованы церковная б-ка и хор в дер. Глебово, открыты 6 приходских школ в окрестных деревнях. Зимой 1891 г. с. Короцко посетил представитель Училищного совета при Синоде В. И. Шемякин и предложил утвердить духовно-просветительское братство в память свт. Тихона и построить в селе 2-классную церковноприходскую школу.

Усилиями Зимнёва школа была сооружена на месте, где стоял дом родителей святителя, освящена и открыта 1 сент. 1896 г. Преемником свящ. Иоанна стал его сын Михаил, 1 окт. 1899 г. рукоположенный в священник сан к Покровской ц. Как и отец, он заведовал Короцкой церковноприходской школой и преподавал Закон Божий. К 1900 г. при школе проживали 24 бедных ученика, во 2-м классе обучались 17 мальчиков, в первом — 49 мальчиков и 3 девочки. В день престольного праздника Покрова Пресв. Богороди-

цы у стен храма проходил единственный в уезде торг лошадей (от 500 до 1 тыс. голов). В Глебо-

ве, сначала в усадебном доме Стоговых, а с 1909 г. — в часовне, находилась особо чтимый образ свт. Николая Чудотворца.

**Основание женской общины.** Идея создания К. м. принадлежала Н. В. Елагину, действительному статскому советнику, духовному писателю. Во время присутствия 13 авг. 1861 г. в Задонске на торжествах прославления свт. Тихона и при посещении с. Короцка Елагин решил устроить на родине святителя общежительный мон-рь. В 1862 г., получив благословение митр. Новгородского и С.-Петербургского *Исидора (Никольского)*, Елагин объявил в печати о сборе средств. Будучи состоятельным костромским помещиком, он и сам внес значительный вклад: 9 тыс. р. и ок. 87 га строевого леса. Пожертвования поступали на имя председателя созданного Строительного комитета настоятеля Валдайского мон-ря архим. Лаврентия (Макарова), много попечительствовавшего общине (*Ковалевский*. 1887. С. 43–44, 106).

Место для К. м. было выбрано в лесу, на правом берегу Короцкого оз., в километре от с. Короцко, у древнего могильника. По преданию, именно здесь, на юж. границе новой обители, располагался ранее Покровский мон-рь (*Богословский*. 1865. С. 80–81). При игум. Домнике в память о древнем монастыре на могильни-

ке была поставлена деревянная часовня. По другому преданию, на этом месте старший брат святителя Ефим остановил свою мать, увидевшую маленького Тимофея на воспитание к богатому зимогорскому ямщику, и уговорил ее оставить брата в семье и в духовном звании, обещая выучить его грамоте. Когда местные крестьяне отказались выделить общине земельный надел, 10 дес. 1739 кв. саж. земли были пожертвованы на устройство общины короцким причтом. С осени 1863 г. под рук. Елагина начались строительные работы.

22 авг. 1864 г. последовало Высочайшее повеление на учреждение Короцкой женской общины с училищем для девиц-сирот при ней и лечебницей для местных жителей. К осени 1864 г. был построен каменный 3-этажный корпус с домовою ц. во имя свт. Тихона и Владимирской иконы Божией Матери в его сев. части, освященной валдайским архим. Лаврентием 1 окт. 1865 г. К освящению митр. Исидор прислал в дар обители икону свт. Тихона со своей подписью и 2 комплекта богослужебных книг. Антиминс для этой временной церкви был священнодействован 20 авг. 1863 г. еп. Старорусским *Герасимом (Добросердовым)*.

Первая настоятельница общины мон. Серафима, в 1865 г. переведенная из *Зверина в честь Покрова Пресв. Богородицы монастыря*, через 1 год и 8 месяцев вернулась в Зверин мон-рь, скончалась в саратовском Покровском жен. мон-ре. К 1865 г. в общине насчитывалось более 30 сестер, в основном вдов и сирот. В 1867–1871 гг., при управляющей рясофорной мон. Надежде (Кузминой), были завершены главные постройки обители. Она скончалась в рыбинском Софийском монастыре, приняв монашество с именем Назарета. В 1871–1879 гг., при 3-й начальнице, мон. Анатолии († 1891), было упорядочено церковное пение, устроены амосовские (духовые) печи в соборе, ферма и др. К 1871 г. пожертвованный капитал обители составил 88 547 р.

28 февр. 1881 г. (последним указом имп. Александра II перед гибелью) община была переименована в общежительный жен. мон-рь. Торжественное открытие состоялось 23 июня 1881 г. в присутствии новгородского губ. Э. В. Лерхе и Елагина. Божест-

венную литургию совершил викарий Новгородской епархии еп. Старорусский *Варсонофий (Охотин)*.

Начальница общины с 1879 г., рясофорная послушница В. Макарова, была пострижена с именем Вера и 23 июня 1881 г. возведена в игуменский сан. В 1883 г. игуменю с 2 рясофорными послушницами приняли имп. Александр III и имп. Мария Феодоровна, к-рым сестры преподнесли 2 ковра, изготовленные в обители. 30 мая 1885 г. посетившему К. м. вел. кн. Владимиру Александровичу вручили образ свт. Тихона и вышитое полотенце. В 1885 и 1887 гг. в обитель приезжал еп. Старорусский *Анастасий (Добрадин)*, в 1888 и 1889 гг. — еп. Старорусский сщмч. *Владимир (Богоявленский)*. Игум. Вера оформила для обители владение земельными участками, пожертвованными благотворителями, устроила небольшое помещение для больницы, открыла приют для девочек-сирот. После кончины в 1892 г. она была погребена напротив алтаря Тихоновского храма. На монастырском кладбище похоронен и ее двоюродный брат ген. И. М. Макаров. Со 2 авг. 1892 г. К. м. возглавляла рясофорная послушница Н. П. Тихонова († 19 марта 1898), 13 авг. того же года валдайский архим. Леонид постриг ее в монахини с именем Домника, 10 февр. 1893 г. указом Синода она была утверждена в должности настоятельницы. 22 мая 1894 г. еп. Кирилловский Арсений (Ивашенко) возвел мон. Домнику в сан игумении.

**Храмы и святыни. Собор в честь Владимирской иконы Божией Матери.** Проект общины на месте рождения свт. Тихона с 3-престольной церковью на 650 чел., трапезной на 150 чел., «с помещением жилья... а также приемных и рукодельных зал» был составлен архитектором Мин-ва гос. имуществ и юстиции акад. А. А. Редковским († 1887) не позднее 1863 г., утвержден в Главном управлении путей сообщения и публичных зданий и Высочайше одобрен (Отчет Имп. АХ с 1 сент. 1863 г. по 4 нояб. 1864 г. СПб., 1865. С. 66). Главное каменное здание мон-ря строилось в 1865–1871 гг., в середине корпуса соорудили каменный 2-престольный 5-главый соборный храм с вызолоченными крестами и главкой над алтарем. Главный престол собора был освящен 1 окт. 1871 г. в честь Владимир-

ской иконы Божией Матери. Освящение совершил митр. Исидор в сослужении еп. Старорусского Феоктиста (Попова), валдайского архим. Лаврентия, архимандритов *борович-*



Собор  
в честь Владимирской иконы  
Божией Матери.  
1871 г.  
Фотография. 2010 г.

ского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-ря Виталия и Юрьева новгородского мон-ря архим. Иоакима. Юж. престол был освящен во имя свт. Тихона 2 окт. того же года еп. Феоктистом.

Общая композиция и декоративное оформление здания представляет собой пример русского тонового стиля и отчасти напоминает оформление главного здания (архит. Н. Е. Ефимов, 1849–1861) с. *непербургского Новодевичьего в честь Воскресения Христова мон-ря*. В отделке присутствуют элементы русского стиля и классицизма. Собор по своему объему кубический (длина и ширина — 15,7 м, высота внутри — 15,4 м), был увенчан глухим луковичным пятиглавием с вызолоченными крестами, большая средняя глава на восьмерике поднималась над 4-скатной кровлей на высоту 34,1 м. Еще одна главка возвышалась над 3-частной, с пониженными боковыми объемами алтарной апсидой. С западной стороны к храму примыкала широкая, но более низкая квадратная в плане 3-ярусная трапезная. Над ней возвышалась колокольня (ок. 36 м) с одним ярусом звона и завершением в виде вытянутого шатра со слухами, увенчанного луковичной главкой. Вместе с крытой папертью общая длина здания составляла 32 м. Вход в собор оформлен треугольным фронтоном. Западный фасад разделен на 3 части плоскими лопатками, окна 2-го яруса полуциркульные. Боковые фасады были акцентированы большими 2-частными полуциркульными «флорентийскими»

окнами. В зап. трапезной части собора боковые фасады фланкированы более низкими, чем храм, протяженными 3-этажными келейными корпусами в 9 осей, расположенными по линии «север—юг», высотой около 12 м, со 118 окнами. Этажи келий разделены горизон-

тальной профилированной тягой, по вертикали — лопатками, окна заключены в наличники с лучковыми и полуциркульными (в виде валиков) навершиями. Профилированный карниз келий и собора украшен декоративным поясом. Торцевые части келий в 5 осей были выделены декоративным кошником по центральной оси. Большие филенки на них в верхних частях, как и на объеме собора, украшены своеобразным «зубчатым» поясом, напоминающим деревянные резные карнизы.

Из крытой паперти в храм вели 10 ступеней широкой каменной лестницы. К паперти был пристроен застекленный фонарь с образом Нерукотворного Спасителя наверху, в медальоне. Над фонарем, во фронтонах стены храма находилось изображение Св. Троицы, по сторонам — образы Божией Матери и свт. Тихона; на противоположной стороне алтаря в нише вне храма — икона Владимирской Божией Матери. Храм освещали 4 окна, каждое высотой 4,3 м; кроме того, в главном алтаре было 2 окна, а в боковом алтаре и в ризнице — по одному. В зап. части храма на хоры для певчих вела деревянная лестница.

Внутри храм был отделан в византийском стиле; на стенах и сводах — роспись с сюжетами из Свящ. истории и Жития свт. Тихона. Внутри паперти на стенах были изображения, иллюстрирующие евангельские сюжеты (с правой стороны — «Спаситель указывает ученикам на вдовицу, опускающую в церковную кружку две лепты», слева — притча о 10 девах (частично сохр.)). В главном алтаре, в куполе, были изображены 9 чинов ангельских, осеяемые Св. Духом в виде голубя, по стенам,





справа и слева, — причащение Спасителем апостолов. В 1893–1896 гг. в храме была обновлена вся стенная живопись, произведен большой ремонт колокольни и келий, собор покрасили в желтый цвет.

На горнем месте в большом резном дубовом киоте находился образ «Господь Славы на престоле», написанный в греч. стиле по золотому фону. Антиминс, освященный митр. Исидором, и большой медный вызолоченный ковчег, точная копия часовни Гроба Господня в Иерусалиме (по модели, хранившейся в Свящ. Синоде) (1870), находились на престоле главного алтаря. Средний алтарь храма полукруглый, разделен капитальными стенами с пролетами. Выше иконостаса, на стене, находилось изображение «Св. Троицы Новозаветной», на зап. стене — Богородицы в облаках, окруженной сонмом святых. С юж. стороны — придел свт. Тихона с изображением Распятия с предстоящими на горнем месте.

4-ярусный резной иконостас из дуба и орехового дерева был богато декорирован резьбой в «московско-ярославском стиле» XVII в. (парные колонки с дыньками, профилированные карнизы, киоты-кокошники верхнего яруса, в т. ч. многочастный возвышающийся центральный киот-кокошник); иконы в стиле «древнегреческого письма» были написаны на вызолоченном чеканном фоне. «Детальный исполнительный чертеж иконостаса в византийском стиле» был составлен в 1867–1868 гг. Редковским «для построенной им церкви» (Отчет Имп. АХ с 10 сент. 1867 г. по 15 сент. 1868 г. СПб., 1870. С. 45). Над царскими воротами была укреплена храмовая Владимирская икона Божией Матери. Местные иконы Спасителя и Божией Матери были украшены серебропозлащенными ризами. В рус. стиле выполнено также большое 2-ярусное паникадило на 30 шандалов.

В сев. стороне храма, под высокой резной сенью из дубового и орехового дерева, помещалась кипарисовая рака с частью мощей свт. Тихона, принесенной в дар из Задонского мон-ря 1 авг. 1866 г. Сень была чрезвычайно богато украшена резьбой. В южной стороне храма в особом киоте хранилась келейная икона свт. Тихона «Распятие Господне». Перед этим образом горела неугасимая лампада.

В храме перед клиросами стояли 2 ореховые витрины с частицами мощей ап. Павла, свт. Иоанна Златоуста, вмц. Варвары, мц. Татианы, преподобных Александра Свирского и Сергия Радонежского, а также кресты с частицей Животворящего Древа Креста Господня и с частью камня от гробницы Богородицы; икона вмч. Пантелеимона с клеймами, написанная в рус. Пантелеимоновском мон-ре на Афоне, с частицей его мощей; древний золотой крест с частицами мощей ап. Иакова, брата Господня, первомученика и архидиак. Стефана и вмц. Параскевы. Там же находилась икона Спасителя, принесенная Елагиным в дар общине. При ней был «медальон с тремя волосками Спасителя» — святыня, к-рую подарил Елагину во время поездки на Восток в 1864 г. К-польский патриарх *Софроний III*. В особой витрине за стеклом хранились святыни, непосредственно относящиеся к свт. Тихону Задонскому: волосы с его головы, шнуры от креста и парамана и пелена, бывшие на святителе при обретении мощей, платок, листок с переписанными свт. Тихоном отрывками из 84-го и 66-го псалмов и молитвой «на общее бедствие». Этот автограф принес в дар обители 24 февр. 1864 г. еп. *Иеремия (Соловьев)*.

**Церковь во имя вмц. Варвары и Всех святых.** При игум. Вере в 1891 г. был заложен летний храм, при игум. Домнике — окончен. 25 июня 1895 г. архиеп. Феогност в сослужении духовенства освятил церковь во имя вмц. Варвары и Всех святых. За богослужением присутствовали новгородский губ. Б. В. Штюрмер, кнг. Ю. Н. Ухтомская, краевед П. М. Си-лин и др.

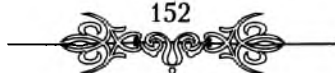
Церковь возведена в «московско-ярославском» стиле, как указано в описаниях, «прекрасной архитектуры» (*Геронтий (Кургановский)*, 1897. С. 51). Небольшой, на подвалах, квадратный в плане, он освещался с 2 сторон большими полуциркульными окнами (ныне заложены). Основной объем завершался пирамидальным открытым внутрь шатром, к-рый, как и угловые части здания, был увенчан маленькой луковичной главкой на восьмерике; на выступающей полуциркульной в плане алтарной части и на углах здания также находились главки. Стены снаружи были оштукатурены и окрашены в желтый цвет. Фа-



Церковь  
во имя вмц. Варвары и Всех святых.  
1891–1895 гг.  
Фотография. 2010 г.

сады по горизонтали разделены 2 сильно профилированными поясами, нижний отделяет высокий цоколь, а более высокий обозначает основание кокошников в навершии боковых окон и высоту алтарной апсиды. Он декорирован поясом поребрика. Карниз здания с выносом сильно профилирован, декорирован поясом дентикулов. Углы фасадов оформлены выступающими мощными лопатками, украшенными вертикальным рядом из 5 крупных профилированных кокошников. Наличники окон боковых фасадов решены в виде выступающих лопаток с двойными перехватами в центре и примыкающими к ним по сторонам четвертными колонками с муфтами. На лопатки опирается массивный профилированный кокошник с навершием в виде тимпана, оформленного килевидным кокошником. По сторонам кокошников на стенах выложены по 2 на боковых фасадах греческого креста, ранее выделенные голубой краской. На алтарном объеме — центральный киот и 2 боковых окна, наличники которых решены в виде килевидных кокошников, опирающихся на лопатки с перехватами. С запада к храму примыкает притвор, завершенный 3-угольным фронтоном. В храм вела широкая каменная лестница с 10 ступенями из местного серого тесаного гранита (частично разрушена). Портал оформлен профилированной арочкой, опирающейся на лопатки с перехватами.

Внутри храма алтарь отделялся 3-ярусным иконостасом с резьбой. Церковью украшали царские врата мелкой резной филигранной рабо-







ты и орнаментальные росписи на стенах. На хорах, на зап. стене, в полукруглой нише, была изображена вмч. Варвара, молящаяся на утесе. Под хорами, у юж. стены, находилось игуменское кресло, а над ним — образ вмч. Пантелеимона. Над арочным входом в храм был изображен Спаситель, благословляющий входящих в церковь, справа от Него — вмч. Варвара с алавастром в руке, слева — прп. Домника с крестом и масличной ветвью. За левым клиросом находился большой киот с балдахинном на резных вызолоченных колоннах, с точным списком греч. письма с чудотворной Иверской иконы Божией Матери (пожертвование валдайского мещанина Т. Степанова в 1896). Здесь же, на аналое, находился образ вмч. Варвары в сребропозлащенной ризе, присланный в дар настоятелем еп. Чигиринским *Иаковом (Пятницким)*.

В ризнице лучшие облачения были пожертвованы в 1875 г. советником коммерции В. В. Епишкиным и помещиком А. М. Шишковым. Там находились шитая золотом плащаница с изображением положения во гроб Спасителя; 5 больших напестольных Евангелий в лист, с малиновым бархатным переплетом, окованным серебром с позолотой; финифтяные иконы, украшенные простыми стразами, в центре — Иисус Христос, а по углам — евангелисты. Одно Евангелие было принесено в дар обители в 1872 г. ризничим *Александром-Невской в честь Св. Троицы лавры* архим. Митрофаном, 2 — пожертвованы Н. И. Глазуновой. Два больших сребропозлащенных напестольных креста пожертвовали А. И. Епишкина и Грачёв, один из 5 сребропозлащенных сосудов в 1875 г. принес в дар Шишков.

**Богослужбная жизнь.** С 1895 г. в К. м. служили священники Стефан Никольский и Измаил Рождественский и заштатный диак. П. Марченко.

В обители был принят следующий порядок общих богослужений: в будни утренняя в 5.00, литургия в 7.00, вечерня в 17.00. На вечерне пели каноны Спасителя, Богородицы, Ангела-Хранителя или др. В 20.00 в церкви совершали вечернее правило. Накануне праздничных и воскресных дней в 15.00 служили малое повечерие с добавлением стихир празднику или воскресному дню; в 18.00 — всенощное бдение. Утром, в 6.00, служи-

ли раннюю, а в 9.00 — позднюю литургию. Перед литургией в воскресные дни служили акафист свт. Тихону. Кроме того, этот акафист читали на всенощном бдении перед канонами в праздники, связанные с памятью свт. Тихона: 13 мая, 16 июня и 13 авг. С 1892 г. ежегодно в день памяти святителя совершали крестный ход из мон-ря в ц. Покровской иконы Божией Матери: на могилу его отца. В дни храмовых праздников в честь Владимирской иконы Божией Матери: 21 мая, 23 июня, 26 авг. и на Покрова Богородицы 1 окт. читали соответствующий акафист. Крестный ход и молебен с водосвятием на Короцком оз. совершали 1 авг. и 6 янв. На богомолье, для посещения Иверского и Короцкого мон-рей, ходили пешком, даже за 120 верст из Боровичского у. Обитель славилась хлебосольством: в праздничные дни после службы сестры кормили всех желающих щами и ячменной кашей.

**Постройки, хозяйственная и благотворительная деятельность.** К. м. стал одним из крупнейших мон-рей Новгородской епархии. В кон. XIX в. в обители проживали 238 чел.: игуменья, схимонахиня, 25 мантийных монахинь, 50 рясофорных монахинь, 7 указных послушниц и др., к 1908 г. кроме игуменья проживали 38 монахинь и 56 послушниц. Также в К. м. трудились от 10 до 20 наемных рабочих.

В нач. XX в. обитель содержалась за счет пожертвований, ведения сельского хозяйства, церковного кошелевого сбора, продажи просфор. В монастыре насчитывалось 40 зданий. На территории К. м. были выстроены ряд деревянных домов, в т. ч. 2-этажные — для приюта на 13 девочек-сирот и для приезжающих богомольцев; одноэтажные — для проживания сестер; дом с мезонином — для настоятельницы. За пределами монастыря находились 2 часовни (одна из них почти напротив совр. здания магазина), дом для священнослужителей и хозяйственный комплекс: скотный двор, хлебный амбар, дровяник, ледник, сеник и проч. службы. В 1893 г. к югу от К. м. был выстроен большой странноприимный дом с муж. и жен. полочинами. Странники бесплатно получали из мон-ря хлеб, квас и кипяток.

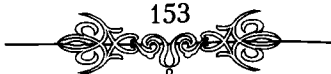
При игум. Вере обитель была обнесена с 3 сторон каменной оградой высотой ок. 3,5 м, с 6 круглыми высокими каменными башнями с зуб-

цами и шпильями, зап. св. ворота были увенчаны главой и крестом. Около них за оградой находился небольшой парк с цветниками, аллеи обсажены березами и елями. С 1886 г. при К. м. работала больница на 12 кроватей для сестер обители. В 1895 г. в сев. части мон-ря был выстроен новый 2-этажный больничный корпус на 15 мест и при нем домовая однопрестольная ц. во имя св. Саввы Сербского и прп. Домники (в память родителей свт. Тихона). Икону св. Саввы прислал в обитель по просьбе игум. Домники Сербский митр. *Михаил (Иванович)*.

С 1881 г. при К. м. существовал приют для 18 девочек-сирот, которые получали от мон-ря необходимое содержание и обучались грамоте под руководством опытной монахини. В рукодельной мастерской рясофорная послушница А. Ладожская учила шить, вязать крючком, вышивать шерстью, шелками и золотом, а также ткать ковры. В обители была б-ка, работали мастерские: ткацкая, вышивальная, переплетная, иконописная и живописная, которой руководила мон. Иулиания, получившая образование в художественных классах в столичной академии.

Во владении К. м. находилось 1109 дес. земли (пахотной, луга, строевой и дровяной лес), 2 больших рыбных озера — Короцкое и Брезгово (ныне Боровское), 2 фермы в пустошах Жары (недалеко от дер. Глебово) и Переузь (в 4 км от дер. Городно), где были скотные дворы и флигели для сестер. Земельные пожертвования составили ок. 178 га: 98 га от основателя и ктитора обители Елагина и короцкого причта, более 63 га от А. К. Фёдоровой (урожд. Рюминой) и ок. 17 га от др. жителей Валдая. Неприкосновенный капитал К. м. в 90-х гг. XIX в. составлял 63 950 р. и 2600 р. на содержание причта.

**Приписная община и подворья.** Помещица А. И. Кемецкая в с. Полнове Демянского у. Новгородской губ. устроила Успенскую жен. общину (открыта в 1873) и пожертвовала ей 600 дес. земли. Будучи малолетней, в 1884 г. община потеряла самостоятельное управление и до 9 сент. 1892 г. являлась приписной к К. м. По распоряжению игум. Веры начальницей общины стала рясофорная послушница Н. П. Тихонова (впосл. игум. Домника). По ходатайству митр. Исидора (Никольского)





самостоятельное управление в общине было восстановлено. В 1894 г. здесь была построена деревянная Успенская ц. с приделами мц. Александры и прп. Сергия. В 1898 г. эта община получила статус монастыря. К 1907 г. на месте деревянного помещичьего дома был сооружен кирпичный 3-этажный корпус с ц. в честь Преображения Господня в вост. части (1911). После 1917 г. этот монастырь был преобразован в коммуны, с 1929 г. постройки заняты школой. В 70-х гг. XX в. Успенская ц. была разрушена.

При игум. Домнике были устроены деревянная часовня во имя свт. Тихона и дом для жительства сестер в г. Валдае на Троицкой площади, на участке, принадлежавшем монастырю (не сохр.). В янв. 1900 г. потомственный почетный гражданин А. Ф. Гусев выделил 100 кв. саж. земли в пристанционном селе (ныне город) Бологое, «на Веригиной даче», для постройки часовни в ознаменование молитв о ниспослании наследника престола. В 1904 г., после рождения цесаревича, была построена и 21 сент. того же года освящена часовня в честь свт. Алексия, митр. Киевского и Московского, и свт. Тихона Задонского, увенчанная луковичной главкой.

В 1909 г. вдова тайного советника кнг. Е. П. Ширинская-Шихматова пожертвовала К. м. участок земли в 999 кв. саж. рядом с часовней с условием возведения храма в память о рождении наследника-цесаревича. Строительство нового красно-кирпичного храма в русском стиле велось с 1913 до 1917 г. благодаря тому, что к 300-летию династии Романовых короцкой игум. Магдалине удалось найти жертвователей. Основной объем храма представляет собой массивный 2-светный четверик, к которому примыкают пониженные, но также 2-светные объемы алтаря, трапезной и притвора, с колокольной. Центральная часть сев. и юж. фасадов четверика со сдвоенными окнами выделена филленчатыми лопатками, замкнутыми килевидным кокошником. Оконные проемы полуциркульные, наличники завершены килевидными кокошниками и замковыми камнями. Алтарь устроен в виде 3 полукруглых в плане апсид. Четверик перекрыт 4-лотковым сомкнутым сводом и связан с трапезной 3 арками. Монастырю принадлежал также деревянный дом в Бологом.

В новой церкви в Бологом, несмотря на то что она не была завершена, богослужения совершались до 1927 г. Затем приход переместился в часовню-ц. во имя святителей Алексия и Тихона, которая в свою очередь была закрыта в 1932 г. и перестроена под керосиновую лавку. Настоятелем храмов с 1924 г. был бывш. офицер свящ. (затем протоиерей) А. Заболоцкий († сент. 1938). В новом храме, перестроенном под пекарню, были уничтожены глава и верхние ярусы колокольни, позднее заложены внутренние арочные проемы, часть окон, переделаны крыльца четверика. В трапезной и колокольной сделаны межэтажные перекрытия. В 1995 г., к празднованию 500-летия г. Бологое, была восстановлена часовня бывш. подворья, внутреннее убранство выполнено Тверской художественной мастерской церковных ремесел, освящена 21 сент. 1999 г. Новая церковь в Бологом не возвращена епархии, в ней расположен спортивно-технический клуб, но с 2012 г. при церкви существует приход во имя св. царевича Алексия.

При участии Елагина К. м. получил земельный участок (217 кв. саж.) с деревянным домом на М. Охте в С.-Петербурге (Сборная ул.). В 1907 г. на участке началось возведение по проекту Я. Г. Гевирца 3-этажного дома для подворья, где на верхнем этаже была устроена часовня с небольшой звонницей, освященная 23 сент. 1908 г. В сер. 1919 г. на подворье жили 2 монахини и 6 послушниц, служил клир приходской Марие-Магдалининской Малоохтинской ц. Подворье закрыли в 1922 г., затем здание снесли.

1920–2015 гг. 1 апр. 1920 г. К. м. был зарегистрирован как сельскохозяйственная артель, в 1931 г. окончательно закрыт. Нек-рые инокини уехали, другие были арестованы. Убранство храмов полностью утрачено. В монастыре размещалась детская колония, затем — школа агрономов (по др. сведениям, техникум молочного животноводства). Никольский храм, в котором крестился свт. Тихон, разрушен в 30-х гг. (?) XX в. До 1937 г. продолжались богослужения в короцкой Покровской ц. 27 сент. 1937 г. был арестован свящ. Михаил Зимнёв вместе со старостой Д. И. Яшориним по обвинению в контрреволюционной деятельности и в кон. окт. того же года расстрелян в Ленингра-

де. Тогда же арестовали бывш. монастырского диак. Поликарпа Соловьёва и 2 монахинь.

С нояб. 1937 г. на территории К. м. была организована психиатрическая больница Ленинградского облздравотдела. Первоначально больных разместили в деревянных корпусах. Была проведена капитальная реконструкция монастырских зданий, прежде всего главного корпуса, куда переселили пациентов; построенные здания пищеблока, насосной станции, устроено подсобное хозяйство. В 1941 г. больных эвакуировали в психиатрические больницы в Кострому и в помещения бывш. *Вышенского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. В зданиях К. м. располагался военный госпиталь. После Великой Отечественной войны, 26 июня 1946 г., Валдайскую психиатрическую больницу открыли вновь, передав в ведение Новгородского облздравотдела. Персонал поселили в 16 сохранившихся монастырских деревянных домах. В 1945–1950 гг. в 2 зданиях находился противотуберкулезный санаторий. После назначения в 1955 г. нового главного врача А. А. Соколова, особенно в 1967–1971 гг., на монастырских землях строили новые корпуса мастерских, клуб, типовой лечебный корпус на 240 коек (1970), 3 жилых дома и др. (пос. Короцко). К 2015 г. областная психиатрическая больница № 1 имеет 300 коек.

Ансамбль К. м. претерпел значительные утраты. Храмы монастыря лишены завершений и потеряли значение архитектурных доминант. Территория К. м. застроена типовыми кирпичными, а также деревянными строениями. Обе главные церкви перестроены внутри, особенно соборная, и в них устроены межэтажные перекрытия. Закрашена или сбита настенная живопись обеих церквей. В 2009 г. проведено любительское раскрытие незначительных фрагментов живописи во Владимирском соборе («Христос и апостолы», «Притча о 10 девах»). Монастырское кладбище за алтарем собора уничтожено, частично уцелело 1 надгробие благотворительницы. Снесены часовни и почти все деревянные строения обители. Разрушены св. ворота, 3 башни ограды. К 2015 г. в Варваринско-Всехсвятской ц., используемой под больничный склад, совершали единичные богослужения.





Приходская Покровская ц. находится в аварийном состоянии. 2 верхних яруса колокольни над притвором, кровля и купол храма утрачены. Могила родителей свт. Тихона, несмотря на утрату часовни, почиталась местными жителями и в послевоенные годы. Усердием настоятеля единственного, действовавшего после войны в Валдайском р-не Петропавловского храма прот. Валентина Слукина над ней после 1984 г. была положена плита и установлен крест. В 2004 г., когда исполнилось 270 лет со дня рождения свт. Тихона, над могилой была возведена кирпичная часовня с элементами архитектуры утраченного храма, освященная 9 нояб. того же года архиеп. Новгородским и Старорусским Львом (Церпицким). Установлены новая памятная доска и икона свт. Тихона. Арх.: ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 1848. Л. 1–5; Оп. 94. Д. 24.

Лит.: Богословский Н. Приход с. Короцка, IV класса // Новгородский сб. Новгород, 1865. Вып. 2. С. 79–98; Краткий отчет строительного комитета по устройству Короцкой жен. общины во имя свт. Тихона. СПб., 1872; Ковалевский А. Биография и письма в Бозе почившего отца архим. Лаврентия (Макарова). М., 1887; Зверинский. 1890. Т. 1. С. 166; Зимнев И., свящ. Летопись церкви с. Короцка Валдайского у. // Новгородские Ев. 1894. Ч. неофиц. № 5. С. 193–199; Силин П. М. Ист. описание Валдайского Короцкого во имя свт. Тихона жен. общежит. мон-ря Новгородской епархии. Новгород, 1895; Геронтий (Кургановский), иером. Ист. описание Короцкого жен. общежит. мон-ря Валдайского у. Новгородской епархии. СПб., 1897; Полицаров Н. И. Короцкий Тихоновский жен. мон-рь Новгородской епархии, на родине свт. Тихона Задонского // Воронежские Ев. 1900. № 3. Ч. неофиц. С. 89–94; Денисов. 1908. С. 604. № 588; Поведский Ю. Н. Валдайское приселье. Тверь, 1997; Львова Е. В. И стояли над Селигером церкви // София. 2002. № 1. С. 10–12; Памятники архитектуры Тверской обл.: Кат. Тверь, 2002. Кн. 2; Короцкий Тихоновский мон-рь. СПб., 2003; Иоанн (Маслов), схиархим. Свт. Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 2006; Яшорин О. Соль земли // София. 2010. № 3. С. 32–35; Мартынова В. Ф. Повествование о 3-престольном храме на Веригиной даче ст. Бологое: (Святые Бологовской земли). Вышний Волочёк. 2012.

Свящ. Александр Берташ

**CORPUS IURIS CANONICI**, офиц. свод канонического права Римско-католической Церкви, изданный папой Римским Григорием XIII в 1582 г. и действовавший до выхода Кодекса канонического права 1917 г. (см. ст. *Codex iuris canonici*). Термин «corpus» (лат.— «совокупность», букв.— «тело») часто применялся для обозначения различных правовых и канонических сводов,



Титульный лист  
изд. «Corpus iuris canonici».  
Venetiis, 1591

а сочетание «corpus iuris canonici» могло использоваться в названиях разных сводов канонического права (напр., один из комментаторов XII в. называл так Декрет Грациана (см. ст. *Грациан*)), однако после появления «римского издания» (editio Romana) 1582 г. под С. i. с. подразумевается именно совокупность конкретных канонических книг Римско-католической Церкви. В состав С. i. с. вошли важнейшие источники средневек. католич. канонического права, имевшие общецерковное значение и использовавшиеся в ун-тах и правовых школах при изучении канонического права: Декрет Грациана (1-я пол. XII в.), своды *декретального права* «Liber Extra» (1234; см. *Декреталии Григория IX*), «Liber Sextus» (1298), «Clementinae» (1317), «Extravagantes Joannis XXII» (1325 или 1327; см. в ст. *Иоанн XXII*), а также наиболее авторитетные комментарии этих сводов — ординарные глоссы (см. *Glossa ordinaria*). «Extravagantes communes» — последний по времени возникновения свод канонического права, вошедший в С. i. с., был составлен в нач. XVI в. франц. лицензиатом рим. и канонического права Ж. Шапью на основе 2 анонимных декретальных сборников XIV–XV вв., включавших в себя 74 декреталии 13 Римских пап.

В кон. XV — нач. XVI в. парижскими издателями У. Герингом и Б. Рембольтом была проведена ревизия текстов основных сводов и их публикация. В 1504 г. Шапью и В. де Теб, предпринявшие сверку

и исправление текстов, впервые объединили эти своды в рамках 3-томного издания под названием «Corpus iuris canonici glossatum». С данным изданием работала специальная комиссия кардиналов, канонистов и теологов (Correctores Romani), созданная в 1566 г. по решению *Тридентского Собора* папой Римским Пием V для ревизии сводов канонического права и составления офиц. свода общецерковного законодательства. Тексты сводов в издании Шапью были сверены с древними рукописями, в нек-рые каноны внесены изменения и примечания, отражавшие решения Тридентского Собора. 1 июля 1580 г. буллой «Cum pro munere» папа Римский Григорий XIII одобрил подготовленную комиссией новую редакцию Декрета Грациана и сводов декретального права, которые в совокупности были названы «iuris canonici corpus», и 2 июня 1582 г. буллой «Emendationem» распорядился издать их в 3 томах (1-й т.— Декрет Грациана, 2-й т.— «Liber Extra», 3-й т.— «Liber Sextus», «Clementinae», «Extravagantes Joannis XXII», «Extravagantes communes»). «Римское издание» стало офиц. вариантом общецерковных сводов канонического права и их ординарных глосс (Декрет Грациана был снабжен глоссой Иоанна Тевтона и Бартоломео Брешианского; «Liber Extra», «Liber Sextus» и «Clementinae» — глоссами Иоанна Андреа с добавлением глосс кард. Ф. Забареллы для «Clementinae», «Extravagantes Joannis XXII» — глоссой Ж. де Кассаня, «Extravagantes communes» — глоссой Ж. Лемуана, Г. де Монлозёна, Дж. Ф. Павини и Ж. Фонтаня). В 1586 г. во Франкфурте-на-Майне «римское издание» вышло под названием «Corpus universi iuris canonici». Итал. канонист Дж. П. Ланчелотти подготовил полный свод книг «римского издания» и опубликовал его в 1591 г. в Лионе под названием «Corpus iuris canonici».

С. i. с. не был единственным источником канонического права католич. Церкви, при его подготовке не проводилась систематизация канонических норм, что затрудняло практическое его употребление. Кроме того, в вошедших в С. i. с. канонических сводах не были представлены акты вселенских Соборов Римско-католической Церкви после *Вьеннского Собора* (1311–1312). Уже на







этапе подготовки «римского издания» С. i. с. папа Григорий XIII предлагал составить отдельный свод декретального права, в к-рый намеревался включить не вошедшие в С. i. с. декреталии Римских пап, имевшие универсальный характер. В 1587 г. папа Римский *Сикст V* создал комиссию канонистов во главе с кард. Доменико Пинелли. В 1598 г. Пинелли выпустил в качестве 7-й книги С. i. с. новый свод канонического права, в к-рый вошли отдельные декреталии, изданные со времени правления папы Римского *Григория IX* (1227–1241) до понтификата *Климента VIII* (1592–1605), акты Ферраро-Флорентийского, V Латеранского и Тридентского Соборов, однако папа Римский Климент VIII отказался официально одобрить этот свод. Др. попытки дополнить С. i. с. сводами не вошедших в него папских и соборных канонических норм, напр. «Седьмой книгой декреталий» франц. канониста П. Матьё, также не были одобрены Папским престолом. Основными источниками канонического права вплоть до издания Кодекса канонического права 1917 г. являлись текущие документы папского законодательства — буллы Римских пап, документы конгрегаций Римской курии и *трибуналов Римско-католической Церкви*, а также канонические декреты Тридентского Собора.

В XVIII–XIX вв. были подготовлены критические издания С. i. с., в т. ч. с указанием разночтений в рукописях, — издание Ю. Х. Бёмера (Магдебург, 1747) и Э. Л. Рихтера (Лейпциг, 1833–1839); до наст. времени лучшим считается издание нем. историка Э. А. Фридберга (Лейпциг, 1879–1881).

Ист.: *Corpus iuris canonici: Editio Lipsiensis secunda post A. L. Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem*. Lpz., 1879–1881. Vol. 1: *Decretum Magistri Gratiani*; Vol. 2: *Decretalium Collectiones*.

Лит.: *Cimetier F.* Les sources du droit ecclésiastique. P., 1930; *Stichler A. M.* Historia iuris canonici: Institutiones academicae. Augustae Taurinorum, 1950. T. 1: *Historia fontium*. P. 272–276.

**В. В. Тошагин**

**CORPUS IURIS CIVILIS**, наименование свода памятников законодательства имп. св. *Юстиниана I*, данное представителями школы глоссаторов в XII в. тем Юстиниановым текстом, к-рые были им известны. Название «*Corpus iuris civilis*» не является аутентичным, хотя выраже-

ние «*corpus iuris*» (свод права) и используется самим имп. Юстинианом: «В настоящее время мы приступаем к вопросу не малому, но подробно рассматриваемому почти во всем своде права» (*rem in praesenti non minimam adgredimur, sed in omni rane corpore iuris effusam* — CJ. V 13. 1 gr.). В вост. (визант.) традиции подобного наименования свод не получил. Византийцы называли «*Дигесты Юстиниана*» (в переводе Стефана) τὸ πλάτος τῶν Διγέστων (пространная [редакция] «Дигест»), а *Кодекс Юстиниана* (в переводе Фалелея) — τὸ πλάτος τοῦ Κώδικος (пространная [редакция] Кодекса). Весь же свод Юстиниана обозначался, по-видимому, как τὸ πλάτος τῶν νόμων (пространная [редакция] законов) (*Proch. Prooemium*. II 61–62; см.: *Codoñer, Santos*. 2007. P. 246–247; *Bochove*. 1996. P. 141–150).

Классическое издание С. i. с. состоит из 4 частей: *Институций Юстиниана*, «Дигест» Юстиниана, Кодекса Юстиниана 2-го издания и новелл Юстиниана (*Corpus iuris civilis*. 1872–1895). Вместе с тем природа этих памятников принципиально разная. Если Институции, «Дигесты» и Кодекс представляют собой официально изданные законодательные сборники имп. Юстиниана, то офиц. собрания новелл Юстиниана не существует, и доступные тексты были собраны частными лицами.

Представители болонской школы права, неоднократно ссылавшиеся на юстиниановское законодательство как на *corpus iuris, iuris corpus, corpus iuris civilis* (*Savigny*. 1834. S. 517–518. Anm. A), разделили Юстинианов свод на 5 томов (*volamina*). Первые 3 тома включали «Дигесты», разделенные соответственно на 3 части: *digestum vetus* («ветхие Дигесты» — от начала до 2-го титула 24-й кн.); *infortiatum* («укрепленные, ограниченные [Дигесты]» — от 3-го титула 24-й кн. до 38-й кн. включительно); *digestum novum* («новые Дигесты» — от 39-й кн. до конца). Названия 1-го и 3-го томов даны, по-видимому, по аналогии с ВЗ и НЗ (*Weimar P.* *Corpus iuris civilis* // *LexMA*. Bd. 3. S. 274).

В 4-й т. входили первые 9 книг Кодекса Юстиниана. 5-й т. составляли различные правовые памятники; поскольку его содержание было более разнообразно, он не получил, как они, самостоятельного названия и

назывался *volumen parvum* (малый том; см.: *Savigny*. 1834. S. 518–519; S. 519. Anm. C). В него входили Институции, 3 последние книги Кодекса Юстиниана (к-рые не назывались «кодексом», а обозначались как *tres libri*) и т. н. собрание новелл *Authenticum*.

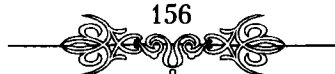
Наименование свода не просто *corpus iuris*, а *corpus iuris civilis* (известно с XIII в. — *Weimar P.* *Corpus iuris civilis* // *LexMA*. Bd. 3. S. 270) было необходимо для обозначения светской природы правовых сборников в отличие от свода канонического права (см. ст. *Corpus iuris canonici*) (*Krüger*. 1912. S. 385).

**Издания.** Первые печатные издания С. i. с. воспроизводят недостатки поздних рукописей, поэтому они состоят из 5 томов в соответствии с принятым тогда делением, а также воспроизводят текст с глоссами, прежде всего с глоссой Аккурсия. В ряде изданий приводится 6-й т. с индексами (*Thesaurus Accursianus*) (см.: *Kunn*. 1908. С. 134). Первое издание всех 5 томов С. i. с. вышло в 1477–1478 гг. в Венеции. Всего до 1800 г. увидело свет 200 полных изданий С. i. с., ок. 500 отдельных изданий Институций и более 50 изданий др. частей С. i. с.

Благодаря трудам гуманистов стали появляться новые критические издания частей С. i. с. Так, в 1529–1531 гг. Г. Галоандер впервые издал «Дигесты» и Кодекс Юстиниана в неразрозненном виде, а новеллы — на греч. языке с параллельным лат. переводом.

Первым сводным печатным изданием, к-рое получило общее наименование «*Corpus iuris civilis*», считается издание 1583 г. Д. Готофреда. Это издание неоднократно переиздавалось, однако без к.-л. попыток критики текста, без внесения исправлений и изменений (*Krüger*. 1912. S. 388; подробнее об истории печатных изданий свода Юстиниана см.: *Kunn*. 1908. С. 134–136; *Krüger*. 1912. S. 386–389; *Costa*. 1909. P. 143–148; полный перечень печатных изданий вплоть до нач. XIX в. и их краткую характеристику см. в: *Spangenberg*. 1817. S. 645–929).

В 1843 г. было опубликовано издание С. i. с., выдержавшее множество стереотипных переизданий (*Corpus iuris civilis*. 1843). В 1868–1870 гг. Т. Моммзен опубликовал 2-томное издание «Дигест», а в 1887 г. П. Крюгер выпустил расширенное издание





Кодекса Юстиниана. С 1872 г. начинается совр. стереотипное издание С. i. c. (Corpus iuris civilis. 1872–1895).

**Состав С. i. c. Кодификация Юстиниана.** Систематизация правоустановительных актов, предпринятая в правление имп. св. Юстиниана, происходила в 528–534 гг. Последовательность действий составителей реконструируется по вводным постановлениям имп. Юстиниана, воспроизводимым, как правило, в качестве предисловий к отдельным частям С. i. c.

В постановлении Наес (de novo codice componendo) от 13 февр. 528 г. содержатся указания по созданию нового (по отношению к *Кодексу Феодосия*) кодекса имп. постановлений. Постановлением Summa (de Iustiniano codice confirmando) от 7 апр. 529 г. вводится в действие новый кодекс имп. постановлений — Кодекс Юстиниана. В постановлении Deo auctore (de conceptione Digestorum) от 15 дек. 530 г. подтверждается указание императора о необходимости составления «Дигест», антологии сочинений римских юристов. Постановление Imperatoriam от 21 нояб. 533 г. свидетельствует о завершении Институций, учебника рим. права. Постановление Omnem от 16 дек. 533 г. адресовано профессорам права К-поля и Бейрута: в нем говорится о завершении работы над «Дигестами» и вводится новая программа обучения студентов юридических школ. Постановление Tanta/Δέδοκεν (de confirmatione Digestorum) от 16 дек. 533 г. вводит в действие с 30 дек. 533 г. «Дигесты» и Институции. Постановление Cordi (de emendatione Codicis Iustiniani et secunda eius editione) от 16 нояб. 534 г. вводит в действие кодекс имп. постановлений повторного издания.

Первоначальный план систематизации источников права во многом соответствовал программе составления Кодекса Феодосия 438 г. Предполагалось создать новый кодекс имп. постановлений вместо Грегорианова, Гермогенианова кодексов и Кодекса Феодосия, а также имп. новелл, принятых после 438 г. После 16 апр. 529 г., когда был введен в действие новый кодекс, запрещалось ссылаться в суде на иные сборники помимо нового Кодекса Юстиниана. Никаких существенных изменений в правовой политике по отношению к систематизации правоустанови-

тельных актов по сравнению с правлением имп. *Феодосия II* не произошло. Перемены наступили в связи с возвышением Трибониана, высокопоставленного чиновника, одного из членов комиссии по составлению нового Кодекса Юстиниана; через некоторое время он занял должность quaestor sacri palatii (аналог министра юстиции) в канцелярии имп. Юстиниана. Трибониан прекрасно знал сочинения классических римских юристов, возможно даже лучше, чем преподаватели юридических школ того времени. Поэтому вполне обоснованным является предположение, что именно он и предложил имп. Юстиниану систематизировать «право юристов».

Второй этап систематизации связан с созданием «Дигест», или Пандект. Возглавлял комиссию по созданию «Дигест» Трибониан, к-рый по приказу императора определил ее состав. В нее вошли 4 профессора права, чиновник имп. канцелярии и 11 практикующих юристов, выступавших в роли вспомогательного персонала по отношению к основному составу комиссии.

Параллельно работе по составлению «Дигест» имп. Юстиниан принял неск. постановлений, в которых разрешал противоречия, встречавшиеся в сочинениях представителей рим. юриспруденции. Эти постановления были изданы единым сборником в 533 г. Сборник, получивший название «Пятьдесят решений», не сохранился. В это же время Трибониан и профессор права Феофил и Дорофей приступили к работе над Институциями — учебником, который должен был служить введением в изучение рим. права для студентов юридических школ. Завершение данного этапа систематизации знаменует издание постановлений Imperatoriam, Omnem и Tanta.

Последним этапом систематизации явилось переиздание Кодекса Юстиниана, поскольку Кодекс 529 г. из-за множества принятых в процессе создания «Дигест» и Институций постановлений устарел. Итогом систематизации Юстиниана стало появление 3 сборников — Институций, «Дигест» (Пандект) и Кодекса, которые существенным образом различались по содержанию, но тем не менее были наделены общеобязательной юридической силой (Tanta. 23).

В конституции Cordi говорится о намерении императора со временем

издать еще собрание «новых императорских постановлений» — novellae constitutiones (Cordi. 4). Однако это обещание так и не было выполнено. Хотя в оставшееся время своего правления, с 534 по 565 г., имп. Юстиниан издал множество новелл, не существует к.-л. сведений об издании офиц. их собрания. Сохранилось неск. частных сборников новелл Юстиниана, таких как «Эпитома Юлиана», Authenticum (источником этого собрания послужил утраченный сборник новелл Юстиниана, составленный еще до смерти императора) и др. Тем не менее новеллы Юстиниана традиционно входят в состав С. i. c.

Т. о., С. i. c. включает в себя различные тексты самого различного происхождения — официальные и частные юридические сборники, императорские постановления и фрагменты сочинений рим. юристов, элементарный учебник права и монографии по узкоспециальным правовым вопросам.

**«Дигесты» и Институции.** Включение в состав кодификации антологии суждений юристов по вопросам практики выделяет Юстинианову кодификацию из всех предыдущих и последующих, делает ее уникальным примером офиц. фиксации права в формах, которые противоречат самой идее кодификации: возведение в ранг закона — нормы общего действия, предполагающей применение по аналогии, — текстов, ориентированных на решение конкретного казуса; насыщение закрытого собрания общих норм, сопровождаемого запретом на комментирование (интерпретацию), стимулирующими примерами получения судебного решения (и нового правового знания) дедуктивным путем. Когда основной массив кодификации составляют материалы казуистики, она объективно оказывается нацеленной не на консолидацию достигнутых представлений о праве и наделение признанием императора (законодателя) специально отобранных суждений прошлого, исключаящее обращение в практических целях к конкурентным источникам, но превращается в руководство для получения свежих решений, свод авторитетных примеров достижения нестандартных специальных положений, источник действительного научного метода разрешения споров, нацеленный скорее на поиск нового, нежели на





консервацию старого. Сама идея классической юриспруденции отрицает консервативные намерения кодификатора, утверждая ценность поиска и методологического обоснования конкретной справедливости (*ius est ars boni et aequi* — право есть нацеленный поиск добра и справедливости), адекватной запросам практики.

Задачи Юстиниановой кодификации во многом вытекают из открытого характера римской правовой системы классического периода. Император предлагал населению, объединенному под властью Рима, все богатство классической юриспруденции, снабженное офиц. санкцией, что должно было соединить людей и приблизить их к благой жизни в соответствии с достижениями подлинной правовой науки и высоких этических установок. Собрание классической юриспруденции для практических целей было очищено от противоречий, упорядочено и наделено авторитетом имп. власти. Оно вбирало в себя материал, значительно превосходивший по объему тот, что был известен самым глубоким знатокам и самым прославленным юридическим школам того времени.

Кодификация не воспроизводит рим. право как открытую систему, она не ставит задачи предвосхитить практические потребности и дать ключ к поиску ответов на возможные буд. вызовы. В структуре кодификации казуистика теряет свои главные свойства: отныне это не решение конкретного случая, но общая норма; не специальное правило, значимое само по себе (и как пример для аналогии), а проявление общего принципа, результат удачного приложения принципа к конкретному случаю. Призыв к избавлению собрания от противоречий и повторов предполагает ориентацию на воспроизведение целостной согласованной картины права, воспринятой от классической эпохи. Казуистические материалы классической юриспруденции представляют собой содержание и проявление этой целостности.

«Дигесты» Юстиниана (и Институции как введение к ним) представляли собой сокровищницу древних знаний о праве; овладев этим массивом материала, можно было стать юристом, однако это был не учебник. «Дигесты» являлись усвоенное и официально признанное именованное импе-

ратора юридическое знание, юридическую картину мира. Включение в собрание материалов по отжившим и исчезнувшим институтам (за исключением самых древних ритуальных сделок, как, напр., манципация) отвечает такому подходу — представить рим. право в момент его наивысшего развития. Поэтому и порядок эдикта (эдикт как организующее начало, более высокое по отношению к старинному праву) оказывается уместным как выражение достижений классической правовой науки. Эдикт воспринимается как первый и успешный плод обобщения и организации прежде разрозненного материала, полученного разным путем. Эдикт выступает как источник порядка и руководство по практическому применению всего богатства правового опыта.

Юстиниановы компиляторы вносят в этот порядок изменения (к-рые с гордостью отмечаются в *Оппет*), соединяя смежные темы, слишком далеко отстоявшие друг от друга в эдикте, и предпосылают всему собранию обширную вводную часть (вся 1-я кн. «Дигест» — 22 титула), содержащую общие положения о праве и об истории развития рим. права, о формальных источниках права, о положении лиц, о классификации вещей и о должностных лицах, наделенных адм. и судебной властью. Лишь после этого следуют 4 книги о порядке отправления правосудия и др. вопросах в соответствии с рубриками Вечного эдикта.

Этой логике отвечает и специфика комментария Ульпиана «К эдикту», к-рый стал основой для всей структуры «Дигест». Комментарий Ульпиана начинается с обобщений, подобных генерализациям Гая, и в дальнейшем тяготеет к выдвиганию общих положений, к-рые затем разворачиваются в последовательный комментарий текста эдикта и насыщаются примерами из казуистики. Юстиниановы компиляторы выполняли мн. цитаты Ульпиана фрагментами первоисточников, дополняли его комментарий выдержками из др. комментариев и проблемных сочинений др. юристов, но в целом сумели выстроить материал внутри каждого титула от общего к частному.

Первый титул «Дигест» начинается с выдвигания общих принципов права, аккумулирующих достижения классической юриспруденции,

которая представляется компиляторам вершиной юридического знания, так что весь последующий материал предстает не комментарием к эдикту, а конкретизацией этих принципов. Философия права разворачивается в правовую догматику. При этом казуистика преобразуется в нормы общего значения (что нередко подчеркивается оборотами обобщающего характера, добавленными к классическому тексту источника). Казуистический подход, нацеленный на научный поиск справедливого решения конкретного случая из практики, оборачивается рациональным обоснованием обобщающего нормативного положения, догматическим изложением позитивного права. Такая методология отчасти оправдывает и невнимание к систематике: при перечислении общих принципов порядок теряет значение, поскольку принципы такого уровня обобщения, из к-рых дедуцируется вся система, не находятся во взаимном подчинении и предстают равноправными.

Дополнение «Дигест» изданием Институций должно было привнести больший порядок и бóльшую ясность в обширный материал собрания и снабдить его доступным и кратким введением; этот шаг еще больше усиливает догматическое начало в структуре собрания. Институции и первые 4 книги «Дигест» предназначались для изучения на 1-м году обучения в юридических школах. Выстраивая программу преподавания, Трибониан обосновывает свое видение композиции «Дигест», которая нацелена на выявление внутренней логики правовой материи, хотя и вынуждена учитывать порядок эдикта. Искусственное построение не преследует цели оправдания системы эдикта — эта система не препятствует заявленной задаче и может по существу игнорироваться. Выделяемые в программе разделы отвечают членению материала в известных классических систематизациях, получивших отражение и осуществление в структуре Институций как традиц. обобщения элементарного (дидактического) характера, освященного именем Гая (авторитет к-рого исторически произведен от ставшей классической структуры Институций: лица — вещи — иски). Трибониан не испытывал трудностей в согласовании композиции «Дигест» со структурой Институ-







ций, для него оба произведения — части единого величественного целого, к-рым предстает классическое наследие.

**Конституция Omnem и учебная юридическая литература.** Назначение правовых сборников, созданных в результате систематизации, состояло не только в регулировании правоотношений в различных сферах, но и по замыслу имп. Юстиниана (в действительности предложенного ему «министром юстиции» Трибонианом) в организации системы обучения студентов правовых школ. В конституции Omnem, адресованной 8 профессорам школ права К-поля и Бейрута, выстраивается определенный порядок изучения правовых сборников.

На 1-м году обучения студенты должны были изучать Институции и первые 4 книги «Дигест» (τὰ πρῶτα); на 2-м году — книги 5–11 (de iudiciis), 12–19 (de rebus), 23, 26, 28 и 30 «Дигест». Студенты 3-го курса продолжали изучать те части de iudiciis и de rebus, к-рые не были изучены на 2-м году обучения, а также книги 20–22. На 4-м году обучения студенты самостоятельно изучали 24, 25, 27, 29 и 31–36 книги «Дигест». На 5-м, последнем году обучения профессор делал для студентов пояснения по поводу постановлений, вошедших в Кодекс. На этом обучение заканчивалось.

Антецессоры (так имп. Юстиниан обращается в конституции Omnem к профессорам права. Термин «антецессор» восходит к военной тематике: так именовался разведчик, который шел впереди войска, дабы найти удобный путь для прохода войска и подходящее место для разбивки лагеря — Lokin, *Bochove*. 2011. P. 119. Период с 533 г. по 60-е гг. VI в. принято обозначать как «время антецессоров» — Scheltema. 1970. P. 5; в рукописях XI в. и более поздних это наименование воспроизводится искаженно: ἀντικτήσορ — Lokin, *Bochove*. 2011. P. 119) должны были в процессе преподавания столкнуться со слабым знанием студентами латыни. Студенты были в основном грекоговорящими и в любом случае не обладали достаточным знанием латыни для понимания сложных юридических текстов (Scheltema. 1970. P. 11), тогда как основная масса юстиниановских текстов (Институции, «Дигесты», бóльшая часть Кодекса) была написана на латыни. Поэтому

преподаватель должен был дважды рассматривать один и тот же текст — сначала он давал студентам перевод лат. текста (или достаточно подробный, или в форме краткого пересказа), затем студенты должны были научиться, сопоставляя этот перевод и лат. подлинник, понимать текст. После этого преподаватель предлагал студентам уже юридический анализ текста, комментируя и поясняя его. Эти переводы и комментарии получили затем распространение за пределами школ права в виде сочинений, именованных «индексами» (лат. index; греч. ἰνδιξ — перевод или пересказ текста) и комментариями (παράγραφαί, ἐρμηνεῖαι κατὰ τὸ μέρος) (см.: Scheltema. 1970). Кроме того, создавались и специфические учебные тексты, принадлежащие к известным и ранее жанрам педагогической лит-ры, а именно: ὑπομνήματα (комментарии общего характера ко всему изучаемому отрывку текста), προθεωρίαι (введение в изучаемую тему), ἐρωτολόκρισεις (ответы преподавателя на вопросы студентов).

Известны имена антецессоров, сочинения которых получили распространение в Византии. В большинстве случаев сохранились только фрагменты этих переводов и комментариев. Полностью сохранилась «Парафраза Институций» антецессора Теофила (а также «Эпитома» новелл Юстиниана, автором к-рой был антецессор Юлиан), профессора права из К-поля, к-рый принимал участие в составлении «Дигест» и Институций. Впервые Теофил упоминается в конституции 528 г. Наес: он был включен в состав первой комиссии по подготовке Нового Кодекса имп. постановлений. Теофил упоминается также в постановлениях Summa, Tanta и Omnem, анализ которых позволяет проследить его карьерный рост: если в 528 г. он имел только почетный титул, то в 533 г., по-видимому, занимал пост ответственного за юридическое образование (по крайней мере в К-поле) (см.: Lokin J. H. A. Die Karriere des Theophilus Antecessor: Rang und Titel im Zeitalter Justinians // Subseciva Groningana. 1984. Vol. 1. P. 43–68). В постановлении Cordi Теофил уже не назван, и на основании этого факта, а также некоторых др. данных исследователи делают предположение, что в 534 г. этот антецессор умер. Сохранившееся сочинение Теофила «Парафраза» представляет собой

запись курса, к-рый он читал студентам в 533–534 гг. Название «Парафраза» впервые было использовано, вероятно, в 1611 г. (*Draudius G. Bibliotheca librorum Germanicorum classica. Fr./M., 1611. P. 521*). В рукописях текст называется «Институции (антецессора Теофила)» (Τὰ Ἰνστιτούτα (Θεοφίλου ἀντικτήσορος)) (*Scheltema. 1970. P. 17. Not. 48; Theophili Antecessoris Paraphrasis Institutionum / Ed. J. H. A. Lokin, R. Meijering et al. Groningen, 2010. P. IX. N 1*).

Ранее общепринятой была т. зр., к-рую высказал голл. исследователь Г. Я. Схелтема: по его мнению, «Парафраза» Теофила представляет собой соединение записей двух курсов. Теофил читал лекции по переводу Институций Юстиниана (ἰνδιξ) и их комментированию (παράγραφαί). Лекции были записаны, соединены в единый текст и отредактированы студентом, переписчиком или, возможно, самим Теофилом (Scheltema. 1970. P. 19). Эта версия происхождения «Парафразы» была подвергнута сомнению итальянским исследователем Дж. Фальконе. Хотя он также полагает, что «Парафраза» представляет собой учебный текст, созданный в юридических школах Византии, однако отрицает возможность того, что в этом тексте сведены воедино 2 курса. По мнению ученого, метод преподавания Институций Юстиниана отличался от способа изучения «Дигест» или Кодекса и был ближе к той методике, к-рую применяли до систематизации имп. Юстиниана. Фальконе полагает, что автор «Парафразы» преподавал право, опираясь на Институции Гая, а затем, после издания Институций Юстиниана, применил свои знания и навыки к новому тексту (Falcone G. La formazione del testo della Paraphrasi di Teofilo // TRG. 2000. Vol. 68. N 4. P. 417–431).

С уверенностью можно утверждать, что «Парафраза» представляет собой запись учебного курса, читавшегося в юридической школе К-поля, в которую включен греч. перевод латинского текста Институций Юстиниана, снабженный примечаниями, примерами, ответами на вопросы и комментариями (*Theophili Antecessoris Paraphrasis Institutionum. 2010. P. IX–XXII*).

Не все антецессоры были участниками систематизации Юстиниана. Вост. традиция сохранила множество имен антецессоров вне зависимости





от того, принимали ли они непосредственное участие в кодификации. Так, в Предисловии к «*Алфавитной синтагме*» Матфея Властаря содержатся список имен древних юристов и краткая характеристика их трудов: «Таким образом, было принято решение, и были созданы так называемые *παράτιλα*, и в них в каждом титуле содержалось некое полезное дополнение, которое не было включено в текст. И для этого император [Юстиниан] использовал многих переводчиков и помощников. Ибо Стефан подробно разъяснил Дигесты, Фалелей Цензор издал кодексы обширно, Феодор Гермополит издал их кратко, а Анатолий — даже еще более кратко; Исидора же — [сочинение] более кратко, чем у Фалелея, но более подробное, чем у двух других» (*Ράλλης, Ποτλής. Σύναγμα*. Т. 6. Σ. 29.29–30.4).

Наиболее обстоятельный комментарий к «Дигестам» составил Стефан, преподаватель права из Бейрута; текст Стефана включал в себя скрупулезный перевод и подробные пояснения к «Дигестам». Из-за объема этого сочинения оно получило в последующий период наименование *τὸ πλάτος (τῶν Διγέστων)*. Сочинение Стефана в отличие от «Парафразы» Феофила не было однородным текстом, а представляло собой соединение записей двух учебных курсов (*ἴνδιξ* и *παράγραφαί*), по-видимому, в 2 томах, что подтверждает, в частности, папирус VI в. Paris Sorb. Inv. 2219 (olim P. Reinach inv. 2173). Этот папирус представляет собой фрагмент текста «Дигест», снабженный комментариями (*παράγραφαί*) Стефана (*Scheltema H. J. Über die Werke des Stephanus // TRG. 1958. Vol. 26. N 1. P. 5–14; Idem. 1970. P. 66–67; Wal N., van der. Encore une fois le P. Reinach inv. 2173 // TRG. 1979. Vol. 47. N 3. P. 275–276*).

Еще один антецессор, Исидор, упомянутый в конституции *Omne*, составил подробный комментарий к Кодексу Юстиниана. Также сохранились фрагменты его перевода «Дигест». Он преподавал, по всей видимости, в К-поле и составил свой комментарий вскоре после 534 г. Текст Исидора содержит по большей части достаточно подробное изложение имп. постановлений, иногда сопровождаемое пояснениями (*Wal. 1953. P. 105–110*).

Однако самый подробный и полный из сохранившихся коммента-

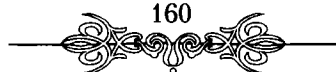
риев к Кодексу Юстиниана составил Фалелей, профессор из Бейрута, также упомянутый в конституции *Omne*. Текст Фалелея в визант. традиции именовался *τὸ πλάτος (τοῦ Κώδικος)*. Он включал в себя в т. ч. перевод и пояснения отдельных слов и терминов Кодекса, которые были написаны между строк оригинального текста (*κατὰ πόδας*, т. е. представляли собой подстрочник). Скорее всего этот перевод был записан не самим Фалелеем, а его слушателями в процессе обучения (*Ibid. P. 64–104; Scheltema. 1970. P. 32–40; ο κατὰ πόδας Фалелея (с библиогр. вопроса) см.: Sciortino S. La relazione tra il κατὰ πόδας e le traduzioni di Taleleo dei rescritti in latino del Codex // AUPA. 2013. Т. 56. P. 113–157; Idem. Conjectures regarding Thalelaios' Commentary on the Novus Codex // Subseciva Groningana. 2014. Vol. 9. P. 157–185*).

Существовали не только греческие переработки латинских текстов, но и латинские интерпретации греческих, также составленные в процессе обучения студентов-юристов. Латиноязычные студенты, число которых возросло после завоевания Италии, приезжали учиться праву в К-поль и в Бейрут. Они должны были сталкиваться с теми же сложностями, что и их плохо владевшие латынью грекоязычные собратья, — только обусловленными их слабым знанием греческого, — когда приступали к изучению новелл Юстиниана, составленных на греч. языке (*Scheltema. 1970. P. 47*). В результате обучения таких студентов и появилась, по-видимому, Эпитома новелл Юстиниана, созданная Юлианом, антецессором из К-поля. Текст был составлен еще во времена правления имп. Юстиниана: самая поздняя новелла датируется 555 г.; впрочем, само собрание должно было быть составлено раньше, но не позднее 548 г. Собрание в том виде, в котором оно сохранилось, включает 124 новеллы. Сочинение представляет собой составленный в учебных целях сокращенный перевод (*index*) новелл Юстиниана, написанных на греческом языке. В отличие от др. сочинений такого рода текст Юлиана был им составлен и издан самостоятельно. Юлиан пользовался неизвестным собранием греч. новелл Юстиниана; лат. новеллы в Эпитоме не вошли. Само название «Эпитома Юлиана» восходит к изданию Г. Хе-

неля (*Iuliani Epitome latina Novellarum Iustiniani / Ed. G. Haenel. Lpz., 1873*); издатель, впрочем, опирался на существовавшую уже с XVI в. традицию обозначения текста Юлиана как Эпитомы (*Ibid. P. XXII–XXIII*). В рукописях же текст Юлиана имеет не заглавие, а скорее описание («Се постановления новелл вечного Августа Юстиниана, с греческого на латынь благополучно переведенные Юлианом, мужем красноречивейшим, антецессором града Константинополя»; см.: *Kaiser W. Die Epitome Iuliani: Beitrage zum römischen Rechts im frühen Mittelalter und zum byzant. Rechtsunterricht. Fr./M., 2004*).

Ряд сочинений, датируемых VI–VII вв., не являются плодом образовательного процесса, а представляют собой переводы той или иной части *C. i. s.*, составленные для удовлетворения нужд юридической практики, и комментарии к ней. Так, Дорофей, участник комиссий по составлению «Дигест» и Институций, создал достаточно полный и практически дословный перевод «Дигест». Этот антецессор упомянут в постановлении *Omne* (о нем и его труде см.: *Brandsma F. Dorotheus and his Digest translation. Groningen, 1996*).

Составлялись также краткие переводы (скорее пересказы) и переработки «Дигест», т. н. *summae* (*Lokin, Bochovc. 2011. P. 128*). Одну из таких сокращенных переработок «Дигест» приписывают некоему Кириллу, который, вероятно, не был антецессором (*Ibidem*); возможно, он составил это сочинение в сер. VI в. (*Scheltema. 1977. P. 311*). Др. сохранившуюся греч. переработку «Дигест» составил неизвестный автор, которого сами византийцы называли «Анонимом». Тексты Кирилла и «Анонима» обозначаются в рукописях как соответственно *ἡ ἔκδοσις τοῦ Κυρίλλου* и *ἡ ἔκδοσις τοῦ Ἀωνόμου* (*Ibid. P. 311. Anm. 14*). Речь идет об «издании» «Дигест», снабженных переводами, к-рые в отличие от учебных текстов не содержали исторических или догматических сведений о переводимых фрагментах, а представляли собой изложение содержания юридической нормы, в них устанавливаемой. Текст «Анонима» (к-рого принято называть «старшим») был составлен ок. 550 г. Затем — возможно, к кон. VI в. — греч. перевод был отделен от лат. текста и издан как самостоятельное сочинение (*Wal. 1978; Wal,*



Lokin. 1985. P. 47–48; *Scheltema*. 1977. P. 308–313; *Stolte*. 1985; *Burgmann*. 1986; *Sontis*. 1937).

В нач. VII в. (не позднее 620) известный юрист составил комментарий (*παράγραφαί*) к тексту «старшего Анонима». Эти комментарии воспроизводятся в нек-рых схолиях к «Василикам»: соответствующие фрагменты сопровождаются подписью τοῦ Ἀνωνύμου (см., напр.: Sch. 3 ad Basilic. II 1. 3; Sch. 1 ad Basilic. II 1. 27; Sch. 1, 2 ad Basilic. VII 16. 1 и др.). Для того чтобы отличить этого юриста от автора *Summa* «Дигест», в совр. лит-ре его принято называть «младший Аноним» (*Wal, Lokin*. 1985. P. 48; *Lokin, Bochove*. 2011. P. 130). Ряд схолий «Василик» имеет также подпись τοῦ Ἐναντιοφάνου. В наст. время в научной лит-ре принято отождествлять «младшего Анонима» с этим Энантиофаном и называть этого автора «Аноним-Энантиофан» (*Wal*. 1980; *Scheltema*. 1977. P. 314; *Wal, Lokin*. 1985. P. 48; *Τραιάνος, Πηγές*. Σ. 195; *Lokin, Bochove*. 2011. P. 130). Действительно, в двух текстах, из которых один приписывается в схолиях к «Василикам» «Анониму», а другой — Энантиофану, их автор ссылается на написанную им небольшую работу «о легатах и дарениях на случай смерти» (*μονοβιβλίον περὶ ἀρχαίων καὶ μортисκαύδα δωρεῶν; τοῦ Ἐναντιοφάνου* — Sch. 1 ad Basilic. 47. 3. 25; τοῦ Ἀνωνύμου — Sch. 7 ad Basilic. 47. 3. 42). Кроме того, некоторые схолии к «Василикам» содержат идентичные тексты, авторами которых названы то «Аноним», то Энантиофан (*Wal, Lokin*. 1985. P. 130). Прозвище Энантиофан неизвестный автор получил, вероятно, по названию написанного им сочинения об «очевидных противоречиях (*ἐναντιοφάνειον*)» (вероятно, в «Дигестах»). Это сочинение упоминается в «*Номоканоне XIV титулов*» как составленное самим автором Номоканона (Номосап. 4. 10; *Ράλλης, Πολίτης. Σύνταγμα*. Σ. 124). По-видимому, «Анонима-Энантиофана» следует считать автором и «*Номоканона XIV титулов*» (*Wal*. 1980; *Wal, Lokin*. 1985. P. 66–67; *Τραιάνος, Οἱ πηγές*. Σ. 200; *Wenger*. 1953. S. 673. Anm. 261; *Gaudemet J. Nomokanon* // *PLRE. Suppl.* 1965. T. 10. P. 421–422).

Краткие переводы/пересказы (*summae*) составлялись также и для Кодекса Юстиниана. Так, некий Ана-

толий, предположительно антецесор, упоминаемый в постановлениях Омнем и Tanta. 9 (*Lokin, Bochove*. 2011. P. 133), был автором наиболее значительного краткого перевода Кодекса. Анатолий был профессором права из Бейрута и происходил из семьи потомственных юристов. Его сочинение было предназначено для практикующих юристов и являлось материалом для обучения студентов в школе права. Анатолий, несомненно, использовал для своей работы «индекс» Кодекса, составленный антецесором Исидором. Фрагменты сочинения Анатолия сохранились в тексте «Василик» (прежде всего вся 8-я кн. Кодекса представлена в «Василиках» в интерпретации Анатолия), в нек-рых схолиях к «Василикам», а также в собрании, известном как *Anecdota Laurentiana et Vaticana* (*Wal*. 1953. P. 111–113; *Wal, Lokin*. 1985. P. 49, 127; *Lokin*. 2010; см. также издание фрагментов Анатолия: *Ferrini C., ed. Anecdota Laurentiana et Vaticana in quibus praesertim Iustiniani Codicis summae ab Anatolio confectae plurima fragmenta et praefatio ad Institutiones historica continentur* // *Memorie del Reale Istituto Lombardo. Ser. 3.* 1883. T. 17. P. 13–50; *Lokin J. H. A., Meijering R. Anatolis and the Excerpta Vaticana et Laurentiana: Ed. and comment.* Groningen, 1999).

Еще один комментарий к Кодексу составил некий Феодор Схоластик (адвокат из егип. г. Гермуполь, полное его имя приводится в одной из схолий к «Василикам»: *Θεόδωρος σχολαστικός Ἐρμούπολιτης* — *Wal*. 1953. P. 119). Его сочинение было создано после 575 г. в образовательных целях, что доказывает присутствие в тексте вопросов (которые он сам, судя по всему, и составлял) и ответов (*ἔρωταποκρίσεις*). Кроме того, *summa* Феодора содержит ссылки (*παραπομπαί*) на постановления Кодекса и новеллы Юстиниана, а в одном случае, возможно, на «Дигесты» (в издании Г. Э. Хаймбаха эта ссылка присутствует — *Basilic. (Heimbach)*. T. 4. P. 498; в groningenском издании в этом месте Феодор ссылается на Кодекс — Sch. 1 ad Basilic. 45. 1. 43). По-видимому, Феодор использовал для составления своего труда комментарий Фалелея на Кодекс. Феодор называет Стефана своим «учителем» (Sch. 1 ad Basilic. 21. 1. 45; в этой схолии, приписываемой Тео-

дору, говорится: «мой учитель Стефан»), однако скорее всего он не посещал лекции Стефана в К-поле, а лишь читал запись его комментария к «Дигестам» (*Lokin, Bochove*. 2011. P. 133–134). Фрагменты сочинения Феодора не только воспроизводятся в схолиях к «Василикам», но и дошли до наст. времени в тексте, составленном в XI в., включившем в себя выдержки из комментария Феодора (*Scheltema H. J. Fragmenta Breviarii Codicis a Theodoro Hermopolitano confecti e Synopsi Erotematica collecta* // *Studia Byzantina et Neohellenica Neerlandica. Leiden, 1972.* P. 9–35. (*Byzantina Neerlandica*; 3); *Lug H. R. Ein Bruchstück des Codex-Kommentars des Theodoros* // *FM.* 1976. Bd. 1. S. 1–15).

Феодор составил (уже после комментария к Кодексу) сохранившееся краткое изложение новелл. В основу этого сочинения было положено «Собрание 168 новелл». Это сочинение также содержит ссылки на постановления Кодекса и на новеллы (*Theodori Scholastici Breviarium novellarum* // *Zachariae C. E., ed. Ἀνέκδοτα.* Lipsiae, 1843. P. IX–LXI [Prolegomena], 1–165).

Краткое изложение новелл составил между 572 и 577 гг. Афанасий Эмесский (*Ἀθανάσιος σχολαστικός Ἐμισσηνός*), бывший адвокатом в канцелярии комита Востока в Антиохии. В основе его сочинения лежит «Собрание 168 новелл». Афанасий издавал свое сочинение дважды, однако сохранилась только 2-я редакция; обе редакции были предназначены для удовлетворения информационных нужд юридической практики. Автор попытался систематизировать нормативно-правовой материал (новеллы Юстиниана и Юстина) и распределил его по 22 титулам, к которым во 2-м издании прибавил еще 23 (*Simon D., Troianos S., ed. Das Novellensyntagma des Athanasios von Emesa.* Fr./M., 1989).

Эти переводы и толкования юстиниановских текстов и стали в основном источником для более поздних византийских офиц. законодательных сборников, а также частных собраний, посвященных вопросам как светского, так и церковного права.

**Греческие переработки С. i. с. в византийской традиции.** Юстиниановские тексты активно использовались в переводах и собраниях визант. авторов VI–VII вв.





В «Эклоге» использовался, по-видимому, не лат. *S. i. c.*, а его греч. переработки, в частности «индекс» Дорофея (*Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V. / Hrsg. L. Burgmann. Fr./M., 1983. S. 5. Anm. 1; S. 240.*)

Источниками «Прохирона» и «Исагоги» послужили «Парафраза» Феофила (Институции), греческая переработка (*summa*) «Дигест» «старшим Анонимом», переводы Кодекса Юстиниана Фалелеем и Феодором Схоластиком, а также новеллы Юстиниана или в оригинале (из «Собрания 168 новелл»), или в переработке Феодора и Афанасия (*Wal, Lokin. 1985. P. 78–79.*)

Источниками «Василик» стали переработка «Дигест» «старшим Анонимом», а также *summa* Кирилла; Кодекс был включен в «Василики» в виде «индекса» Фалелея, а также в *summa* Анатолия (8-я кн. Кодекса). Новеллы приведены в оригинале (на основании «Собрания 168 новелл»), за исключением лат. новелл; их греч. перевод заимствован из сочинений Феодора и Афанасия. Используется также «Парафраза» Феофила (в первых титулах 28-й кн.), к-рую византийцы считали текстом Институций и на к-рую зачастую ссылались как на τὰ Ἰνστιτούτῃα (*Lokin, Bochove. 2011. P. 138–139; Wal. 1964.*)

«Древние» схолии к «Василикам» были составлены из комментариев к «Дигестам» Стефана, Кирилла, Дорофея, а также «младшего Анонима» — Энантиофана. Кодекс в этих схолиях представлен во фрагментах сочинения Фалелея, не включенных в основной текст, а также в форме переработок Феодора и Исидора. Схолии к новеллам состоят из фрагментов сочинений Феодора и Афанасия (*Heimbach. 1870; Lokin, Bochove. 2011. P. 143–144.*)

В более поздних переработках уже постюстиниановского визант. законодательства используется нормативно-правовой материал, включенный в «Василики» и др. более поздние памятники, однако основная масса этого материала по-прежнему имеет своим источником *S. i. c.* (*Burgmann. 2011.*) Юстиниановы тексты воспроизводятся в «Пространной Исагоге», в «Исагоге», соединенной с «Прохироном» (*Eisagoge cum Prochiro composita*), в «Эпитоме законов» (*Epitome legum*), в Большом

и в Малом синопсисах «Василик» и др.

*T. o., S. i. c.* (в греч. переводах) не был забыт в визант. традиции и длительное время оставался действующим законодательным сводом. Существенное отличие вост. традиции от западной состоит поэтому именно в том, что Юстинианово законодательство рассматривалось в ней в первую очередь как действующее право, а не как объект научного интереса (*Stolte B. H. Balancing Byzantine Law // FM. 2005. Bd. 11. S. 57–75.*)

Развитие юридической мысли Византии, связанное с изучением и комментированием *S. i. c.*, продолжалось и после «очищения древних законов». Как показывает изучение «новых» схолий к «Василикам», юристы XI в. исследовали и подвергали критике толкования «древних» (т. е. авторов VI–VII вв.) (*Heimbach. 1870. P. 148; Goria F. Il giurista nell'impero romano d'Oriente (da Giustiniano agli inizi del secolo XI) // FM. 2005. Bd. 11. S. 163. Not. 46; Sitzia. 2011.*) Однако одной из основных проблем визант. правовой традиции было отделение текста закона от комментариев. Если в отношении греч. новелл Юстиниана (в виде «Собрания 168 новелл») таких трудностей не возникало, то латинская часть *S. i. c.*, доступная только в греческих переработках VI–VII вв., должна была вызывать у последующих толкователей вопросы (*Sitzia. 2011. P. 214. Not. 71.*)

Помимо официальных законодательных сводов и частных сборников светских законов тексты *S. i. c.* включались в различные частные церковноправовые собрания. В «Собрание 25 глав» вошли тексты греческих постановлений из первых 4 титулов 1-й кн. Кодекса и фрагменты 120, 131, 133 и 137-й новелл. Главы 22–25, в которые включены фрагменты новелл Юстиниана, были добавлены позднее, уже после того, как основное собрание греческих постановлений (21 глава) было издано.

«Собрание 87 глав», составленное Иоанном Схоластиком в 50-х гг. VI в., включает в себя фрагменты новелл Юстиниана, которые цитировались достаточно точно и без сокращений. Новеллы, включенные в сборник, датируются 535–546 гг. 123-я новелла занимала большую часть сборника — главы 28–87. Кро-

ме того, в собрание вошли 3, 5, 6, 32, 46, 56, 57, 67, 83, 120 и 131-я новеллы.

«Трехчастное собрание» (*Collectio tripartita*) в отличие от двух предыдущих собраний включало в себя не оригинальные тексты из *S. i. c.*, а их греч. переработки. В 1-ю часть сборника входят первые 13 титулов 1-й кн. Кодекса. Источником для этой части послужил, возможно, перевод Стефана, однако достаточных сведений для идентификации автора перевода не существует; с уверенностью можно лишь утверждать, что использованная в «Трехчастном собрании» переработка Кодекса Юстиниана была создана в К-поле (*Collectio tripartita. 1994. P. XXIV–XXV.*) Во 2-ю ч. включены фрагменты «Дигест» в сокращенной редакции (*summa*) «старшего Анонима» и Институций из неизвестной переработки «Парафразы» Феофила (*Collectio tripartita. 1994. P. XXXII–XXXIII.*) В 3-ю ч. сборника вошло сокращенное изложение новелл из сочинения Афанасия — первые 3 титула из его работы (*Ibid. P. XXXIV.*) Голл. исследователь Б. Столте, один из издателей текста «Трехчастного собрания», выдвинул предположение, что его автором-составителем был «младший Аноним» — Энантиофан, к-рый создал этот текст ранее, чем составил «Номоканон XIV титулов» (см.: *Stolte. 1985. P. 53–55; Collectio tripartita. 1994. P. XXXII.*)

Вышеупомянутые 3 собрания первоначально были, по-видимому, приложением к собраниям канонов: «Собрание 25 глав» могло быть приложением к несохранившемуся сборнику канонов в 60 титулах; «Собрание 87 глав» — к своду канонов в 50 титулах, составленному Иоанном Схоластиком; «Трехчастное собрание» — к Синтагме канонов в 14 титулах (*Collectio tripartita. 1994. P. XVI.*)

Тексты *S. i. c.* были включены также в «Номоканон 50 титулов», «Номоканон XIV титулов» и др. канонические сборники (*Τροιάνοϋ Πηγῆς. Σ. 197–202.*) Источниками светского законодательства, фрагменты которого вошли в «Номоканон 50 титулов», были помимо «Собрания 87 глав» переработка «Дигест» Дорофеем, перевод («индекс») Кодекса Исидором, а также сочинение Афанасия Эмесского. Составитель «Номоканона XIV титулов» использовал помимо «Трехчастного собра-





ния» перевод «Дигест» «старшего Анонима».

Источниками «Алфавитной синтагмы» Матфея Властаря послужили «Эклога», «Исагога», «Прохирон» и новеллы имп. Льва VI (Τροιάνοϋ Πηγύεϋ. Σ. 402). Во введении Матфей Властарь предлагает краткий обзор истории рим. и визант. права. Этот обзор изобилует фактическими ошибками, в особенности в том, что касается систематизации права. В частности, он приписывает создание «Дигест» и Кодекса Юстиниана имп. Адриану, а также утверждает, что Юстиниан предписал перевести С. i. с. на греческий язык. Схожие ошибки встречаются во вводных частях к «Эпитоме законов» и «Руководству к изучению законов» (Πόντια νότικὸν ἤτοι σύνοψιϋ προϋματικῆ) *Михаила Атталиата*. По-видимому, авторы этих трех сочинений пользовались одним источником — неким сочинением по истории права, созданным в XI в. и сохранившимся в рукописи ГИМ. Син. греч. 445, датируемой XIV в. (*Scheltema*. 1977. P. 320–321; *Schminck* A. Ein rechtshistorischer «Traktat» im Cod. Mosq. gr. 445 // FM. 1993. Bd. 9. S. 81–96; *Idem*. Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern. Fr./M., 1986. S. 109–131; *Bochovce*. 1996. P. 144–145). Несмотря на ошибки, текст Матфея Властаря содержит достаточно точное описание греч. переработок Свода Юстиниана.

Обращение к визант. интерпретациям текстов имп. Юстиниана позволило европ. гуманистам XVI–XVII вв. углубить изыскания в области историко-филологического анализа С. i. с. (*Troje*. 1971). Т. о., было обеспечено присутствие вост. традиции С. i. с. в зап. правовой культуре (о возможности влияния визант. пост-Юстиниановой юридической мысли на зап. юридическую науку см.: *Sitzia F.* La letteratura giuridica orientale dal VI all'XI secolo // Studi economico giuridici / Univ. di Cagliari. 1995/1996. T. 56. P. 447–461; *Wal, Lokin*. 1985. P. 100–101).

**С. i. с. в западноевропейской традиции.** Свод оказал значительное влияние на формирование европ. правовой традиции. Обширность собрания и качество включенных в него текстов надолго определили пути развития европ. юридической науки. Разнородность источников С. i. с. сказалась на разном уровне

генерализации составляющих его текстов, несмотря на придание им равной юридической силы. С. i. с. давал примеры как включения в кодификацию общих принципов и положений философского характера, так и наделения силой закона норм с весьма узкой гипотезой, казуистических решений. Непоследовательность и бессистемность композиции основного массива С. i. с. сочеталась с примерами четкой логической дедукции конкретных положений из общих начал и ясного разграничения правовых институтов. На этой основе в европ. правовой традиции сложились разные подходы к содержанию и композиции кодифицированных актов, однако в отношении представлений об оптимальном уровне обобщенности норм закона до сих пор нет согласия.

Тексты Юстиниановой кодификации попали в Италию в ходе завоевания Юж. Италии в результате успешных войн имп. Юстиниана в 535 г., но уже к 555 г., когда эти территории, за исключением Равенны и Сицилии, были утрачены империей, греко-рим. законодательство перестало здесь действовать. Вторичное открытие текстов С. i. с. началось ок. 1050 г. с обнаружением рукописи С. i. с. VI в., к-рая сохранилась до наст. времени (*littera Florentina*).

В условиях итал. Возрождения, обратившегося к античности как к эталону культуры, С. i. с. воспринимался как источник сведений о праве, как собрание норм, освященных авторитетом классической культуры. Понимание значения С. i. с. для всей европ. правовой культуры как эталона кодификации — обобщения, систематизации и офиц. публикации достижений юридической науки, рассчитанной на долгосрочное восприятие, применение и широчайшую политическую консолидацию цивилизованного мира, — проявляется также значительно позднее, по мере нарастания запросов европ. политико-правовой культуры. Оценка С. i. с. как действующей и как модельной кодификации до наст. времени не нашла убедительного подтверждения.

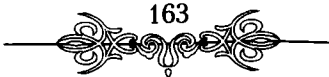
С. i. с. открывается с исторической стороны — как законодательный акт VI в., к-рый заложил основы дальнейшего отношения к праву и закону, — лишь в эпоху гуманизма, в XVI–XVII вв. Исторический подход поставил задачу выявления и рекон-

струкции первоначальных классических текстов и обоснования их искажений в эпоху позднего Рима. Историческая критика С. i. с. составляет основное содержание исследовательской работы с памятником в наст. время.

**Текстологическая работа с С. i. с.** Глоссаторы ставили перед собой задачи понимания текстов С. i. с. и усвоения всего богатства содержащейся в нем информации о праве. Вместе с тем они рассматривали тексты С. i. с. как действующее право, исходя из преемственности между Римской империей и Свящ. Римской империей (*Sacrum Romanum Imperium*).

Уже в школе Ирнерия († после 1125) выделилось два направления изучения текстов С. i. с.: экзегетическое, ориентированное на практическое применение норм С. i. с. (Булгар), и догматическое, нацеленное на индукцию общих принципов и понятий (Мартин). Первое направление получило развитие в школе комментаторов (постглоссаторов), утвердившейся в Италии (*mos Italicus*, италийская школа). Второе распространилось во франц. ун-тах, прежде всего в Орлеане, Монпелье, Бурже, и повлекло развитие схоластического (диалектического) метода в юридической науке (*mos Gallicus*, галльская школа).

Новый этап филологической критики С. i. с. начинается с XVI в. и связан с гуманистами Гийомом Бюде (1468–1540), Андреем Альчати (1492–1550), Ульрихом Цазисом (1461–1535). В 1529 г. Галоандер осуществил в Нюрнберге издание «Дигест» на основе флорентийской рукописи (*Codex Florentinus*). Якоб (Жак) де Корт в Брюгге опубликовал перевод «Парафразы» Теофила на лат. язык. Стремясь познать рим. классическое право, гуманисты обращались непосредственно к источникам, сопоставляли тексты С. i. с. с лит. сочинениями (прежде всего с текстами Цицерона) и др. юридическими памятниками, дошедшими помимо Юстинианова собрания. В Италии этим занимались Лоренцо Валла и Анджело Полициано; во Франции — Франсуа Дуарен (1509–1559), Франсуа Коннан (1508–1551), Жак Кюжа (1522–1590), Юг Доно (1527–1591); во Фландрии — Габриэл ван дер Мейден (1500–1560) и его ученик Губерт ван Гиффен (1534–1609). В рамках этого





направления были впервые установлены интерполяцией — Юстиниановы вставки в тексты классических юристов. Антуан Фавр (1557–1624) положил начало систематической работе по выявлению интерполяций в текстах С. i. с.

В Голландии расцвет школы гуманистов пришелся на XVII–XVIII вв. (т. н. элегантная юриспруденция): Арнольд Винниус (также Виннен, 1588–1657), Паул Вут (1619–1667), его сын Йохан Вут (1647–1713), Ульрих Губер (1636–1694), Герард Нодт (1647–1725), Антон Схюлтинг (1659–1734), Корнелий ван Бейнкерсук (1673–1743). Голл. юристы ставили перед собой и практические задачи: оптимизацию действующего права на основе рим. права, к-рое выступало непререкаемым авторитетом. Их усилия по истолкованию текстов рим. права были сосредоточены на совершенствовании совр. права просвещенной Европы. В этом направлении они продолжили работу своих знаменитых предшественников и способствовали развитию др. направления романистики — совр. применения С. i. с. (*usus modernus Pandectarum*, совр. римское право).

**Практический подход.** Знаменитые глоссаторы Плацентин († 1192), Уголино († 1233), Иоанн Бассиан (XII в.), Ацо († 1230), Одофред († 1265) внесли неоценимый вклад в понимание текстов С. i. с. Их деятельность была зафиксирована в XIII в. в «Ординарной глоссе» (*Glossa ordinaria sive magna*) Аккурсия (1185–1263), содержащей почти 97 тыс. глосс. С тех пор труды по римскому праву в этой традиции стали комментариями к глоссе Аккурсия.

Комментирование глоссы Аккурсия и детальный анализ отдельных институтов и конструкций с практическими целями развивались и во франц. ун-тах. Вильгельм Дуранд (1230/1–1296), еп. Менды, автор влиятельного соч. «Судебное зеркало» (*Speculum iudiciale*), Жак де Равеньи († 1296), Пьер де Бельперш († 1308) являются предшественниками и вдохновителями школы итал. комментаторов.

Школа комментаторов (поздних глоссаторов, или постглоссаторов) сложилась в ун-тах Перуджи и Павии в XIV в.: Чино да Пистойя (1270–1336), ученик Пьера де Бельперша, Бартоло да Сассоферрато

(1313/4–1357), ученик Чино, Бальдо дельи Убальди (1327–1400), ученик Бартоло. Заслугой этой школы стало практическое применение норм рим. права к средневековым отношениям и распространение рим. права по всей Европе. Поздние комментаторы Паоло ди Кастро († 1441) и Джазоне дель Маино (1435–1519) стали отцами всего последующего направления «современного применения пандектного права» (*usus modernus Pandectarum*).

Это направление получило особое развитие в Германии в XVI–XVII вв., из него в XIX в. развилась нем. Пандектистика, лежащая в основе совр. науки гражданского права.

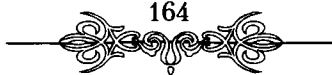
**Систематический подход.** Восприятие С. i. с. как примера кодификации стимулировалось укреплением королевской власти и развитием систематического подхода к праву по мере совершенствования научного метода и рационализма. Кодификация позволяла ликвидировать множественность источников права, рационализировать, обобщить, систематизировать и унифицировать действующее право. Идея обобщения и отбора однородных нормативных актов и включения их в удобные сборники получила широкое распространение в XVI в. Короли издавали ордонансы — нормативные акты, унифицировавшие отдельные области или институты права. Они также поощряли издание собраний ордонансов: Франциск I — в 1517 г., Генрих II — в 1547 г. В 1579 г. Б. Бриссон, президент парижского парламента, по просьбе Генриха III составил наиболее известное частное обобщение гражданского права, к-рое сам король назвал «кодексом эдиктов и ордонансов». С 1587 г. оно многократно переиздавалось под наименованием «Кодекс Генриха III» (*Code Henri III*), хотя официально так и не вступило в силу. В 1628 г. адвокат парламента Ж. Корбен издал «Кодекс Людовика XIII» (*Code Louis XIII*). Известны «кодексы», объединявшие ордонансы Людовика XIV и Людовика XV: «Code Louis XIV», «Code Louis XV».

Позже подобная практика распространилась по Европе. В Австрии были изданы «Кодекс Фердинанда Леопольда» (*Codex Ferdinando-Leopoldinus*, 1701; составитель Й. Я. фон Вайнгартен); «Австрийский Кодекс» (*Codex Austriacus*, 1704; составлен Ф. А. фон Гваринтом); в Гер-

мании — «Кодекс Августа» (*Codex Augustus*, 1724; составитель Й. К. Люниг), названный в честь польск. кор. Августа Фредерика I. Такие сборники, хотя и составлялись по инициативе королевской власти, не получили офиц. характера. Они преследовали задачу дать практикующим юристам удобные и практические руководства для отправления правосудия, а задача систематизации законодательства еще не ставилась. Идея собрания права, а не указов или законов получила выражение лишь в «Энциклопедии» (*Code // Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers / Par D. Diderot et J. d'Alembert. [Lausanne], 1778. Т. 8*).

С. i. с. становится источником вдохновения и стимулирующим примером утверждения авторитета королевской власти в форме кодификации права. Воспроизводя опыт имп. Юстиниана, просвещенные монархи Европы XVIII в. ставят достижения юриспруденции на службу оформлению своей власти, закладывая основы национальных гос-в Нового времени. Имперская идея продолжает жить в великих кодификациях современности как претензия на всеобщий, всемирный масштаб: все они задумывались как значимые обобщения не только национального, но и мирового опыта, были рассчитаны на длительный период действия и мыслились как обобщения, значимые для всех народов, что и открыло им путь к самой широкой, далеко выходящей за национальные рамки рецепции, сделавшей их явлениями мирового значения.

С т. зр. развития юридической науки все великие кодификации Нового времени воплощали наивысшие достижения системного подхода к восприятию С. i. с. Вдохновителем научного пересмотра композиции и состава С. i. с. стал трактат Ф. Отмана «Анти-Трибониан» (*Antitribonianus sive dissertatio de studio legum*, 1574; *Antitribonian ou discours d'un grand et renommé jurisconsulte de nostre temps sur l'estude des loix*, 1603). В духе гуманистических настроений эпохи автор ставил задачу раскрыть подлинное рим. право классического периода, критически относясь к С. i. с. Однако в этой работе впервые дана оценка самого феномена кодификации. Не считая С. i. с. и саму идею Юстинианова собрания удачной, автор призывает







к созданию нового кодекса, построенного по научно обоснованной системе. Для Отмана Кодекс — воплощение естественного права, собрание нового рационализованного права, реализация достижений юридической науки, обогащающей и преобразующей опыт античности. Совр. кодекс, по мнению автора, должен выйти за рамки рим. права, вобрав в себя все действующее право. В этом он следует выдающемуся гуманисту Коннано, предложившему новый порядок организации юридического материала, объединяющий рим., каноническое и обычное право, в сочинении *Commentarii iuris civilis libri X* (изд. после смерти автора, в 1557, с дополнениями Отмана).

Помимо новаторских трактовок ряда институтов гуманисты обращали особое внимание на систему организации и расположения материала, к-рая наделяла элементы собрания новым значением. В поиске адекватной систематизации Доно (1527–1591) в работе *Commentarii iuris civilis* (1595–1597) подвергает критике порядок «Дигест» и Кодекса Юстиниана и отдает предпочтение системе Институций (лица — вещи — иски). Если во Франции эта систематика сначала не получила поддержки (век спустя Ж. Дома предложит свою оригинальную систему, к-рая останется невостребованной), то нем. авторы в течение всего XVII в. и еще в XVIII в. предпочитали систему Институций.

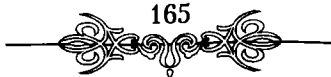
В действительности уже эти авторы обогащали институционную систему, предпосылая изложению права лиц общие положения. Выделение общей части — единое требование времени. Логика юридического знания в эпоху Просвещения требовала научной организации материала, подчинения всей системы права началу разума (*imperio rationis*), последовательного выведения всех норм права из единого принципа свободы воли. Право представало объективным и умопостижимым порядком, организующим все человеческое общество. Эта работа была выполнена С. фон Пуфендорфом (1632–1694): исходя из автономии личности, он выстраивает все разделы права в единую систему, начиная с частного имущественного права, за к-рым следует семейное и наследственное, затем публичное и, наконец, международное. В этой системе

все общественные институты, получившие правовое значение, выступают как явления, подчиненные единому началу — свободе индивида. Семья, гос-во, международное сообщество представлены как более широкие сферы реализации этой свободы. Вся система общественных форм предстает продуктом естественного разума.

Под влиянием рационализма XVIII в. система Институций преобразуется: право лиц включает в себя семейное право, за институтами вещного права следует раздел о способах приобретения прав на вещи (новый смысл понятия *actiones* — иски), к к-рым причисляются и наследственное право, и обязательства. Этому порядку изложения материала следуют Кодекс Наполеона (1804) и Австрийский гражданский кодекс (1811).

В XIX в. в Германии система Институций развивается в т. н. пандектную систему (название зависит от понятия *usus modernus Pandectarum*): выделяется общая часть, включающая общие положения, право лиц, объекты права и общие положения о сделках и юридических действиях, затем следуют обязательственное, вещное, семейное, наследственное право. Впервые эта система введена Г. Гуго (1764–1844) в 1-м издании соч. «Институции современного римского права» (*Institutionen des heutigen römischen Rechts*, 1789); в дальнейшем, однако, он от нее отказался. Обновление пандектной системы дал Г. А. Хайзе (1778–1851) в работе «Очерк системы общего гражданского права: подготовительный материал для лекций о Пандектах» (*Grundriß eines Systems des gemeinen Civilrechts zum Beruf von Pandecten-Vorlesungen*, 1807). От него эта система была воспринята самым авторитетным специалистом по гражданскому праву этой эпохи Ф. К. Савиньи; в соч. «Система действующего римского права» (*System des heutigen römischen Rechts*, 1827–1844) он утвердил современную композицию системы гражданского права, на которой основаны последующие кодификации национального значения: Германское гражданское уложение (1900), Гражданский кодекс Нидерландов (приобрел совр. состояние в 1992), Гражданский кодекс РФ (1995–2008).

Ист.: *Corpus iuris civilis* / Ed. A. Kriegel, M. Kriegel, E. Herrmann, E. Osenbrüggen. Lipsiae, 1843; *Corpus iuris civilis* / Ed. Th. Mommsen, P. Krüger, R. Schöll, G. Kroll. Berolini, 1872–1895. 3 Bde; *Collectio tripartita: Justinian on Religious and Ecclesiastical Affairs* / Ed. N. van der Wal, B. Stolte. Groningen, 1994. Лит.: *Spangenberg E.* Einleitung in das römisch-justinianische Rechtsbuch oder *Corpus iuris civilis Romani*. Hannover, 1817; *Savigny F. C., von.* Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter. Hdlb., 1834<sup>2</sup>. Bd. 3; *Zachariae von Lingenthal K. E.* *Historiae iuris graeco-romani delineatio*. Hdlb., 1839; *Mortreuil J.-A.-B.* Histoire du droit Byzantin ou du droit romain dans l'Empire d'Orient, depuis la mort de Justinien jusqu'à la prise de Constantinople en 1453. P., 1843–1846. 3 t.; *Heimbach C. W. E.* *Basilicorum Libri LX*. Lipsiae, 1870. T. 6: *Prolegomena et manuale Basilicorum*; *Азаревич Д. И.* История византийского права. Ярославль, 1876–1877. 2 ч.; *Kunn T.* История источников римского права. СПб., 1908; *Costa E.* Storia delle fonti del diritto romano. Torino, 1909; *Krüger P.* Geschichte der Quellen und Litteratur des römischen Rechts. Münch.; Lpz., 1912<sup>2</sup>; *Покровский И. А.* История римского права. Пр., 1917; *Sontis J. M.* Die Digestensumme des Anonymos. Hdlb., 1937; *Ebrard F.* Die Entstehung des Corpus iuris nach den acht Einföhrungsgesetzen des Kaisers Justinian // Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte. Bern, 1947. Bd. 5. S. 28–76; *Wal N., van der.* Les commentaires grecs du Code de Justinien. Groningen, 1953; *idem.* Der Basilikentext und die griechischen Kommentare des 6. Jh. // Synteleia Arangio-Ruiz. Napoli, 1964. Pt. 2. P. 1158–1165; *idem.* Die Juristennamen in der Digestensumma des Anonymos // TRG. 1978. Vol. 46. P. 147–149; *idem.* Wer war der «Enantiophanes»? // Ibid. 1980. Vol. 48. N 2. P. 125–136; *Wenger L.* Die Quellen des römischen Rechts. W., 1953, 2000; *Scheltema H. J.* L'enseignement de droit des antécédents. Leiden, 1970; *idem.* Das Kommentarverbot Justinians // TRG. 1977. Vol. 45. N 2. P. 307–331; *Troje H. E.* Graeca leguntur: Die Aneignung des byzant. Rechts und die Entstehung eines humanistischen Corpus iuris civilis in der Jurisprudenz des 16. Jh. Köln; W., 1971; *Луниниц Э. Я.* Законодательство и юриспруденция в Византии в IX–XI вв. Л., 1981; *Falchi G. L.* Osservazioni sulle «L Decisiones» di Giustiniano // Studi in onore di A. Biscardi. Mil., 1984. T. 5. P. 121–150; *idem.* Sulla codificazione del diritto romano nel V e VI secolo. R., 1989; *Stolte B. H.* The Digest Summa of the Anonymos and the Collectio Tripartita, or the Case of the Elusive Anonymi // Subseciva Groningana. 1985. Vol. 2. P. 47–58; *Wal N., van der, Lokin J. H. A.* *Historiae iuris graeco-romani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 à 1453*. Groningen, 1985; *Burgmann L.* Neue Zeugnisse der Digestensumme des Anonymos // FM. 1986. Bd. 7. S. 101–116; *Gallo F.* La codificazione giustiniana // Index: Quaderni camerti di studi romanistici. Napoli, 1986. T. 14. P. 33–46; *Schrage E., ed.* Das römische Recht im Mittelalter. Darmstadt, 1987; *Wallinga T.* Tanta/Δέδοκεν: Two introductory constitutions to Justinian's Digest. Groningen, 1989; *Cortese E.* Il rinascimento giuridico medievale. R., 1992; *idem.* Le grandi linee della storia giuridica medievale. R., 2000, 2002<sup>3</sup>; *Schrage E., Dondorp H.* Ut-rumque ius: Eine Einführung in das Studium der Quellen des mittelalterlichen gelehrten Rechts. B., 1992; *Bellomo M.* L'Europa del diritto comune. R., 1994<sup>2</sup>; *Bochove Th., van.* To Date and Not to Date: On the Date and Status of Byzantine Law Books. Groningen, 1996; *Lange H.*



Römisches Recht im Mittelalter. Münch., 1997. Bd. 1: Die Glossatoren; 2007. Bd. 2: Die Kommentatoren; *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001; *Coñe J. S., Santos F. J. A.* La Introduccion al Derecho (Eisagoge) del Patriarca Focio. Madrid, 2007; *Radding Ch. M., Ciaralli A.* The «Corpus Iuris Civilis» in the Middle Ages: Manuscripts and Transmission from the 6<sup>th</sup> Cent. to the Juristic Revival. Leiden etc., 2007; *Lokin J. H. A.* Anatolius Antecessor // *Analecta Groningana ad ius graeco-romanum pertinentia* / Ed. Th. E. van Bochove. Groningen, 2010. P. 81–87; *idem, Bochove Th. E., van.* Compilazione — educazione — purificazione: Dalla legislazione di Giustiniano ai Basilica cum scholiis // *Introd. al diritto bizantino: Da Giustiniano ai Basilici* / Ed. J. H. A. Lokin, B. H. Stolte. Pavia, 2011. P. 99–146; *Burgmann L.* The Production of Law Books in Byzantium // *Ibid.* P. 79–96; *Sitzia F.* Theodorus e l'insegnamento degli *σχολαστικοί* nella storia del diritto bizantino // *Ibid.* P. 189–237.

*Д. В. Дождев, Е. В. Сильвестрова*

**КОРСАК** Рафаил (мирское имя Николай; ок. 1600, Вильно (по др. данным, Новогрудок) — 28.08.1640, Рим), униат. митр. Киевский и Галицкий.



*Рафаил (Корсак), униат. митр. Киевский и Галицкий. Портрет. XVIII в. (Львовская галерея искусств)*

лицкий. Происходил из белорусского шляхетского рода Корсаков-Бобыничских. Род. в семье, исповедовавшей кальвинизм; в раннем детстве лишился родителей и воспитывался Иосифом Вельямином *Рутским* (униат. митрополит Киевский с 1613), к-рый состоял в родстве с Корсаками. Начальное образование получил в иезуитских коллегиях в Замостье (Замосце) и Несвиже, затем обучался в папской миссионерской коллегии в г. Браунсберг (ныне Бранево Варминьско-Мазурского воеводства, Польша) и в иезуитской коллегии в Праге. Во время учебы в иезуитской коллегии в Несвиже принял католицизм лат. обряда, однако под влиянием *Рутского* перешел в ви-

зантизм. В 1620 г. вступил в новициат ордена *василиан* в Бытском мон-ре (ныне дер. Бытень Ивацевичского р-на Брестской обл., Белоруссия), где вскоре принял монашеский постриг с именем Рафаил. В том же году направлен в Рим в папскую Греческую коллегию св. Афанасия, во время учебы там был рукоположен во пресвитера (1624). По возвращении в Речь Посполитую митр. Иосиф *Рутский* назначил К. настоятелем *виленского во имя Св. Троицы мужского монастыря* и протоархимандритом (*генеральным настоятелем*) ордена *василиан*.

6 сент. 1626 г. на синоде униат. духовенства, проходившем в Спасском мон-ре г. Кобриня, состоялось рукоположение К. во епископа Галицкого, к-рое возглавил митр. И. *Рутский*. Однако польский кор. *Сигизмунд III Ваза* отказался утвердить назначение К. *коадьютором* Киевской митрополии из-за слишком молодого возраста. Лишь после особого обращения в Рим митр. И. *Рутского* 9 марта 1631 г. папа Римский *Урбан VIII* утвердил К. в качестве коадьютора униат. Киевской митрополии. В 1630 г. К. принял активное участие в деле обращения в унию Львовского епископа *Армянской Апостольской Церкви* Николая Тороновича и образования Львовского епископства *Армянской католической Церкви*. 19 апр. 1632 г. К., сохранив титул епископа Галицкого, занял кафедру Пинского и Туровского еп-ства, которая оказалась вакантной, т. к. под давлением польск. властей ее покинул греч. правосл. еп. Авраамий (Лецида), переехавший из Пинска во Львов. Как протоархимандрит ордена *василиан* К. вел тяжбы в судах за возвращение имения *Тыкоцин* перешедшему в унию *супрасльскому в честь Благовещения Пресв. Богородицы мужскому монастырю*.

Осенью 1632 г., после смерти кор. Сигизмунда III, К. совместно с митр. И. *Рутским* принимал участие в элекционном сейме в Варшаве, избравшем польск. королем *Владислава IV Вазу*. Во время сейма буд. король вынес на обсуждение «Пункты успокоения» — документ о правовом положении правосл. Церкви в Речи Посполитой, по к-рому правосл. жителям гос-ва были предоставлены отдельные права, провозглашена свобода православных богослужений, разрешено строитель-

ство церквей. Ведя войну с Русским царством (Смоленская война, 1632–1634), Владислав IV опасался восстания запорожских казаков и нуждался в лояльности правосл. населения, однако против «Пунктов успокоения» выступили католические епископы лат. обряда и униат. иерархи, требовавшие согласования этого документа с Папским престолом. После сейма по поручению митр. И. *Рутского* К. направился в Рим, где представил папе *Урбану VIII* доклад о состоянии дел в униат. Церкви Речи Посполитой и обратился к Папскому престолу с просьбой оказать влияние на нового польск. короля, добиваясь т. о. дальнейшего ограничения прав православных и укрепления позиций униатов. Находясь в Риме, К. ходатайствовал о начале процесса *беатификации* униат. Полоцкого архиеп. *Иосафата Кунцевича*. Несмотря на усилия польск. посла Е. *Оссолинского*, прибывшего в Рим по поручению кор. *Владислава IV* для переговоров об утверждении «Пунктов успокоения», папа *Урбан VIII* принял позицию К. В нач. 1635 г., по возвращении в Варшаву, К. не был принят кор. *Владиславом IV*, который был недоволен срывом намеченной им политики в отношении правосл. населения Речи Посполитой. В 1636 г. на *Виленском* капитуле *василиан* К. был вынужден уйти в отставку с должности протоархимандрита ордена.

После смерти митр. И. *Рутского* (5 февр. 1637) К. вступил в управление митрополичьей кафедрой. В марте 1637 г. Собор униат. епископов в Варшаве обратился к папе Римскому с просьбой утвердить К. на этой кафедре. 23 мая того же года папа *Урбан VIII* утвердил К. как униат. митрополита Киевского и Галицкого. Однако кор. *Владислав IV* лишь 20 мая 1639 г. выдал К. привилей на Киевскую митрополию и *Жидичинскую архимандритию* (см. *Жидичинский во имя свт. Николая Чудотворца мужской монастырь*), к-рую К. и его родственники неск. раз пытались отнять у православных. Отношения с кор. *Владиславом IV* новому униатскому митрополиту удалось нормализовать после того, как он поддержал выдвинутый королем проект «новой унии» правосл. и униат. Церквей, подразумевавший создание особого западного патриархата, подчиненного Папскому престолу, но наделенного широкой автоно-



мией. Однако проект созыва православ. и униат. епископов на Собор, к-рый должен был утвердить создание патриархата, не получил одобрения Папского престола. В сент. 1639 г. К. направился в Рим для переговоров по проекту западнорус. патриархата, а также для участия в качестве прокуратора в беатификационном процессе Иосафата Кунцевича, официально начатом 3 авг. 1637 г. в Полоцке. 28 авг. 1640 г. в Риме К. скоропостижно скончался. Погребен в ц. святых Сергия и Вакха, при к-рой его стараниями была создана коллегия для монахов василианского ордена.

Лит.: *Сапунов А. П.* Ист. судьбы Полоцкой епархии с древнейших времен до пол. XIX в. Витебск, 1889; *Виноградов А. А.* Супрасльский Благовещенский мон-рь. Вильна, 1900; *Жукович П. Н.* Жизнеописание митр. Иосифа-Вельямна Рутского, сост. митр. Рафаилом Корсаком, и соч. Рутского об улучшении внутр. состояния униатской Церкви // ХЧ. 1909. № 8/9. С. 1089–1108; *Prashko I.* De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante, 1655–1665: Diss. R., 1944; *Welykyj A.* Epistolae metropolitanarum Kioviensium Catholicorum, Raphaelis Korsak, Antonii Sielava, Gabrielis Kolenda (1637–1674). R., 1956. (Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 3. Vol. 2); *Walczak W.* Unicka eparchia turowsko-pińska w XVII–XVIII w.: Struktura organizacyjna. Białystok, 2012.

**В. Г. Пидгайко**

**КОРСАКОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Южно-Сахалинской и Курильской епархии), находится в г. Корсакове Сахалинской обл., на юж. стороне крутого склона, откуда открывается вид на зал. Анива. Ос-



Корсаковский  
в честь Покрова мон-рь.  
Фотография. 2006 г.

нован 1 апр. 1999 г. решением Свящ. Синода РПЦ о преобразовании корсаковского Покровского прихода (зарегистрирован 19 июня 1991 Отделом юстиции администрации Сахалинской обл.) в муж. обитель.

Мон-рь представляет собой комплекс зданий бывш. военного городка, переданных Южно-Сахалинской и Курильской епархии в 1995 г. вместе с земельным участком. Богослужения совершаются в одном из помещений, обустроенном под храм и освященном во имя свт. Николая Чудотворца. Основное монастырское здание с ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы ремонтируется. На территории К. м. построена звонница, открыта воскресная школа для детей и родителей, б-ка. Святынями обители являются: икона преподобных старцев Оптинских с частицами мощей, икона прав. Феодора (Ушакова) с частицей мощей, икона прав. Иоанна Кронштадтского с частицей его облачения, чтимая Казанская икона Божией Матери (XVII в.?), а также Казанский образ с клеймами, написанный на Св. Горе Афон и переданный по благословению митр. Минского и Слуцкого *Филарета (Вахромеева)*.

В мон-ре проживают наместник игум. Серафим (Скипин) и неск. насельников. 21 сент. 2010 г. К. м. посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл (Гундяев)*, передавший в дар монастырскому храму Евангелие в серебряном окладе.

Братия К. м. начала работу по формированию ботанической коллекции уникальных сахалинских растений.

В 500 м от К. м. находится т. н. Муравьевский пост (сер. XIX в.), 1-е российское стационарное военное поселение на Сахалине. Рядом с обителью расположена могила с захоронениями 4 рус. моряков с крейсера 2-го ранга «Новик», погибших в бою 7 авг. 1904 г., во время русско-япон.

войны (1904–1905). Игумен и насельники составили многоплановую программу работы по патриотическому и духовно-нравственному воспита-

нию населения, разрабатывают проект, предусматривающий изучение событий русско-япон. войны, формирование тематических экспедиций, организацию паломнических маршрутов, возведение поминально-

го комплекса в честь воинов, погибших в 1904–1905 гг.

Арх.: ЦНЦ.

Лит.: На передней линии: Первосвятительский визит в Сахалинскую епархию // ЖМП. 2010. № 11. С. 33–36; *Серафим (Скипин), игум.* Мон-рь как определяющий этап миссии РПЦ на Сахалине и Курильских о-вах // Сахалинские Кирилло-Мефодиевские чт.: Мат-лы регион. науч.-практ. конф. Южно-Сахалинск, 2011.

**КОРСУНСКАЯ ЕПАРХИЯ** РПЦ, объединяет приходы и мон-ри на территории Франции, Испании, Швейцарии и Португалии. Кафедральный собор — храм во имя Трех святителей в Париже. Правящий архиерей — Корсунский еп. *Нестор (Сиротенко)*. Получила название в честь г. Корсунь — принятого в Др. Руси наименования г. Херсонес Таврический в Крыму, где, по преданию, принял крещение киевский кн. св. равноап. *Владимир (Василий) Святославич*. В 2014 г. в епархии насчитывалось 73 храма и молитвенных здания; имели офиц. регистрацию 38 приходов, 4 мон-ря (2 женских и 2 мужских) и скит; в штате епархии состояли 48 священников и 9 диаконов.

К. е. образована 5 янв. 1960 г. в составе *Западноевропейского Экзархата Русской Православной Церкви*. Правящим архиереем стал пребывавший в Париже экзарх Московского Патриархата в Зап. Европе Клишыйский архиеп. *Николай (Ерёмин)* с возведением в сан митрополита и изменением титула — «митрополит Корсунский». 14 янв. 1963 г. митр. Николай ушел на покой. В течение неск. последующих лет Корсунская кафедра оставалась незанятой. Поскольку вступивший в обязанности патриаршего экзарха Зап. Европы Сурожский архиеп. *Антоний (Блум)* пребывал в Лондоне, в Париже была возобновлена деятельность экзаршего совета, фактически управлявшего К. е. 12 сент. 1968 г. во епископа Корсунского был хиротонисан архим. *Петр (Л'Юилье)*; вполн. архиепископ). 16 нояб. 1979 г. архиеп. Петр покинул Корсунскую кафедру в связи с переходом в юрисдикцию Православной Церкви в Америке.

Временное управление К. е. в составе Западноевропейского Экзархата в дальнейшем осуществляли назначавшиеся патриаршими экзархами Зап. Европы Минский и Белорусский митр. *Филарет (Вахромеев)* и Ростовский и Новочеркасский







митр. *Владимир (Сабодан)*, пребывавшие на своих кафедрах и посещавшие К. е. в ходе зарубежных поездок. После решения *Архиерейского Собора Русской Православной Церк-*



*Церковь Благовещения  
Пресв. Богородицы  
в Барселоне.  
Фотография. Нач. XXI в.*

*ви 30–31 янв. 1990 г.* об упразднении зарубежных экзархатов входившие в состав Западноевропейского Экзархата Корсунская, Сурожская, Брюссельская и Гаагско-Нидерландская епархии перешли в непосредственное подчинение Патриарху и Синоду РПЦ. Определением Синода РПЦ от 19–20 февр. того же года впредь до назначения епархиальных архиереев на Корсунскую и Гаагско-Нидерландскую кафедры управление этими епархиями возлагалось на председателя ОВЦС Смоленского и Калининградского архиеп. Кирилла (Гундяева; ныне Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл*). 27 окт. 1990 г. на Корсунскую кафедру был назначен архиеп. *Валентин (Мишук)*. С 14 янв. 1993 по 1 апр. 1999 г. епархией управлял еп. *Гурий (Шалимов)*, а с 6 окт. 1999 по 24 дек. 2010 г. — архиеп. *Иннокентий (Васильев)*; в сане архиепископа с 25 февр. 2002). С 24 дек. 2010 г. управляющим К. е. является еп. *Нестор (Сиротенко)*.

В 1971–1993 гг. в К. е. существовало Цюрихское викариатство, к-рое возглавлял архиеп. *Серафим (Родионов)*; † 14 дек. 1997).

6 окт. 2006 г. архим. *Елисей (Ганаба)* был определен епископом Богородским, викарием К. е. и временно управляющим Сурожской епархией. 27 дек. 2007 г. еп. *Елисей* был назначен епископом Сурожским. Богородская викариатская кафедра К. е. более не замещалась.

С кон. 90-х гг. XX в. в странах, относящихся к К. е., за счет эмиграции русскоязычного населения и притока туристов происходит активизация правосл. церковной жизни. По словам Патриарха Кирилла, сказан-

ным им в 2010 г., «Корсунская епархия является на сегодняшний день одной из наиболее динамично развивающихся. На каждом заседании Священного Синода в ее состав включаются новооткрытые приходы, созданные трудами и молитвами наших соотечественников,

проживающих вне пределов исторической родины» (*Свят. Патр. Кирилл (Гундяев)*). С. 45.). Тради-

ционно бо́льшая часть приходов К. е. находится на территории Франции. Здесь располагается епархиальный кафедральный собор — храм во имя Трех святителей в Париже, исторический центр К. е. Службы в соборе проводятся ежедневно, в воскресные и праздничные дни собор едва вмещает всех верующих. В 2011 г. РПЦ был возвращен старейший правосл. собор во Франции — храм во имя свт. Николая Чудотворца в Ницце, основанный в 1903 г. и с 1931 г. пребывавший в юрисдикции *Западноевропейского Экзархата русских приходов К-польского Патриархата*. Всего в настоящий момент во Франции, не считая ставропигиальных, действуют 15 приходских и 2 домовых храма, а также Знаменский жен. мон-рь в Ла-Траверсе (близ Марсена, деп. Канталь), Корсунский жен. мон-рь в Думераке (близ Грасака, деп. Шаранта) и Свято-Духов скит в Ле-Мениль-Сен-Дени близ Парижа. 25 дек. 2013 г. был принят проект строительства нового кафедрального собора, а также русского культурного и духовного центра в Париже на набережной Бранли.

С появлением с кон. 90-х гг. XX в. новых общин РПЦ в Италии, Швейцарии, Испании и Португалии они стали включаться в К. е. Особенно активно развивалась правосл. церковная жизнь на территории Италии, в связи с чем решением Синода РПЦ от 27 дек. 2007 г. итальянские приходы Московского Патриархата были выделены из состава К. е., однако временно оставались под архиерейским окормлением Корсунского архиерея до 16 июля 2013 г. В Испании, где в наст. время

насчитывается 11 действующих храмов и 14 общин, центрами правосл. жизни являются приход Благовещения Пресв. Богородицы в Барселоне, храм во имя св. равноап. Марии Магдалины в Мадриде, при котором также существует культурный центр «Русский дом», и ц. арх. Михаила в Альтеа. В Португалии действуют 6 храмов и 7 общин. Среди португ. приходов центральную роль играют Всехсвятская ц. в Лиссабоне и приход св. Ксении Петербургской в Фару. В Швейцарии К. е. принадлежит храм Воскресения Христова в Цюрихе и приход во имя св. мч. Маврикия в Пайерне, также действуют Свято-Троицкий муж. мон-рь в Домпьерре и учрежденный в 2013 г. Крестовоздвиженский муж. мон-рь в Лугано. В 2013 г. 1-я община РПЦ в составе К. е. появилась в Андорре.

Общины крупных городов (Париж, Ницца, Барселона, Мадрид, Порту, Цюрих) К. е. ведут просветительскую и благотворительную работу. При мн. храмах осуществляется благотворительная, информационная и юридическая помощь, а также организована помощь заключенным. При каждом приходе функционируют воскресные школы для детей и взрослых. При кафедральном храме Трех святителей действуют приходская и воскресная школы, в к-рых преподают прихожане и клирики храма. В приходской школе еженедельно по средам изучают русский язык, литературу и историю России. В воскресной школе преподаются Основы православной веры, Закон Божий, Библейская история. При кафедральном соборе епархии образована Молодежная ассоциация «Корсунь»; под ее эгидой читаются богословско-литургические лекции, осуществляются паломнические поездки и проходят беседы с прихожанами.

15 апр. 2008 г. была учреждена Православная ДС во Франции, в г. Эпине-су-Сенар, канцлером к-рой назначен правящий архиерей К. е. Преподавание ведется на франц. и рус. языках. Семинаристы обучаются одновременно в семинарии и в одном из высших учебных заведений Парижа, где проходят полный курс бакалавриата или магистратуры. В семинарии они изучают догматику, каноническое право, пастырское богословие и историю Церкви. В 2013 г. по инициативе ДС в Эпине-су-Сенар было создано изд-во



прп. Женевьевы, занимающееся выпуском правосл. лит-ры и распространением ремесленной продукции. На базе семинарии издается журнал на франц. языке *Le Messager de l'Eglise orthodoxe russe*, призванный знакомить франкоязычных верующих К. е. с основными событиями, к-рые происходят в РПЦ. В журнале регулярно публикуются переводы документов Синодальных комиссий и постановлений Синода РПЦ. Журнал выходит раз в полгода. Кроме того, силами семинаристов издается ежегодный студенческий ж. «*Slavonica*», освещающий основные события учебного года, а также содержащий переводы статей и публикаций на богословскую тему иерархов РПЦ и материалы о Православии в странах Запада.

В К. е. осуществляется активное сотрудничество представителей РПЦ с др. Поместными Православными Церквями. Так, Корсунский епископ принимает участие в деятельности Ассамблеи правосл. епископов Франции, Ассамблеи правосл. епископов Швейцарии и Ассамблеи правосл. епископов Испании и Португалии. Православные епископы, участвующие в работе ассамблей, координируют свои действия, вырабатывают совместные инициативы пастырского и просветительского характера, инициируют работу над переводами богослужебных, катехизических текстов и святоотеческих творений на местные языки и их издание. Они также рассматривают мн. вопросы, связанные с взаимодействием Церкви и общества, благотворительностью, катехизацией и миссионерством. Практически во всех районах К. е. правосл. общины успешно сотрудничают с представителями местных церковных властей. Римско-католич. Церковь часто идет навстречу правосл. общинам, предоставляя им помещения для совершения богослужений.

**Архиереи:** митр. Николай (Ерёмин; 5.01.1960 – 14.01.1963), еп. Петр (Л'Юилье, вполн. архиепископ; 12.09.1968 – 16.11.1979), митр. Филарет (Вахромеев, временно управляющий; 16.11.1979 – 28.03.1984), митр. Владимир (Сабодан, временно управляющий; 28.03.1984 – 19–20.02.1990), архиеп. Кирилл (Гундяев, ныне Патриарх Московский и всея Руси; 19–20.02.1990 – 27.10.1990), архиеп. Валентин (Мишук; 27.10.1990 – 18.02.1992), еп. Гурий (Шалимов; 14.01.1993 – 1.04.1999), митр. Кирилл (Гундяев, временно управляющий; 1.04.1999 –

6.10.1999), архиеп. Иннокентий (Васильев; 6.10.1999 – 24.12.2010), еп. Нестор (Сиротенко; с 24.12.2010).

**Лит.:** Указ [о награждении саном Митрополита архиеп. Клишйского Николая (с усвоением титула «Митрополит Корсунский»)] // ЖМП. 1960. № 2. С. 27; Наречение и хиротония архим. Петра (Л'Юилье) во еп. Корсунского // Там же. 1968. № 12. С. 9–16; *Божко Л., диак.* Юбилей Трехсвятительского подворья РПЦ в Париже // Там же. 1981. № 7. С. 6–9; *Полторацкий Н. А.* Парижское Трехсвятительское подворье // Там же. 1982. № 3. С. 18–25; *Левандовская Л.* Русская церковноприходская школа в Париже // Там же. 1990. № 8. С. 41–42; *Кирилл (Гундяев), Патр. Московский и всея Руси.* Слово при вручении архиерейского жезла Пресв. Нестору, еп. Кафскому, вик. Корсунской епархии // Там же. 2010. № 11. С. 45–46; *Кордочкин А., свящ.* Православие в Испании: есть ли у нас будущее? // Там же. 2011. № 7. С. 58–61; *Мага А.* Непотерянное поколение: Правосл. молодежь собралась на XII Всезарубежный съезд в Париже // Там же. 2011. № 8. С. 56–61; *Нестор (Сиротенко), еп.* Правосл. Европа между прошлым и будущим // Там же. 2011. № 9. С. 36–40; *Антоний (Блум), митр.* О Трехсвятительском подворье в Париже // Рус. зарубежье: музыка и православие: Междунар. науч. конф., Москва, 17–19 сент. 2008 г. М., 2013. С. 487–505.

**КОРСУНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ**, название, относимое к образам Пресв. Богородицы, чье происхождение связывают с древней Корсунью (Херсонесом). Нет достоверных данных о том, когда и при каких обстоятельствах в рус. месяцесловах под 9 окт. появилось празднование К. и. (впервые отмечено в Месяцесловах гражданской печати кон. XVIII в., см.: Любопытный Месяцеслов. 1794. С. 128). Неизвестно также, прославление какой из К. и. послужило причиной включения этого праздника в правосл. календарь. Ни греческие, ни др. христ. месяцесловы такого празднования не приводят, не было также ни одной визант. иконы с таким названием. Уже первые минейные сведения содержат противоречия: «Любопытный Месяцеслов...» сообщает о праздновании «явления чудотворного образа Пресвятыя Богородицы Карсунския в 6497 (989) г.» (Там же); в Полном Месяцеслове Востока др. дата – 6501 (993) г. (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 1. С. 410; Т. 2. С. 313). Характер календарных сообщений близок к надписям на нек-рых рус. образах XVII–XIX вв. Вероятнее всего, и празднование К. и. 9 окт., и название иконографического типа возникли на Руси не ранее кон. XVII – нач. XVIII в.

При рассмотрении К. и. необходимо учитывать несколько не связанных между собой вопросов: проис-

хождение термина «Корсунская»; время появления и особенности оплечной иконографии Божией Матери «Умиление», получившей название «Корсунская»; история многочисленных отличающихся существенным разнообразием чтимых и чудотворных списков К. и., прославление которых не всегда совпадает с днем празднования чудотворного образа 9 окт. (см., напр., иконы Божией Матери: *Горбанёвская, Дегтярёвская, Девпетуровская, Касперовская* и др.).

**Корсунские иконы в контексте «корсунских реликвий».** Согласно широко распространенному на рубеже XIX и XX вв. преданию, культ «корсунских древностей» сложился в среде клириков киевской Десятинной ц. во главе с *Анастасом Корсунянином* (2-я пол. X – 1-я пол. XI в.), хранивших там реликвии, церковную утварь и иконы, вывезенные из Корсуньи. Известно, что кн. Владимир возвращался из Корсуньи в 989 г. «с мощми святого Климента и Фифа, ученика его, пойма благсуды церковныя и иконы на благословенье себе» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. С. 116; см. также Ипатьевскую летопись: Там же. Т. 2. С. 106). Поскольку Корсунь в рус. религ. сознании с раннего времени воспринималась «святым градом», крещальной купелью Руси, то все происходящие отсюда (или связываемые легендой с этим местом) св. реликвии, драгоценная церковная утварь, византийско-греч. иконы и, возможно, книги на протяжении средневековья также почитались как священные предметы. Их наделяли сакральным наименованием «корсунские» – «корсунские врата», «корсунские кресты», «корсунские святыни», «корсунские древности», «корсунские иконы», – что означало не только древность памятников, но также их принадлежность греч. христ. миру, высокий художественный уровень исполнения, служивший русским мастерам образцом для подражания (см.: *Сперанский М. Н.* «Корсунское» чудо Козмы и Дамиана // ИОРЯС. 1928. Т. 1. С. 367), необычность иконографии или истории, связанной с появлением святыни на Руси. О том, что название древностей «корсунские» ассоциировалось с работой греч. мастеров, свидетельствуют летописи: «святыя иконы чудотворныя, Корсунския, писма Греческих живописцев», «иконы драгия Греческия,

сиречь Корсунския», «не одна та икона ис Корсуня привезена Греческаго писма» (Новгородская 3-я летопись: НовгорЛет. С. 183, 399–400).

Очевидно, что со временем среди особо почитаемых чудотворных икон должен был появиться ряд «корсунских» образов, написанных, привезенных, прославившихся или хотя бы какое-то время пребывавших в сакральном пространстве «града Корсуни» — символа Нового Града, обновленного крещением кн. Владимира. Символическое восприятие Херсонеса должно было усилиться после потери городом былого политического значения, а его фактическая гибель к сер. XV в. облегчила наделение полуполюгендарного города мифологемой Св. Града; вероятно, не последнюю роль здесь сыграло традиционное для Византии восприятие пространства храмов-крещален и баптистериев как образа Нового Иерусалима. Утвердившаяся в литературе мысль о раннем времени создания корсунской парадигмы вызывает серьезные сомнения. Можно говорить достоверно о ее существовании лишь во 2-й пол. XV — нач. XVI в. в новгородских источниках (*Poppe A. On the So-called Chersonian Antiquities // Medieval Russian Culture. Berkeley; L., 1984. [Vol. 1]. P. 71–104.*) Мысль о том, что именно Новгород (а не Москва) после Царьграда и Корсуни становится по праву преемником их священного наследия, закономерно получает развитие в памятниках письменности после потери городом своей независимости и в связи со стремлением отстоять свой духовный приоритет. Тогда же складывается представление о происхождении ряда священных предметов и икон из древней Корсуни, доставшихся новгородцам как часть трофеев после похода 989 г. Их появление в Новгороде связывают с известным по летописям 1-м епископом города свт. *Иоакимом Корсунянином*, приглашенным кн. равноап. Владимиром из Херсонеса и занимавшим Новгородскую кафедру до 1030 г. Появление «корсунской легенды», как и топонима «корсунский», скорее всего приходится на годы пребывания на Новгородской кафедре свт. Евфимия II (1434–1458), к-рый в противопоставление столице представил собственную историческую концепцию, основывавшуюся на идеализации исторического прошлого Новгорода.

**К. и. (Иерусалимская, Гефсиманская, Грузинская) в Новгороде** впервые упоминается в «Сказании о видении Софийского пономаря Аарона», герой которого наблюдал



Икона Божией Матери «Одигитрия»  
(Корсунская, Иерусалимская).

XVI в.,

с поновлениями XIX в. (НГОМЗ)

ночью в новгородском Софийском соборе шествие «преждеотшедших» архиепископов: они вышли из алтаря, стали «пред иконою пречистыя Богоматере пред Корсунскою, и начаша пети на мног час» (Новгородская 3-я летопись, под 1439 — НовгорЛет. С. 271; Новгородская 4-я летопись по списку Дубровского, под 1438 — ПСРЛ. 1925. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 491). С этим событием связан ряд мероприятий свт. Евфимия II по установлению местного почитания новгородских святых, святителей и князей, нашедших отражение в памятниках новгородской письменности сер.— 2-й пол. XV в. 4 окт. 1439 г. была определена память кн. Владимиру Ярославичу, внуку св. кн. Владимира, гроб которого, как и гроб его матери, был «подписан» в тот же год (НПЛ. С. 420). Согласно основной редакции Жития архиеп. св. Илии (Иоанна) (2-я пол. XV в.), 4 окт. 1439 г. (вариант — 1440 г., см.: СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 175) в паперти Софийского собора в приделе св. Иоанна Предтечи откололся и упал сверху камень, разбив надгробную плиту, под к-рой были обнаружены нетленные мощи неизвестного святителя. Евфимию II во сне явился архиеп. Илия (Иоанн; 1163–1186) и, сообщив, что мощи принадлежат

ему, повелел в день их обретения совершать поминовение погребенных в Софийском соборе князей, княгинь и святителей Новгородских.

«Сказание о видении...» было включено в Житие свт. Евфимия II, составленное Пахомием Логофетом до 1464 г. (или после 1528 при свт. Макарии, в его бытность архиепископом Новгородским), оно получило известность в устных рассказах с кон. XV в. Тогда же издревле почитаемая (поскольку перед ней молились «святые архиепископы») в Софийском соборе икона Божией Матери приобрела именование «Корсунская». Нет точных данных о том, какой именно это был образ. Со 2-й пол. XV в. в Новгороде получили распространение списки К. и., названные «Иерусалимская» или «Грузинская» (в зависимости от извода — правостороннего или левостороннего).

Среди древних памятников новгородского кафедрального собора выделялась не сохранившаяся до наст. времени икона Божией Матери «Одигитрия», известная по копии XVI в. (под сплошной записью XIX в., НГОМЗ; см: Иконы Вел. Новгорода. 2008. Кат. № 1). Ее украшает уцелевший от древнего образа серебряный чеканный оклад 2-й четв. XII в. (с добавлениями XVI–XVII вв.) с изображением 5-фигурного Деисуса и воинов на полях и с драгоценными венцами Богоматери и Младенца (Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 1996. С. 242–248. Кат. № 57). Судя по описи 1736 г., эта икона унаследовала название «Корсунская», она стояла крайней в правой части главного иконостаса Софийского собора (Описи имущества Новгородского Софийского Собора XVIII — нач. XIX в. / Сост.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина; вступ. ст.: Э. А. Гордиенко; отв. ред.: В. Л. Янин. М.; Л., 1988. С. 56). Архим. Макарий (Миролюбов) указывает, что в сер. XIX в. икона (2 аршина 7 вершков × 1<sup>3</sup>/<sub>4</sub> аршина) размещалась в Мартириевской паперти и что она «признается древнейшей, вывезенной... из Корсуны» (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. С. 95–97).

Древняя икона Божией Матери «Одигитрия» скорее всего была увезена Иоанном Грозным в 1561 г. в Москву вместе с другими новгородскими святынями XI в., в т. ч. с корсунскими иконами «Спас Златая



риза» и «Апостолы Петр и Павел» (Новгородская Вторая (Архивская) летопись под 1561 г.: ПСРЛ. Т. 30. С. 192).

В московском Успенском соборе привезенную из Новгорода икону Божией Матери «Одигитрия» установили, как и в соборе Св. Софии, в правом крыле местного ряда иконостаса; источники называют ее «Корсунская»: во время службы 15 февр. 1657 г. в числе др. больших местных образов «пречистые Богородицы Корсунския» выносили на соборную площадь (Чиновники. 1908. С. 245). В описях 1606–1611 гг. икону называют «образ пречистые Богородицы Одигитрии, обложен серебром, письмо корсунское» (Описи Моск. Успенского собора. 1876. Стб. 296); в описях 1627 и 1638 гг. уточняется ее «греческое письмо» (Там же. Стб. 389–390); в описи 1701 г. она впервые упомянута как «Образ пресвятыя Богородицы Гефсиманския» (Там же. Стб. 624). В 1-й четв. XVIII в. икону именуют «Иерусалимская» (сб. «Солнце Пресветлое», 10–20-е гг. XVIII в., принадлежал сторожу московского Благовещенского собора С. Ф. Моховику — НБ МГУ. № 293. Л. 24 об.— 26). То же название сохраняется в краеведческой лит-ре (Левшин. 1783. С. 23, 24).

Изменение названия почитаемой иконы связано с ее поновлением, выполненным ок. 1701 г. царским изографом Кириллом Улановым, к-рый снабдил изображение обширной «легендой» о его происхождении. Надпись помещалась на нижнем поле и была сделана на греческом и славянском языках. В основе текста надписи лежит неизвестный литературный источник, но судя по близости его изложения к текстам в сборниках о чудотворных иконах того же времени (т. н. Моховиковский сборник; сб. «Сказание о сей святей иконе пресвятыя Богородицы, иже во граде Иерусалиме, в Гефсимании», ок. 1720 — РНБ. Соф. 1428. Л. 458 об.— 459), он имел греческое (?) происхождение и был переведен в Москве не ранее кон. XVII в. Содержание надписи известно по ее пересказу в описи Успенского собора 1701 г. (Описи Моск. Успенского собора. 1876. Стб. 624–625): образ был написан апостолами в Гефсимании «в пятнадцатое лето по Вознесении Господне»; в 5061 (453) г. визант. имп. Лев I перенес икону в К-поль, где она находилась в Пи-

гийском, а со времени имп. Ираклия I (610–640) — во Влахернском храме; заступничеством иконы, от к-рой происходили «многие чудеса», столица была избавлена от нашествия скифов; в 898 г., при имп. Льве VI Мудром, перенесена в Херсонес, «ради нахождения русских людей», затем была среди тех корсунских святынь, к-рые кн. Владимир перевез в Киев, а после крещения новгородцев оказалась в Софийском соборе; в 1561 г. по приказу царя Иоанна Грозного отправлена в Москву. В надписи икона именуется «Гефсиманской». Близкий текст приводится в «Сказании святым иконам», включенном в Чиновник Успенского собора Московского Кремля (Чиновники. 1908. С. 233). Икона письма Кирилла Уланова не сохранилась. При захвате Кремля в 1812 г. она была похищена и позже заменена копией из дворцовой ц. Рождества на Сенях, созданной в 1701 г., как и икона Кирилла Уланова (Христианские реликвии. 2000. Кат. № 44. С. 169–173). В нач. XVIII в. списки древней «Гефсиманской» иконы находились в неск. храмах Москвы и пригородов (см. в ст. *Гефсиманская (Иерусалимская) икона Божией Матери*). Если название иконы Божией Матери «Гефсиманская» в русских месяцесловах отсутствует, то празднование иконе Божией Матери «Иерусалимская» известно с 1806 г. (Месяцеслов всех святых. К., 1806. 19 авг.; в «Любопытном месяцеслове...» (1794) эта память отсутствует), причем оно было включено в календарь под 12 окт.

Иконография «новгородской Корсунской» иконы заметно отличается от поздней «копии» в Успенском соборе: для первой характерен своеобразный рисунок мафория Богородицы, к-рый лежит поверх голубого чепца и тяжелыми складками спадает с головы, оставляя открытыми треугольник синего хитона на груди и широкие, симметрично отогнутые цветные отвороты изнанки.

**К. и. в Успенском соборе Московского Кремля.** Перемещение «корсунских» реликвий в Москву в XVI в. царем Иоанном Грозным вписывалось в модель создания офиц. концепции происхождения царской власти и актуализации в этой связи темы Крещения Руси кн. равноап. Владимиром. В этом контексте «корсунская идея» приобретает особый смысл, и в столице Московского го-

сударства начинают собирать греческие святыни, действительно связанные с этим событием или получившие соответствующую «легенду». Тогда или позже на ряд памятников, хранящихся в Успенском соборе, распространилась история привоза их из древней Корсуни, в т. ч. 2 запрестольных двусторонних икон с образом Божией Матери «Одигитрия» на обороте: «Спас Нерукотворный — Богоматерь Одигитрия» (ГММК, под записями XVI–XIX вв., см.: Спас Нерукотворный в русской иконе / Авт.-сост.: Л. М. Евсеева, А. М. Лидов, Н. Н. Чугреева. М., 2005. Кат. № 2) и «Спас Вседержитель — Богоматерь Корсунская Одигитрия» (ГММК, 2-я пол. XIII в., Византия,



Корсунская икона Божией Матери «Одигитрия».

Оборот запрестольной иконы «Спас Вседержитель — Богоматерь Корсунская Одигитрия». 2-я пол. XIII в. (ГММК)

см.: Иконы Успенского собора Моск. Кремля: XI — нач. XV в.: Кат. М., 2007. Кат. № 5. Библиогр. об иконе). Происхождение запрестольной иконы главного алтаря Успенского собора по древним документам не прослеживается. Предание о привозе обеих запрестольных икон из Корсуни впервые было изложено А. Г. Левшиным в 1783 г. без к.-л. отсылок к источнику сведений. В предании кратко сообщается, что иконы были принесены киевским кн. равноап. Владимиром из Херсонеса в Новгород, а оттуда взяты Иоанном Грозным в Москву (Левшин. 1783. С. 23–24). Название обеих икон «Корсунские» появилось лишь в описях Успенского собора 1853–1854 гг. (ГММК ОРПГФ. Ф. 4.



Ед. хр. 98. Л. 5–5 об.), где повторяется то же предание с уточнением времени перенесения их в Новгород — в 992 г., а в Москву — в 1570 г. Составитель описи добавляет: «...обе сии иконы известны под именем Корсунских, а вторая из них («Спас Вседержитель» — «Богоматерь Корсунская Одигитрия».— *Авт.*) носится во всех крестных ходах с хрустальными крестами» (Там же). Возможно, названия этих крестов, именуемых «корсунскими», по сторонам к-рых стояли оба запрестольных образа, перешло на топонимы Богородичных образов (*Шенникова. 1987. Примеч. 8*). В описи 1609–1611 гг. сообщается, что на окладе иконы со «Спасом Нерукотворным» у образа Пресв. Богородицы «на исподнем поле летописец серебрян попорчен» (Описи Моск. Успенского Собора. 1876. Стб. 335). Этот летописец также мог содержать сведения, послужившие основой для записанного Левшиным предания. Память об этой К. и. помещают под 9 окт. (*Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 313*).

На запрестольной иконе «Спас Вседержитель — Богоматерь Корсунская Одигитрия» иконография образа Богородицы близка к иконографии Корсунской (Эфесской, Торопецкой, Полоцкой) иконы Божией Матери «Одигитрия». Указанное сходство, одинаковое определение «Корсунская» вызвали в литературе отождествление этих икон, поэтому исследователи XIX в. допускали, что полоцкая святыня во времена политических смут была перенесена в Киев, оттуда во Владимир и, наконец, с именем «Корсунская» оказалась в алтаре Успенского собора Московского Кремля (*Турчинович О. В. Обзор истории Белоруссии с древнейших времен. СПб., 1857. С. 265. Примеч. 90*).

Со временем число Богородичных икон, происхождение к-рых прямо связывалось с Корсунью, множилось: «корсунские» образы появляются в Новгороде, Полоцке, Суздале, Н. Новгороде, Пскове, Москве. Обычно «история происхождения» таких памятников включает подробный рассказ о перенесении иконы из Корсуни на Русь кн. равноап. Владимиром, получившим ее в знак благословения при крещении, т. е. они ставились в прямую связь с таинной Богоявления и принятием Русью христ. веры. Роль «путеводительницы к новой жизни», наставницы «верных на

путь спасительный» скорее всего и определила иконографию икон, к-рым прилагали название «Корсунская»,— это были прежде всего иконы «Одигитрия».

**К. и. Эфесская** (Торопецкая, Полоцкая, Царьградская) (подробно с библиографией см. в ст. *Эфесская икона Божией Матери*) с XVII в. находилась в Корсунском соборе г. Торопца Псковской губ., с 1921 г.— в Торопецком краеведческом музее,



Икона Божией Матери «Одигитрия» (Корсунская, Эфесская, Торопецкая). 1-я пол. XIV в. (ГРМ; ц. блгв. кн. Александра Невского в пос. Княжье озеро, Московская обл.)

с 1936 г.— в ГРМ; в 2009 г. передана в храм св. Александра Невского в пос. Княжье Озеро Истринского р-на Московской обл.

Несмотря на сложную судьбу образа, к-рая отражена во множестве названий, возникших в разные периоды почитания в местах пребывания святыни, поздние месяцесловы размещают празднование ей под 9 окт., в день К. и. Предание связывает появление этой иконы на Руси с прп. *Евфросинией* Полоцкой (ок. 1101/02 — после 1167), основавшей в Полоцке Богородичный мужской монастырь с каменным храмом (ок. 1155) и пожелавшей украсить его одной из 3 знаменитых икон Пресв. Богородицы, письма евангелиста Луки. Согласно Житию святой (*Воронова Е. М. Житие Евфросинии Полоцкой // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 147–148*), выносная икона Божией Матери «Одигитрия» была доставлена из Эфеса в К-поль и отправлена в Полоцк.

Со списком древней иконы, сделанным псковским мастером в 1-й

пол. XIV в., отождествляют одноименный образ, почитавшийся в Торопце и оказавшийся там, видимо, после захвата Полоцка в 1579 г. войсками Стефана Батория (*Шалина. 1996, с библиогр.; др. т. зр. на датировку (XIII в.) и происхождение иконы см.: Лифшиц Л. И. Очерки истории живописи древнего Пскова, сер. XIII — нач. XV в.: Становление местной худож. традиции. М., 2004. С. 56–72; Турилов А. А. Еще раз к вопросу о происхождении Торопецкой (Корсунской) иконы Богоматери: Гипотеза историка // «В созвездии Льва»: Сб. ст. по древнерус. искусству в честь Л. И. Лифшица. М., 2014. С. 508–515 — автор считает икону списком чудотворной Смоленской иконы Божией Матери*). Прославление в Торопце иконы как чудотворной приходится лишь на XVII в., что подтверждают относящиеся к этому времени дата основания в городе каменного собора в честь К. и. и составления Сказания о ней. Поздние списки рукописи Сказания известны в пересказе местных краеведов (*Щукин В. Д., свящ. Корсунско-Богородичский собор в г. Торопце Псковской еп. СПб., 1894. С. 32–47; Знаменский. 1873. С. 89–90*); в сер. XIX в. один из списков был очень ветхим (*Семевский М. И. Торопец — уездный город Псковской губ., 1016–1864. СПб., 1864. С. 6, 9–11, 14, 36*), а судьба 2 других копий Сказания, датированного 1760 г. (*Побойнин. 1902. С. 18*) и переписанного купцом П. П. Находкиным в 30-х гг. XIX в., неизвестна. Единственная выявленная в наст. время рукопись носит название «Чудотворная благодати от чудотворного ея образа пресвятыя Богородицы Корсунския, истекающая рабом своим предивное, юже даровала от литовскаго нахождения под град Торопец...», принадлежала Торопецкому собору и датируется сер. XVIII в. (РНБ. Колоб. № 143, опубл.: *Романова А. А. Чудо о иконе Богоматери Корсунской Торопецкой // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4. Доп. С. 264–265; Сиренов А. В. Легенда о Торопецкой иконе Богоматери // Вестн. СПбГУ. Сер. 2. 2009. Вып. 1. С. 3–11*). Этот отличающийся тенденциозностью источник, который явно преследовал цель сделать более древней принадлежавшую торопчанам святыню, стал основой для всех позднейших легенд и преданий об иконе. Появление «Богоматери Эфесской» в Торопце







автор «Сказания» относит к XIII в., связывая со свадьбой кн. Александра Невского и дочери полоцкого кн. Брючислава, якобы получившей в 1239 г. икону как родительское благословение, что не подтверждается источниками. Название «Корсунская» (впервые появляется в надписи на напрестольном кресте, вложенном в 1634 (или 1641) г. в Георгиевский собор Торопца «к чудотворному образу Пресвятой Богородицы Корсунской...», см.: *Знаменский. 1873. С. 90*) объясняется преданием о том, что святыня по дороге из К-поля в Полоцк «жителями города Корсунь из благоговения удержана была в оном до года» (Там же). Очевидно, новый эпитет иконы определялся не только широким распространением в России той эпохи «корсунской легенды», но и самим видом произведения, находившегося под слоями записей и потемневшей олифы и более всего напоминавшего произведения византийско-греческого мира. Легендарность и позднее происхождение этого известия не вызывают сомнений: вряд ли автор Жития прп. Евфросиния проигнорировал бы столь важное событие. Вместе с тем «Сказание...» довольно точно описывает иконографию иконы «Одигитрия» и ее процессионный, выносной, характер. Упоминается также изображение на ее оборотной стороне образа свт. Николая Чудотворца, «помощью которого и заступлением Богородицы одерживались военные победы». Эти особенности памятника соответствуют облику иконы XIV в., которая была вывезена в ГРМ из Торопца.

Позднее происхождение названия иконы «Корсунская», с заступничеством и покровительством которой с 1-й пол. XVII в. неразрывно связана военная и городская история Торопца, подтверждает и традиция освящения храмов, среди которых в древности не встречалось ни одного Богородичного. В 1676 г. царь Алексей Михайлович на месте обветшавшего деревянного собора вмч. Георгия, издревле служившего главным духовным центром города, велел поставить новый каменный собор в честь Корсунской иконы Божией Матери (*Побойнин. 1902. С. 121*). Храм сильно пострадал во время пожара 1787 г., чудотворную икону вынесли из горящего здания (*Шукин В. Д., свящ. Корсунско-Богородицкий собор в*



*Корсунская икона Божией Матери «Одигитрия» в Корсунском Богородицком соборе г. Торопца Псковской губ. Гравюра. Кон. XIX в.*

г. Торопце Псковской еп. СПб., 1894. С. 5). В 1804 г. на месте сгоревшего был возведен новый собор с тем же посвящением. В XIX в. икона находилась в его иконостасе с правой стороны от юж. дверей, в специально устроенном для нее выносном резном киоте. Вероятно, еще в XVII в. для иконы была сделана широкая рама с живописными иллюстрациями 12 иконов Акафиста Богородицы. Почетное место иконы в храме и исключительно богатый оклад (Там же. С. 11, 19–20, 106–119) свидетельствуют об особом почитании святыни.

С К. и. в Торопце было сделано неск. точных списков. К 1579 г. восходит местная легенда о том, что напуганные приближением Иоанна Грозного торопчане в сжатые сроки сделали копию чудотворной иконы, которой заменили оригинал, спрятав последний за престолом (*Иродионов И. Исторические, геогр. и полит. известия до г. Торопца и его округа касающиеся. СПб., 1778. С. 22; Побойнин. 1902. С. 125, 141.*) Такой копией может оказаться недавно обнаруженная икона последней трети XVI в., ныне находящаяся в полоцком Спасо-Евфросиниевом монастыре. 17 марта 1706 г. еще один список был поднесен царю Петру I во время его посещения Торопца. После покушения на имп. Александра II, «ради охранения жизни монарха», 3 апр. 1867 г. ему поднесен список «в меру и подобие» чудотворного, поставленный в церкви Зимнего дворца (находится там и в наст. время). Вверху образ сопровождает надпись с поздней легендой о его происхождении.

Авторы XIX — нач. XX в. полагали, что списком древней К. и. «в г. Торопце Псковской губернии», являлась Горбаневская икона Божией Матери (*Лазурский Ф. Д., прот. Сказание о чудотворной Горбаневской иконе Божией Матери. Полтава, 1912*), однако она представляет собой иной иконографический извод оплечной К. и. типа «Умиление», была написана на железном листе (29×22 см), и празднование ее приходится на 30 июня. В XIX в. встречается мнение, что именно Торопецкая икона была позднее перенесена в Москву, где как «Корсунская» поставлена за престолом Успенского собора Московского Кремля рядом с «корсунскими» запрестольными крестами. В 60-х гг. XVII в. в Кремле в ц. прмц. Евдокии стоял «образ Пречистой Богородицы с Предвечным Младенцем, что принесена из Полоцка», называемый Корсунским (*Забелин И. Е. Мат-лы по истории, археологии и статистики г. Москвы. М., 1884. Ч. 1. Стб. 1232*). Возможно, это была др. полоцкая святыня, перенесенная в Москву в XVII в. и позже оказавшаяся в ц. Воскресения Христова в Кремлевском дворце, где в нач. XX в. ее видел Н. П. Кондаков (РАН (СПб). Ф. 115. Оп. 1. Д. 15. Л. 4. См.: *Пятницкий Ю. А. Византийские и поствизант. иконы в России // ВВ. 1993. Т. 54. С. 155*).

**Иконографический тип К. и.** История почитаемых списков К. и. показывает, что, несмотря на предания, а также письменные «летописцы», повествующие о древнем явлении или написании большинства таких икон, ни одна из них не относится ко времени ранее XVI в. Более того, наряду с широко распространенными «корсунскими» по происхождению и бытованию иконами Божией Матери существовал самостоятельный иконографический тип Богородичных икон, сформировавшийся на Руси также в XVI в. и только не ранее 2-й пол. XVII в. получивший название «Корсунский». Название закрепилось за композицией с оплечным (или погрудным) изображением Богородицы и Младенца, неизменно представленными в типе «Умиление». Трудно сказать, с чем было связано появление и распространение такой иконографии. Кондаков и Н. П. Лихачев видели ее истоки в проникновении на Русь итало-визант. образов, заимствовавших извод из флорентийской







или сиенской живописи, где он известен с XIV в.

Скорее всего формирование усеченных вариантов иконографии Богородицы (*Игоревская, Петровская, Корсунская, Казанская* и др. иконы Божией Матери) могло стать результатом копирования чудотворных икон, нижняя часть к-рых была скрыта завесами (в силу почитания), т. е. обнаженные части рук Богородицы и ножек Иисуса можно было видеть лишь в момент лобзания образа, когда завесы отодвигались. При повторении такой иконы мастера были вынуждены «сокращать» композицию, воспроизводя открытую поверхность живописи. При этом композицию приходилось переосмысливать, вписывая в нее поднятую правую руку Богоматери и изменяя жест левой руки Младенца. О том, что иконография К. и.



*Корсунская икона Божией Матери «Умиление» из Архиерейского дома в Вологде. 2-я четв. XVI в. (ВГИАХМЗ)*

представляет краткий вариант поясного образа, свидетельствуют большие, не вполне пропорциональные для столь камерных произведений головы и руки.

Так мог появиться «сокращенный» список некой легендарной «корсунской» по происхождению иконы, который усвоил топоним оригинала. Этой версии противоречит то, что в раннее время «корсунскими» называли только изображения типа «Одигитрия», а не «Умиление». Однако именно пядничные К. и. с иконографией «Умиление» в эпоху позднего рус. средневековья вытеснили древние «корсунские» святыни и, приняв на себя их «корсунское» происхождение, стали ассоциироваться с ви-



*Корсунская икона Божией Матери «Умиление» из Николаевской ц. с. Кувшинова Вологодского у. Посл. треть XVI в. (ВГИАХМЗ)*

зантийским Херсонесом и служить иконописным образцом для многочисленных копий и повторений. К таковым относятся: святыня причерноморских земель Касперовская икона Божией Матери, появившаяся в районе древней Ольвии в кон. XVI в.; Девпетуровская икона Божией Матери из Спасо-Преображенского собора Тамбова, известная с кон. XVII в.; Дегтярёвская икона Божией Матери (XVII–XVIII вв.); Игоревская икона Божией Матери (XVI в.),



*Корсунская икона Божией Матери «Умиление». 2-я четв. XVI в. (СПГИАХМЗ)*

чья история связывается с черниговским кн. Игорем (Георгием) Ольговичем.

Основным отличием всех этих икон является погрудное изображение Пресв. Богородицы, слегка склонившей голову к привставшему и тесно прикасающемуся к Ее щеке Сыну, при этом Она прижи-

мает Его к Себе, поддерживая либо на левой, либо на правой руке. Кроме левостороннего и правостороннего вариантов «корсунские» образы «Умиление» различались позой Христа, чуть откинувшегося назад, обычно сдержанного и сосредоточенного. В одном из изводов, сжимая в левой руке свернутый белый свиток, Младенец Христос нежно



*Корсунская икона Божией Матери «Умиление». 40-е гг. XVI в. (Музей Русской иконы, Москва)*

обнимает Мать за шею, чуть притягивая Ее голову к Себе, что характерно для иконографии Владимирской иконы Божией Матери, и в этом отношении данный извод является ее сокращенным вариантом. К тому же изводу относятся, напр.: икона неизвестного происхождения 2-й четв. XVI в. (ВГИАХМЗ, 26,2×20,5 см; см.: Иконы Вологды. 2007. Кат. № 73); икона посл. трети XVI в. из Николаевской ц. с. Кувшинова Вологодского у. (ВГИАХМЗ; см.: Там же. Кат. № 114); образ 2-й трети XVI в. в драгоценном окладе, вложенный в 1645 г. в Троице-Сергиев монастырь на поминование П. В. Коробына (СПГИАХМЗ; см.: Николаева Т. В. Древнерус. живопись Загорского музея. М., 1977. Кат. № 190); а также все известные образы Пресв. Богородицы «Игоревская» (никогда не соотносились с К. и.!), самые ранние из к-рых относятся к нач. XVI в.: со святыми на полях из ц. св. Флора и Лавра в дер. Астафьево Каргопольского р-на (ГРМ; см.: «Пречистому образу Твоему поклоняемся»: Образ Богоматери в произведениях из собр. Русского музея. СПб., 1995. № 99. С. 172); сер.— 2-й пол. XVI в. (обе в ГТГ; см.: Богоматерь Владимирская: К 600-летию Сретения иконы Бо-





гоматери Владимирской в Москве 26 авг. (8 сент.) 1395 г.: Сб. мат-лов: Кат. выст. М., 1995. Кат. № 12, 14).

Другой извод представлен рядом памятников, в к-рых Младенец правой ручкой с отведенными большим и указательным пальцами крепко по-детски держит Ее за подбородок, словно ища укрытия, — мотив, характерный для мн. визант. и рус. икон типа «Умиление—Взыграние». Эта иконография восходит к одному из списков поясной Ярославской иконы Божией Матери, поскольку повторяет самую существенную особенность этого типа — характерный жест Богомладенца, держащегося ручкой за щеку Матери. В результате трансформации и «сокращения» композиции получился, напр., извод вкладной иконы дворян Черемисиновых из Спасо-Евфимиева монастыря в Суздале (1-я пол. (20-е гг.) XVI в., ГВСМЗ; цвет одежд Богомладенца — голубой). Чрезвычайно близок ей по иконографии оплечный образ «Умиление», происходящий из г. Иваново Ивановской обл. (40-е гг. XVI в., Музей русской иконы, Москва, 26,6×21,0 см; цвет одежд Младенца Христа — красно-оранжевый; обе иконы см.: Музей Русской иконы: Восточнохрист. искусство от истоков до наших дней: Кат. собр. М., 2010. Т. 1: Памятники античного, раннехрист., визант. и древнерус. искусства III–XVII вв. Кат. № 24. С. 154–157). Ту же композиционную особенность имеет очень близкая к этим иконам по иконографии, но более поздняя по времени создания икона «Умиление» из Нило-Сорской пуст. (КБМЗ; см.: Иконы Кирилло-Белозерского музея-заповедника. М., 2005<sup>2</sup>. Кат. № 89 (датирована сер. XVI в.)). На примере даже этих неск. икон можно видеть, как варьируется высота среза фигуры Божией Матери, а также жесты Ее рук, обнимающих и придерживающих Сына (рука высоко поднята к шее Младенца или положена на Его грудь и левое плечо). Очевидно, что «сокращенные» изводы, и в том случае когда следовали одному образцу, творчески соединяли элементы различных иконографий, привнося разнообразие, что объясняет большое количество вариаций «корсунских» образов.

Максимально приближенные лица Богородицы и Младенца Христа вынесены настолько близко вперед, что, кажется, соприкасаются с молящимся. Такая камерность не могла не



Корсунская икона Божией Матери «Умиление», с ап. Петром и прор. Анной на полях. Сер. XVII в. (КГОИАМЗ)

обусловить необычайную популярность икон этого извода, чему способствовало и содержание образа. Его лиричность раскрывается через драматургию жестов Матери и Дитя: глубочайший по символической значимости мотив объятия Сыном Матери обеими руками заставлял острее прочувствовать материнскую любовь и сострадание; руки Богородицы прижимают к Себе невинного Агнца и Еммануила, облаченного то в голубые или золотые одежды Победителя, то в красноватые ризы Нового Моисея как Великого Архиерея, уверенно под-



Корсунская икона Божией Матери «Умиление» из ц. Дмитрия Солунского в Ярославле. 1-я треть XVII в. (ЯХМ)

держивающего грациозно склоненную главу Матери-Церкви. Предназначенные для уединенного молитвенного созерцания и отвечавшие характеру личного обращения та-

кие иконы в XVI–XVII вв. чаще всего были келейными или домашними моленными образами. Об этом свидетельствуют и нередкие для них изображения святых на полях, соименные заказчикам или вкладчикам образа (напр., К. и., с ап. Петром и прор. Анной на полях — сер. XVII в., КГОИАМЗ; см.: Костромская икона. Ил. 87. Кат. № 63. С. 499).

В XVII в. появился неизвестный по ранним памятникам тип, в котором изменено положение рук Младенца и Пресв. Богородицы, изображенной почти оглавно. Богоматерь обеими кистями удерживает склоненную назад головку Сына, держащего у подбородка свиток и схватившегося ручкой за край мафория. Нередки случаи появления больших храмовых икон этого извода, часто предназначенных для приделов и храмов, которые освящены в честь Корсунской иконы Божией Матери (напр., на иконе 1-й трети XVII в. из ц. вмч. Дмитрия Солунского в Ярославле, ЯХМ, 105×83; см.: Иконы Ярославля XIII — сер. XVII в.: Шедевры древнерус. живописи в музеях Ярославля. М., 2009. Т. 2. № 11. С. 10–11). Число К. и. становится значительным в XVIII–XIX вв., что связано с установлением общерус. дня почитания (9 окт.). Теперь К. и. все чаще напоминают (в прямом или зеркальном переводе) прославленные в Новое время чудотворные иконы: Касперовскую (принесена в кон. XVI в. на юг России из Трансильвании) или Дегтярёвскую (сер. XVIII в., ЦМИАР, происходит из южнорусских земель; см.: О Тебе радуется. 1995. Кат. № 31); см. также К. и. иконописца А. И. Квашнина (1708, частное собрание; см.: Русская икона XVIII в. / Вступ. ст. и сост.: Н. И. Комашко. М., 2006. Ил. 4). Иконография таких икон в большей степени повторяла зап. образцы. В подписях под иконами появилась отсылка к прототипу (по месту прославления), но все они объединялись общим названием «Корсунская». Широкое распространение эти иконы получили с появлением гравированного изображения К. и. работы Г. П. Тепчегорского, которое наряду с другими новыми типами иллюстрировало рукописный сборник «Солнце Пресветлое» (МГУ НБ. Ф. 293. Л. 29–29 об.; вариант, переписанный в 1730 г. Федором Мурьгиным — ГИМ. Муз. 42. Л. 19 об.). Иконография закрепились в связи





с распространением гравюр, рисунков и больших икон «Свод чудотворных икон», появившихся в России в то же время (Кочетков И. А. Свод чудотворных икон Богоматери



Корсунская икона Божией Матери «Умиление».

Иконописец А. И. Квашиин. 1708 г. (частное собрание)

на иконах и гравюрах XVIII–XIX вв. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 1996. С. 404–417); изображения сопровождались названием «Корсунская».

Ист.: Описи Моск. Успенского собора, от нач. XVII в. по 1701 г. включительно // РИБ. 1876. Т. 3. Стб. 295–874; Чиновники Московского Успенского собора и выходы патр. Никона / Предисл. и указ: А. П. Голубцов. М., 1908. Лит.: Левшин А. Г., прот. Историческое описание первопрестольного в России храма, Моск. Большого Успенского собора. М., 1783; Любопытный Месяцеслов московский и Всероссийской церкви... на 1794 год. М., 1794; [Казанский П. С.] Слава Пресв. Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии. М., 1853. Ч. 3. Отд. 2. С. 73–75; Макарий (Мирополов), архим. Археологическое описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2. С. 95–97, 100–101; Толстой М. В. Святыни и древности Вел. Новгорода. М., 1862. С. 230–231; Панов Г. И. Историческое, хронол. и иконогр. описание 218 наименований и изображений Пресв. Богородицы. СПб., 1871. С. 40; Знаменский И. Ист. сказание о чудотв. иконе Богоматери, именуемой Корсунской, находящейся в г. Торопце, в Корсунско-Богородицком соборе Псковской губ. // Псковские ГВ. Ч. неофиц. 1873. № 9. С. 89–90; № 10. С. 97; Ровинский П. Народные картинки. Т. 4. С. 686–687; Снегирева. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 336–339; Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. Окт. С. 60–64; Бухарев И. Иконы. С. 341–342; Побойнин И. И. Торопецкая старина: Ист. очерки г. Торопца с древнейших времен до кон. XVII в. М., 1902; Бобринский А. А. Херсонес Таврический. СПб., 1905; [М. Р.] Благославная Богоматери роду христианскому через Ея св. иконы. СПб., 1905<sup>2</sup>. С. 657 и сл.; Кулаковский Ю. А. Прошлое Тавриды. К., 1906; Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира // Сб. ст., посвященных...

В. И. Ламанскому. СПб., 1908. Ч. 2. С. 1136; Поселянин Е. Богоматерь. С. 633–643; Ласковский В. П. Путев. по Новгороду. Новгород, 1910. С. 16–17; Кондаков. Иконография Богоматери. С. 161–165; Лихачёв Н. П. Историческое значение итало-греч. иконописи: Изображение Богоматери в произв. итало-греческих иконописцев и их влияние на композиции нек-рых прославленных рус. икон. СПб., 1911. С. 184–185; Соболевский А. И. Два слова о «корсунских» предметах // Тр. Церковно-археол. об-ва. Новг., 1914. С. 59–66; Айналов Д. В. История древнерус. искусства: Киев—Царьград—Херсонес // Изв. Таврической УАК. Симферополь, 1920. № 57. С. 136–248; Талис Д. Л. Из истории русско-корсунских полит. отношений в IX–X веках // ВВ. 1958. Т. 14. С. 103–115; Якобсон А. Л. К истории русско-корсунских связей (XI–XIV вв.) // Там же. С. 116–128; Корзухина Г. Ф. О памятниках «корсунского дела» на Руси: (По мат-лам медного литья) // Там же. С. 129–137; Антонова, Мневя. Каталог. Т. 2. С. 263; Николаева Т. В. Древнерус. мелкая пластика XI–XVI вв. М., 1968. С. 123–124. № 199; Брюсова В. Г. Русско-византийские отношения сер. XI в. // ВИ. 1972. № 3. С. 58. С. 1–62; Шенникова Л. А. Запрестольная икона Успенского собора с изображением «Богоматери Корсунской» // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1987. Вып. 5: Новые атрибуции. С. 8–22; Богданова Н. М. Церковь Херсона X–XV вв. // Византия, Средиземноморье, Славянский мир: К XVIII междунар. конгрессу византинистов. М., 1991. С. 19–49; «О Тебе радуется»: Рус. иконы Богоматери XVI — нач. XX вв.: Кат. выст. из фондов ЦМиАР. М., 1995. Кат. № 17, 30, 31; Красилин М. М. Иконографический архетип и народное почитание чудотворных образов // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси: Сб. ст. / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 1996. С. 392–403; Шалина И. А. Богоматерь Эфесская-Полоцкая-Корсунская-Торопецкая: Ист. имена и архетип чудотворной иконы // Там же. С. 200–251; Толстая Т. В., Уханова Е. В. «Корсунские» реликвии и крещение Руси // Христианские реликвии. 2000. С. 147–161; Христианские реликвии в Моск. Кремле: Сб. ст. / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000; Иконы Вологды XIV–XVI вв. М., 2007. Кат. № 73, 114; Иконы Вел. Новгорода XI — нач. XVI в. М., 2008.

И. А. Шалина

Чтимые списки К. и. В Евфимиевом монастыре в Суздале — К. и. «Умиление» (1-я пол. (20-е гг.) XVI в., ГВСМЗ, 25×20 см; оклад, малый киот и створки — 1590, большой киот — 1877, мастер А. Жилин; поступила в музей в 20-х гг. XX в.). Икона была вложена в Спасо-Евфимиев мон-рь в 1590 г. Д. И. Черемисиновым, служилым опричного двора Иоанна IV Васильевича Грозного и крупным суздальским вотчинником при царе Феодоре Иоанновиче, оставившим после смерти (1604) свое состояние обители. Находилась при входе в Спасо-Преображенский собор с правой стороны в большом киоте, в подножии к-рого сохранилась надпись XIX в.: «Лета 7098 (1590) милосердием Господа нашего Иису-

са Христа и Пречистые Владычице нашей Богородице и Приснодевы Марии многочисленныя и чудотворныя ея иконы зделан сий киот серебрян по завету и повелением Демид Ивановича Черемисинова». Представители дворянского рода Черемисиновых, известного с сер. XV в., были богатыми вкладчиками Спасо-Евфимиева мон-ря, где находилась их родовая усыпальница. Видимо, отцу Демиды и принадлежала семейная икона Божией Матери «Умиление» 1-й пол. XVI в., украшенная дорогим окладом и пеленой, на которой был вышит образ «Умиление» с евангелистами и херувимами. Монастырские описи упоминают икону как «Богородица Умиление» (Тихонравов. 1878. С. 6), лишь с XVIII в. в местной традиции она получает название «Корсунская», что объясняется ее происхождением из древней Корсуни. Праздник иконе приходился на 9 окт.; во время пятничной вечерни перед ней читали акафист и совершали поминование о здравии высших властей и благодетелей мон-ря.

В XIX в. были зафиксированы происходящие от образа чудеса. Во время эпидемии холеры в 1848 г. по молитве к нему многие получали исцеление, поэтому икону стали носить по домам. Тогда же появились списки с нее, напр. список с благословением архим. Иоакима одному



Корсунская икона Божией Матери «Умиление»

из Спасо-Евфимиева мон-ря в Суздале.

1-я пол. (20-е гг.) XVI в. (ГВСМЗ)

из жертвователей Евфимиева монастыря: «Написан сей образ 1850 года месяца мая 14 дня ради чудеси и избавления от холеры, и благословил сим образом Спасо-Евфимиева





монастыря архимандрит Иоаким крестьянина деревни Курок Феодора Яковлева». С 60-х гг. XIX в. жители нескольких сел (в т. ч. Коровники, недалеко от Суздаля, и Омучково) в память прекращения падежа скота ежегодно 30 июня в приходской церкви служили литургию и крестным ходом с чудотворной иконой обходили дома и стойбища.

Ист.: Трофимова Н. Н. О вкладчике иконы Богоматери Умиление 1590 г. // Доклад на Воронинских краевед. чтениях во Владимире в 1980 (не опублик.).

Лит.: Иоасаф [Татонов], иером. Церк.-ист. описание Владимирских достопамятностей. Владимир, 1857. С. 57, 60–61; он же. О святых иконах, особенно чтимых, находящихся во Владимирской еп. Владимир, 1859. С. 23–24; Тихонравов К. Н. Описная книга Суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря 1660 г. [Владимир, 1878]. С. 6–7, 14; Описная книга Суздальского Спасо-Евфимиевского монастыря 1660 г. // Владимирские ГВ. 1877. № 17. Ч. неофиц. С. 2, 4; Сведения о чудотворной иконе Умиление Богоматери, именуемой Корсунскою, находящейся в суздальском Спасо-Евфимиевом мон-ре // Владимирские Ев. 1888. № 23. Ч. неофиц. С. 915–923; Историко-стат. сведения о нек-рых местностях Владимирской губ. Владимир, 1901. С. 68; Сахаров Л. И. Историческое описание Суздальского 1-кл. Спасо-Евфимиева мон-ря. М., 1905<sup>3</sup>. С. 84–85; Косаткин В. В. Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской еп. Владимир, 1906. Ч. 1. С. 37–39; Ушаков Н. Н. Путеводитель по губернскому г. Владимиру и его древнейшим уездным городам — Суздаль, Мурому, Переславлю, Юрьеву и Александрову, с указанием достопримечательностей этих городов в ист.-археол. отношении. Владимир, 1906. С. 7; он же. Спутник по древнему Владимиру и городам Владимирской губ.: Ист.-археол. описание всех городов Владимирской губ. Владимир, 1913. С. 59; Суздаль и его достопамятности. М., 1912. С. 40–42. (Тр. Владимирской УАК, 14); Добронравов В. Г. Город Суздаль и его достопримечательности. Владимир, 1912. С. 23; Георгиевский В. Т. Владимир, Суздаль, Переславль-Залесский. СПб., 1913. С. 50–51; Кондаков Н. П. Русская икона. Прага, 1933. Т. 4: Текст. Ч. 2. С. 335; Реставрация музейных ценностей в России: Кат. выст. М., 1999. Кат. № 7. С. 11; Искусство земли Владимирской / ГТГ. М., 2002. Кат. 13–16. С. 81–82; Быкова М. А. Икона «Богоматерь Умиление — Корсунская» из Спасо-Евфимиева мон-ря в Суздале // Суздальский Спасо-Евфимиев мон-рь в истории и культуре России: (К 650-летию основания мон-ря): Мат-лы науч.-практ. конф. Владимир, Суздаль, 2003. С. 107–114; она же. Чудотворная икона Богоматери «Умиление Корсунская» из Спасо-Преображенского собора Спасо-Евфимиева монастыря в Суздале // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 136–154; Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. Кат. № 24. Ил. на с. 159.

**В Благовещенском монастыре в Нижнем Новгороде.** Одна из самых примечательных на Руси К. и. до революции находилась в соборе Благовещения Пресв. Богородицы (перестроен в 1649, возобновлен

в 1859, 1867) древнейшего в Н. Новгороде мон-ря, расположенного на правом берегу р. Оки, недалеко от впадения ее в Волгу. В сер. XIX в. она была помещена в раму со стеклом и поставлена у правого столба на особом аналое. Под изображением Богоматери находился текст в 3 строки на слав. и греч. языках, причем греч. надпись дублировалась в слав. транскрипции: «Образ писан в лето 6501 (993) Симеоном иеромонахом». Уже ко времени архим. Макария (Миролюбова) (1857) буквы и отдельные слова читались плохо. Над «авторской» подписью



одновременно с иконой». В нач. XVIII в. К. и. находилась в ц. свт. Алексия,

*Корсунская икона  
Божией Матери  
«Умиление»,  
св. Иоанн Предтеча,  
арх. Михаил.  
Прорись иконы  
из Благовещенского мон-ря  
Н. Новгорода*

размещалась серебряная позолоченная пластина, повторяющая текст тем же начертанием. Исследователи XIX в. допускали, что икону, созданную в год строительства первого каменного храма новокрещеной Руси — Десятинной церкви в Киеве, мог написать знавший слав. язык греч. мастер специально для кн. равноап. Владимира в эту церковь. Ученые также считали, что назвавший свое имя в надписи-автографе иером. Симеон был родом из Корсуни, где «писались известные у нас под именем Корсунских древние иконы» (по Н. И. Храмцовскому, икона была «писана в Греции»).

По монастырскому преданию, икону в Нижегородский мон-рь прислал свт. Алексей, митр. Московский, в качестве благословения для вновь устраиваемой после разорения Благовещенской обители, где он якобы в 1371 г. по дороге из Орды освящал каменную ц. Благовещения. Исследователи, считая К. и. современной иконой Крещения Руси, признавали ее живопись древнейшим визант. образцом, «нисколько не поправленным». Однако уже в XIX в. филологи подвергали сомнению древность надписи: они указывали на грамма-

тические несоответствия приведенной дате и призывали исследовать надпись.

Судя по описаниям в лит-ре XIX в. икона (7×6 вершков (31×27 см) или 6,5×5 вершков (29×22 см)) имела серебряный позолоченный оклад и венцы, чело и перси Богородицы украшали 2 жемчужные звезды, драгоценные камни и бриллиантовая брошь, сделанные в 1858 г. по заказу А. В. Косарева. По сторонам крепились 2 створки: с изображениями арх. Михаила (левая) и св. Иоанна Предтечи в молении, с усеченной главой у ног (правая), «писанными одновременно с иконой». В нач. XVIII в. К. и. находилась в ц. свт. Алексия,

митр. Московского, что следует из монастырской описи за 1718 г.: «...подле

южных дверей образ пресвяты Бцы Корсунския штлистовой, обложен серебром, венец и оклад серебряные, резные позолочены, в киоте, на полях киота образы архангела Михаила и Иоанна Предтечи обложены серебром, оклады серебряные басемные, венцы резные позолочены, подпись под тем образом серебряная, писано по-гречески, вверху того образа и внизу писано «Достойно есть», на золоте, красками не окладной» (Макарий [Миролюбов]. 1857. С. 180). К сер. XIX в. верхняя и нижняя части иконы были утрачены вместе с указанными в описи словами гимна Пресв. Богородице. Поскольку в Н. Новгороде образ почитали как чудотворный, перед ним возжигали свечи и пели молебны. Кроме известия о том, что икона была чудесно спасена во время 3 пожаров (1715, 1722 и 1767), сведения о чудотворениях не сохранились. Известны случаи копирования К. и.: в 1858 г. имп. Мария Александровна повелела снять для себя точный список с этой иконы. Тогда же получили распространение хромофотографии с изображением святыни. В кон. XIX в. икона в зимнее время пребывала на поклонении





в Успенской ц., в летнее — в Алексиевской ц. мон-ря. Копия этой иконы, выполненная в XVI в., в серебряном позолоченном окладе с венцами и ризой, 2 стразовыми звездами, находилась в Благовещенском соборе.

Считается, что при разорении обители после 1917 г. икона исчезла. Судя по всему, она поступила в Комиссию по сохранению и раскрытию памятников древней живописи в Москве, поскольку в 1927 г. И. Э. Грабарь рассказывал слушателям МГУ о реставрации К. и. из Н. Новгорода. Он отмечал, что при исследовании икона X в. оказалась произведением XVI в. «с поддельной на ней надписью, говорящей о том, что ее писал монах Симеон». Палеографический анализ не оставил у реставраторов сомнений в том, что эта надпись была сделана в XIX в. и, вероятно, заменила более древнюю, авторскую подпись мон. Симеона, жившего не ранее XVI в. Однако, как показывают материалы из архива гр. Н. П. Румянцева, доклад о древности этой надписи находился в бумагах 1719 г. (*Востоков*. 1842. С. 220. [Л. 95]; Нижегородский Благовещенский мон-рь: Кем он основан, о находящемся в оном образе Корсунской Божией Матери, который писан в 993 г.). Те же сведения есть в упомянутой выше монастырской описи. В описи следом за упоминанием об иконе следовала выписка из Синодика мон-ря с родословием И. Д. Пожарского († 1668), что может указывать на вкладной характер иконы XVI — 1-й пол. XVII в., возможно связанной с родом Пожарских. Не подтверждается версия о благословении этой иконой в 1371 г. свт. Алексием, митр. Московским, нового Благовещенского мон-ря, поскольку, согласно современным исследованиям, участие владыки в возобновлении обители, как и его посещение Н. Новгорода, является плодом творчества нижегородского летописца сер. XVII в. (*Шайдакова М. Я.* Нижегородские летописные памятники XVII в. / Ред.: В. А. Кучкин. Н. Новг., 2006; *Кривцов Д. Ю.* Предание о возобновлении нижегородского Благовещенского мон-ря митр. Алексеем и иконописные памятники // ДРВМ. 2009. № 3(37). С. 57–58). Не исключено, что тогда же мог появиться «летописец» на К. и., а также была «установлена» ее связь с вкладом прославленного Московского святителя.

После реставрации в 20-х гг. XX в. судьба иконы неизвестна, видимо, как и многие памятники XVI — XVII вв., она была продана на рынке антиквариата. В наст. время в иконостасе Благовещенского собора мон-ря находится совр. список К. и. Лит.: *Востоков А. Х.* Описание рус. и словенских рукописей Румянцовского музеума. СПб., 1842. С. 220; *Макарий [Миролобов], архим.* Памятники церк. древностей: Нижегородская губ. СПб., 1857. С. 177–181. Рис. между с. 180 и 181 ([Рец.] // ИОРЯС. 1858. Т. 7. Вып. 1. Стб. 27–28); *Храмцовский Н. И.* Краткий очерк истории и описание Н. Новгорода. Н. Новг., 1859. Ч. 2. С. 113; О св. иконах, по преимуществу чтимых в Нижегородской еп. // Нижегородские Ев. 1865. № 10. С. 40–41; *Срезневский И. И.* Древние памятники рус. письма и языка (X–XIV вв.): Общее поврежденное обозр. СПб., 1882. С. 10; *Аркадий, иером.* Описание Нижегородского Благовещенского 3-кл. мужского мон-ря. Н. Новг., 1884. С. 15–16; Адрес-календарь Нижегородской епархии: В память исполнившегося в 1888 г. 900-летия Крещения Руси / Сост.: А. Н. Снежинский. Н. Новг., 1888. С. 927; *Добровольский М., свящ.* Краткое описание нижегородских церквей, мон-рей и часовень. Н. Новг., 1895. С. 71–72; Нижегородский Благовещенский мужской мон-рь в его прошлом и наст. состоянии // Нижегородские Ев. 1896. № 9. Ч. неофиц. С. 345–346; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. Ч. 1. С. 419; *Лихачёв Н. П.* Историческое значение итало-греч. иконописи, изображения Богоматери в произведении итало-греч. иконописцев и их влияние на композиции некоторых прославленных рус. икон. СПб., 1911. С. 185. Примеч. 3; *Соболевский А. И.* Два слова о «корсунских» предметах // Тр. Церковно-археол. об-ва. Новг., 1914. С. 63; *Грабарь И. Э.* Лекции по реставрации, читанные на первом курсе отделения изобразительных искусств МГУ в 1927 г. // *Он же.* О древнерус. искусстве. М., 1966. С. 292; *Дёгтева О. В.* Алексеевская ц. Нижегородского Благовещенского мон-ря // Нижегородская старина: Краевед.-ист. изд. Н. Новг., 2007. № 13. С. 4–13.

**В Соловецком монастыре.** Древний образ К. и. Сосновская получил название по месту обретения: как гласит предание, икона была обнаружена на высокой сосне у губы Сосновой, в 16 км к северо-западу от Соловецкого монастыря, вблизи монастырских солеварен. Согласно «летописцу», к-рый хранился в деревянной Сосновской часовне, возведенной на месте явления иконы «Пресвятой Богородицы с предвечным на руках Младенцем Господом нашим Иисусом Христом», это произошло в 1627 г., при игум. Макарии (1626–1632). Почитаемый в мон-ре чудотворный образ, называемый в литературе XIX в. Корсунским, был небольших размеров — пядницей (8×6 вершков, или 35,6×26,7 см), в «сребропозлащенной ризе, украшенной жемчугом, стразами, стек-



Корсунская икона Божией Матери  
«Умиление» Сосновская.  
Посл. треть XIX в.

лами». После обретения К. и. была перенесена в Соловецкий монастырь, в Спасо-Преображенский собор. С 1830 г., когда при зап. столбах (у их зап. граней) были устроены резные позолоченные на колоннах киоты с балдахинами, К. и. разместили в правом киоте, у юго-зап. столба, симметрично др. чудотворной иконе обители, Божией Матери «Хлебной». Пядничный образ (в киоте?) под балдахином осеняли трикирии и дикирии, поддерживаемые резными фигурами ангелов. Возможно, икона была древнее, чем указанная дата ее явления (1627), поскольку архим. Мелетий (Шергин; 1814–1893) упоминает ее при описании вещей из ризницы, принадлежавших игумену обители свт. Филиппу (Кольчеву), митр. Московскому (1507–1569), но указывает при этом, что икона находится в соборе. Наиболее древние оплечные образы Божией Матери «Умиление», к-рые позднее стали называть Корсунскими, действительно относятся ко 2-й трети XVI в.

Несмотря на существование в Соловецком мон-ре др. чудотворных икон Божией Матери, именно с К. и. совершали крестный ход по монастырской крепостной стене во время бомбардировки обители в 1854 г., при этом настоятель обители архим. Александр (Павлович) «нес ее на своей голове и по временам осенял ею на все стороны».

В Сосновской часовне сохранялась часть того древа, на к-ром увидели образ в 1627 г. (др. часть была разобрана богомольцами). Видимо, в часовне находился список чудотворной иконы, на к-рой помешался упоми-





наемый в описаниях «летописец» (данных о его расположении нет). Часовня была возобновлена в XIX в., около нее стояли кельи, в которых жила работавшая в летнее время на море братия. В 1812 г. в Ст. Сосновой пуст. был поставлен поклонный крест на месте чудесного явления К. и. (сохр. до революции).

В 1925 г. на Соловки, в помещении надвратной Благовещенской ц., где был открыт Музей Соловецкого об-ва краеведения, было перевезено основное собрание обители. В алтарной части среди 500 наиболее ценных экспонатов была чудотворная К. и. Сосновская в «среброзрачной ризе ручной художественной работы». Ни одно из дореволюционных изданий не сохранило описания древней иконы и ее иконографического типа. Если опубликованные Кондаковым поздние копии XIX в. соответствуют чудотворной иконе, то это было погрудное изображение Божией Матери «Умиление» с Богомладенцем на левой руке, касающимся ручкой подбородка Богоматери (близка по рисунку к иконе «Умиление», вложенной Черемисиновым в Спасо-Евфимиев мон-рь в Суздале). Ее особенность — отсутствие поддерживающей левой руки Пресв. Богородицы. В 1926 г. сотрудник музея А. П. Иванов сделал доклад об образе, однако его рукопись нам неизвестна. Икона считается утраченной, во всяком случае после 1926 г. упоминания о ней нет. Возможно, святыня была вывезена с архипелага. Совр. копии повторяют список XIX в. достаточно вольно. Лит.: *Мелетий (Шергин), архим.* Ист. описание ставропигиального 1-кл. Соловецкого мон-ря. М., 1881. С. 49, 115, 124–125; История 1-кл. ставропигиального Соловецкого мон-ря. СПб., 1899. С. 80, 184, 190 (То же / Комментар.: Г. М. Зеленская; послесл.: А. В. Лаушкин, В. П. Столяров. М., 2004<sup>р</sup>); Путеводитель по Соловецким о-вам. СПб., 1900. С. 58, 86; *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери: Связи греч. и рус. иконописи с итал. живописью раннего Возрождения. СПб., 1910. С. 70 (ил.), 72; *Иванов А. П.* Памятники Соловецкой древности до XVII в. // Мат-лы Соловецкого об-ва краеведения. Соловки, 1926. Вып. 1. С. 29–33; *Сошина А.* Музей Соловецкого общества краеведения (1925–1937 гг.) / [www.solovki.info/?action=archive&id=228](http://www.solovki.info/?action=archive&id=228) [Электр. ресурс].

**В Антониевом Леохновском монастыре** (ныне с. Леохново, в 20 км от г. Ст. Русса Новгородской обл.). В дореволюционной лит-ре упоминается почитавшаяся чудотворной К. и., к-рая находилась на особой тумбе перед ракой прп. **Антония Леохновского** в юж., посвященном

преподобному приделе Преображенского собора. В описи, составленной в 1768 г. при упразднении мон-ря (преобразован в приход), К. и. не упоминается. В 1788 г. сгорели деревянные постройки, погибло все храмовое имущество, и в освященный в том же году каменный Преображенский храм передали иконы и утварь из упраздненного новгородского Павлова Варежского мон-ря. Во 2-й пол. XIX в. в сев. приделе во имя прп. Антония Леохновского нового каменного Спасо-Преображенского собора (освящен в 1788) мощи чудотворца стояли под аркой, разделяющей придел и храм. Рядом находилось неск. вещей, связанных с земной жизнью преподобного. На вост. стене перед ракой висел обнаруженный в пепле «совершенно не поврежденным» древний образ Спаса Нерукотворного, перед к-рым, по преданию, молился чудотворец. На особой тумбе стояла К. и., почитавшаяся чудотворной. В общих работах по истории Леохновского мон-ря К. и. не упоминается.

Лит.: *Лебедев П.* Прп. Антоний Леохновский, новгородский чудотворец // Странник. СПб., 1879. Ноябрь. С. 189.

**В Павловом Обнорском во имя Св. Троицы монастыре** (Грязовецкий р-н Вологодской обл.). В трапезной ц. Успения (1536–1586) исследователи отмечали древнюю аналойную К. и., указывая, что она особо чувствовалась окрестными жителями. Икона была украшена серебряным басменным окладом, венцами с драгоценными камнями и низанными жемчугом одеждами.

Лит.: *Суворов Н.* Описание Павло-Обнорского мон-ря // Вологодские Ев. 1866. № 5. С. 163.

**В с. Глинкове** Сергиево-Посадского р-на Московской обл. Первое упоминание о Глинкове Радонежского у. в числе подмонастырских сел Троице-Сергиева монастыря содержится в жалованной грамоте (1662–1666) вел. кн. Московского Иоанна III Васильевича (ЛЗАК. Вып. 7. С. 150–151); р. Торгоша являлась границей между Радонежским и Переславским уездами, разделяя Глинково на 2 половины, одна из к-рых и принадлежала Троице-Сергиеву монастырю. В 1701 г. по благословению наместника монастыря архим. Илариона (Властевинского) вместо обветшавшего деревянного храма была построена новая деревянная церковь, освященная во имя Двенадцати апостолов. В 1703 г. для придела в честь К. и. была написана храмо-

вая икона, впоследствии почитавшаяся в приходе чудотворной. На нижней кайме ее оклада имелась надпись, несколько противоречившая этим данным: «1703 года июля 18 день строил сей образ в церковь Божию к Петру и Павлу при священниках Борисе Иванове и сыне его Иване Борисове Микифор Лукьянов мирским подаением» (в переписных книгах Московского у. 1720 г. среди клириков церкви упом. поп Иван Борисов). В 1825 г. было начато строительство однокупольного каменного храма в стиле ампира. Посвящение его главного престола (1834) К. и. свидетельствует о возросшем почитании образа. Очевидно, К. и. находилась в храме с 1829 г., после освящения придела во имя Двенадцати апостолов, разместившегося в небольшой трапезной. Трижды в год — в день отдания праздника Пасхи (16 авг.) и в последнюю пятницу перед днем памяти прор. Илии — с К. и. совершался крестный ход по селениям прихода, перед иконой служили молебен с водосвятием. Местонахождение храмовой иконы после разорения церкви в советское время неизвестно. 8 окт. 2010 г. храм был возвращен РПЦ. 22 (по ст. ст.) окт. 2010 г., в праздник К. и., в храм был отслужен первый после многолетнего перерыва молебен с чтением Акафиста К. и., совершён крестный ход. С 2011 г. в храме находится совр. список иконы, близкий по изводу к Касперовской иконе Божией Матери. Каждое воскресенье в 9 ч. в храме служат водосвятный молебен с чтением акафиста К. и., по окончании совершается крестный ход вокруг храма.

Лит.: *Орлов В. М.* Описание церквей и приходов Владимирской еп. Владимир, 1886. Т. 1. С. 46–47; *Добронравов В. Г.* Историко-стат. описание церквей и приходов Владимирской еп. Владимир, 1895. Вып. 2. С. 423–428.

**В церкви свт. Николая Чудотворца в дер. Изборск** Псковской обл. Пядничная К. и. прославилась чудесным истечением слез во время осады Псково-Печерского мон-ря немцами в 1657 г. Это событие изложено в «Чуде об иконе Богоматери Изборской», написанном неизвестным псковским автором во 2-й пол. XVII в., а в нач. XX в. опубликованном дважды по списку 1777 г., принадлежавшему изборскому Никольскому собору (местонахождение данного сочинения неизвестно; изд.: *А. Ляпустин, Е. Поселянин*). Так, в Неделю ваий, 22 марта, местное







духовенство ради спасения города от нашествия «поганых» совершало крестный ход в Городищенскую обитель свт. Николая Чудотворца. В это же время в своем доме на изборском посаде вдовица Евдокия с дочерью Фотинией усиленно молились перед небольшой иконой Божией Матери. Тогда и произошло «знамение страшно и ужаса исполнено — показавшаяся от тоя иконы от образа Пре-



Корсунская икона Божией Матери  
«Умиление» Изборская.  
Фотография. 2-я пол. XX в.

чистыя Богоматере из обою оку слезы текуща». Вдовица сообщила об этом клирику Симеону. Он перенес икону в Никольский храм, где освященный собор и «воевода свидетельствовал о сем преславном чуде... и видеша слезные потоки от обою очию от образа Пречистыя Госпожи Божия Матере, а от левого ока слезный поток протече и ста на Предвечном Младенце». О знамениях, истолкованных автором «Чуда...» как указание на защиту Изборска от нашествия врагов, известили письмом Псковского архиеп. Макария (1649–1664), который повелел 40 дней творить перед образом молебн. В результате общего моления перед иконой в Никольском соборе Изборск был избавлен от врага. Образ перенесли в Псков и, украсив окладом, возвратили в Никольский собор. По прошествии 16 лет архиеп. Арсений (1665–1681) установил 22 марта ежегодное празднество в честь иконы с крестным ходом по крепостной стене Изборска. В «Чуде...» приводится молитва Пресв. Богородице, аналогичная по содержанию молитвам в др. сказаниях о псковских ико-

нах, среди к-рых исследователи этого текста признавали его древнейшим. Историческая достоверность «Чуда...» подтверждает факт существования во 2-й пол. XVII в. пядничного образа Корсунской Богородицы, однако неизвестно, насколько ему соответствовал сохранявшийся до недавнего времени в Никольском соборе памятник XIX в.

Чудотворный пядничный образ помещался в иконостасе главного придела, по левую сторону царских врат. Судя по фотографиям и описаниям, это было оплечное изображение Божией Матери «Умиление», склонившейся в левую сторону, к Богомладенцу, охватившему Ее шею правой рукой. Живопись, судя по фотографиям, нельзя датировать ранее кон. XVIII — 1-й трети XIX в., что подтверждают и дореволюционные описания («...свежесть красок, ясность и отчетливость изображения изумительны! Икона кажется написанной в самое недавнее время, а между тем никто не помнит, чтобы живопись обновлялась; не видно этого и из церковных документов. Местные жители рассказывают, что никому не удается воспроизвести вполне точную копию: список всегда резко отличается от подлинника сухостью изображения» — *Поселянин*. С. 635). Икона была украшена драгоценным чеканным окладом с жемчугом; имеющим вкладную подпись: «Возобновлена Александром и Настасьей Каменгородскими 1833 года июля 5 д.». Видимо, этим временем и следует датировать видимую на фотографиях живопись.

Праздник К. и. считался в Никольском соборе престольным и приходился на 22 марта (установлен в XVII в.) и 9 окт. (общее празднование К. и.). Изборяне молились перед иконой, считая ее своей заступницей от врагов и избавительницей от болезней. В честь чудесного выздоровления Нины, супруги активного члена местного просветительского об-ва В. А. Костенко-Радзиевского, в прошлом морского офицера, на его средства у стен Изборской крепости была построена часовня в честь Корсунской иконы Божией Матери (1929–1931, проект архит. А. И. Владовского), где находился список чудотворной иконы, также заказанный Костенко-Радзиевским. С этим списком связывают чудо спасения детей, прятавшихся в часовне

во время артобстрела 30 июля 1944 г. при освобождении Изборска от нем. захватчиков. Поврежденная осколками, но уцелевшая после прямого попадания в часовню, икона была перенесена в Никольский собор.

В 1982 г. чудотворная К. и. и ее списки были похищены из Никольского собора и до наст. времени находятся в розыске.

Лит.: *Ляпустин А.* Тексты сказаний о псковских чудотворных иконах Божией Матери // Псковская старина: Тр. Псковского церк. ист.-археол. комитета. Псков, 1910. Т. 1. С. 86, 89–91, 102–106; *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenden. В., 1990. С. 96–97; *Буланин Д. М., Охотникова В. И.* Чудо о иконе Богоматери Изборской // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 262–263; *Игнатьева В.* Небесная заступница Изборска // Псковская правда. 2005. 21 окт.

**В Богоявленском монастыре в Угличе.** Возрождение разрушенного древнего Богоявленского жен. мон-ря, до сер. XVII в. размещавшегося на территории Угличского кремля, началось лишь в XIX в. К 1853 г. был возведен огромный Богоявленский собор (ныне в честь Смоленской иконы Божией Матери). Среди местных икон нового храма выделялась почитаемая жителями К. и., которая стояла в киоте у правого переднего церковного столба. История иконы относится ко времени строительства собора. Она приводится в описании обители 1873 г., составленном игум. Смарагдой, к-рая ссылается на устное предание (подробности рассказа могут быть косвенным свидетельством существования в мон-ре рукописи, возможно в виде записи чудес от иконы). Так, в 1848 г., во время свирепствовавшей в Угличе эпидемии холеры, заболела проживавшая в уездном с. Заозерье некая женщина. В день памяти прор. Илии (19 июля), когда домочадцы ушли на всеобщую службу, больная усиленно молилась Пресв. Богородице об исцелении и во сне услышала повеление идти в Богоявленский мон-рь и разыскать забытую всеми К. и., стоявшую в соборе «на невидимом месте и поновить ее». Исполнив это, благочестивая женщина исцелилась, в благодарность заказала на икону серебряную позолоченную ризу. С тех пор от образа происходили многочисленные исцеления.

Монастырь был закрыт в 20-х гг. XX в., возрожден после реставрации в 2010 г. Судьба иконы неизвестна. Судя по описаниям XIX в., это был оплечный образ Божией Мате-





ри «Умиление», видимо написанный не ранее XVIII в.

Лит.: *Исмарагда, игом.* Угличский Богоявленский жен. мон-рь. Ярославль, 1873. С. 23–24; Обзорные епархии преосв. Ионафаном, еп. Ярославским и Ростовским (с 3 по 22 июня 1861): № 38. Угличский Богоявленский жен. мон-рь // Ярославские Ев. 1881. № 43. Ч. неофиц. С. 342–343 [подробное описание иконы]; *Ушаков А. Н.* Угличский Богоявленский жен. мон-рь в г. Угличе Ярославской губ. Ярославль, 1891. С. 29.

#### **В церкви в честь К. и. в Угличе.**

Церковь с таким посвящением была построена в 1730 г. на месте разрушенного в Смутное время древнего мон-ря прп. Макария Египетского. Храмовым был образ, пользовавшийся «с давних времен» (в лит-ре XIX в. его относили к эпохе Иоанна IV и называли точным списком Корсунской иконы (?), находящейся в Риме) большим почитанием у горожан; считалось, что он был обретен на развалинах мон-ря. При церкви велось описание чудес от К. и.,



*Корсунская икона Божией Матери «Умиление»  
в ц. в честь Корсунской иконы Божией Матери в Угличе. Фотография. Нач. XXI в.*

среди них были исцеления страдающих душевными недугами и одержимых телесными болезнями, в т. ч. диаконницы Е. Павловой, которая поправилась после того, как по ее просьбе К. и. принесли к ней в дом и совершили перед образом молебн. Прихожанка заказала для себя копию чудотворного образа.

К. и. была «древнего письма», украшена жемчужной ризой с драгоценными камнями. В 1942 г. храм был закрыт. После реставрации (начатой в 1972) в 1994 г. в нем были возобновлены богослужения. В 2002 г. в церковь была передана храмовая К. и. Ее иконография относится к оплечному изводу «Умиление», где

Богородица придерживает Младенца левой рукой.

Лит.: Обзорные епархии преосв. Ионафаном, еп. Ярославским и Ростовским (с 3 по 22 июня 1861): № 47. Церковь Корсунской иконы Богоматери // Ярославские Ев. 1881. № 46. Ч. неофиц. С. 359–360.

#### **В церкви вмч. Димитрия Солунского в с. Дмитровка (Дмитриевка)**

(ныне г. Дмитровск Орловской обл.). Икона находилась в церкви, построенной в 1721 г. на средства кн. Д. К. Кантемира в своем поместье. По преданию, икона была благословением Петра I Кантемиру по случаю перехода того в русское подданство. Местонахождение иконы неизвестно.

Лит.: Историческое описание церквей, приходов и мон-рей Орловской еп. Орел, 1905. Т. 1. С. 177.

#### **В Крестовоздвиженском соборе**

**г. Карсун** (Корсунь) Симбирской губ. (ныне пос. Карсун Ульяновской обл.) находился список чудотворной К. и. из храма мест. Корсунь Каневского у. Киевской губ. (ныне г. Корсунь Шевченковский Черкасской обл.; сведений об иконе не сохр.). По преданию, список был сделан в XVI в. одним из казаков; в 1647 г. уроженец Корсуни Киевской был переселен по приказу боярина Б. М. Хитрово в новый Корсунь, куда и перенес икону. Она находилась в его семье до 1774 г. В авг. того же года Фирс Иванов, один из предводителей войска Е. И. Пугачёва, сжег и разграбил Пушкарскую слободу Карсуна. При этом К. и. была чудесно спасена и явилась около Соляных казенных амбаров. Ее торжественно перенесли в городской Крестовоздвиженский собор (построен в камне в 1733, закрыт в 1932) и поставили в местном ряду иконостаса, слева; на месте обретения построили деревянную часовню. С этого времени начались многочисленные чудотворения от иконы. В 1848 г., после того как К. и. обнесли вокруг города, была предотвращена эпидемия холеры. В 1862 г. храм был ограблен, однако богатая риза, к-рой украсили икону горожане, была чудесным образом спасена. Прихожане за благодатную помощь прикладывали к К. и. драгоценные камни, золотые кресты, перстни и др. привески.

Лит.: [Максимович Л. М., Щекатов А. М.] Географический словарь Российского гос-ва. К.; М., 1804. Ч. 3. С. 360 [названа явленнои]; *Панов Г.* Историческое, хронол. и иконогр. описание 218 наименований и изображений Пресв. Богородицы. СПб., 1871. С. 40; *Красовский В. Э.* Прошлое г. Корсуна: (Краткий ист. очерк). Симбирск, 1903. С. 6, 28–32.

**В Выйско-Николаевской церкви Нижнетагильского завода** Верхотурского у. Пермской губ. Церковь свт. Николая Чудотворца на заводе была сооружена в 1835 г. на средства заводоладельцев П. Н. и А. Н. Демидовых в память об отце Н. Н. Демидове († 1828) (Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 270–274). По преданию, местнотимый образ был написан на полотне свт. Димитрием Ростовским. В 1702 г. владыка, еще в бытность митрополитом Тобольским, проживая в Москве, подарил его основателю династии Демидовых Никите Демидову Антуфьеву. На деревянной раме-окладе образа владыка собственноручно сделал надпись в стихах: «Никита Демидович мужь благословенный и / З' синомъ Якимомъ буди во всемъ умножений. / О всепѣтая Мати ему сопутшествуй. / Сохраняй въ дому здрава, на пути присутствуй. / А-хіерей Тобольскій молишь Тя усердно, / Даруй ему здравіе цѣло и невредно; / Храни благополучно впремногая лѣта / Избавляй и покрывай отъ злаго навѣта» (Там же. С. 272).

Лит.: Из путешествия Его Преосвященства по епархии // Екатеринбургские Ев. 1901. № 21. Отд. неофиц. С. 963–964; Посещение Ниж. Тагила преосвящ. Серафимом // Там же. 1914. № 25. Отд. неофиц. С. 553.

#### **В церкви Рождества Христова в Чулковой слободе в Туле.**

Местнотимая икона связана с Демидовыми, так же как и К. и. в Выйско-Николаевской ц. Нижнетагильского завода. Приход первоначальной деревянной ц. Рождества Христова известен с сер. XVII в. (Книга 2-й ревизии // Тула: Мат-лы для истории города XVI–XVIII ст. М., 1884. С. 181). В отношении времени сооружения каменного храма в краеведческой лит-ре XIX–XX вв. существуют разногласия. По одной версии, каменную церковь возвел основатель династии Демидовых — Никита Демидов Антуфьев — ок. 1725 г. на месте деревянной, находившейся недалеко от «железодельного» завода Демидовых. Однако в 1728 г. еще при деревянной ц. Рождества Христова была похоронена Евдокия Тарасовна, невестка Н. Д. Антуфьева; в 1732 г. Акинфий Никитич Демидов построил над прахом супруги каменную ц. в честь Рождества Христова (*Любомудров.* 1908. С. 14; он же пишет, что на колокольне ц. Рождества Христова





висел колокол, пожертвованный Демидовыми в 1928). П. И. Малицкий, ссылаясь на клировые ведомости, сообщил, что храм был построен тщанием прихожан в 1732 г., тогда как по сведениям А. А. Любомудрова, «иждивением прихожан и вкладчиков» был устроен в 1769 г. придел во имя свт. Димитрия Ростовского (Там же. С. 15). То, что и в этом храме, воспринимавшемся как родовая усыпальница семейства Демидовых (по преданию, Никита Демидов был погребен под папертью деревянной, вполсл. каменной ц. Рождества Христова), находилась чтимая К. и., указывает на особое почитание этой иконы. Описаний иконы не сохранилось; с нек-рой долей вероятности можно говорить о том, что она была копией образа из Выйско-Николаевской ц., подаренного Никите Демидову в 1702 г. свт. Димитрием Ростовским.

Лит.: [Малицкий П. И.] Приходы и церкви Тульской епархии. Тула, 1895. С. 40–41, 72–73; Любомудров А. А. Древняя Тула. Тула, 1908. С. 14–15; Лозинский Р. Р., прот. Страницы минувшего. Тула, 1994. С. 44.

**В с. Пилатики** Романовского (с 1822 Романово-Борисоглебского) у. Ярославской губ. в семье князей Юсуповых хранилась К. и. В 1746–1756 гг. в в этом селе, где находилась вотчинная контора ярославских владений Юсуповых, была возведена каменная Богоявленская ц. с приделом в честь К. и. Такое освящение придела позволяет думать, что к этому времени икона прославилась как чудотворная. Неизвестно, когда икона оказалась в семье Юсуповых. По преданию, один из представителей рода приобрел ее у местного целовальника, узнав об исцеляющих свойствах образа. Возможно, это был Александр Иванович Юсупов, с 1717 по 1741 г. владевший Пилатиками, а его вдова Анна Ивановна, очевидно, стала инициатором посвящения придела, куда была перенесена домашняя святыня. К. и. стояла в иконостасе с левой стороны от царских врат, была украшена драгоценным окладом и шитой жемчугом и цветными камнями ризой.

В церкви находилось рукописное Сказание, связывавшее происхождение образа с Иверским царством (Грузией), причем содержание текста явно повторяло нек-рые подробности истории чудотворной *Иверской иконы Божией Матери*. В нем говорится, что купец, раздавший почти все свое имущество нашивши, бла-

гословил этим образом сына. Родственники, на попечении к-рых оставался мальчик, не только присвоили оставшуюся часть состояния, но и решили уничтожить Богородичный образ. Тогда отрок, чтобы спасти икону, опустил ее в море, и она чудесным образом приплыла к Иверскому мон-рю на Афоне. Все попытки выловить ее были тщетными, она поднималась «выше кораблей и встала на воздухе». Торжественным крестным ходом братия двинулась из монастыря к берегу, и икона сама сошла на руки игумену, к-рый с пенем внес ее в ц. Рождества Пресв. Богородицы и поставил над царскими вратами. Когда 12-летний мальчик, решивший удалиться от мира, оказался в Иверском мон-ре на Афоне, он узнал в ней тот образ, к-рым благословил его перед смертью отец. Несмотря на юный возраст, он был принят в число братии и вполсл. стал игуменом обители.

Местное прославление К. и. относится ко 2-й пол. XVIII в. В окт. 1771 г. она спасла Романов и Борисоглебскую слободу от моровой язвы, причем с ней совершили 7 крестных ходов. По ходатайству романовского магистрата и купечества указом городского духовного правления за № 269 от 21 июля 1776 г. было установлено ежегодное перенесение К. и. из с. Пилатики в Крестовоздвиженский собор, затем в ц. Всемилоостивейшего Спаса и Борисоглебскую слободу (с 23 июня по 1 авг.). На протяжении XIX в. маршруты и расписание передвижения иконы менялись, и к концу столетия со святыней обходили большинство храмов в городе. Во время эпидемий (1830, 1853 и 1871) крестные ходы с иконой, почитавшейся целительницей и заступницей в болезнях, совершали по всему Романово-Борисоглебскому у. В 1906 г. К. и. была похищена, на ее место поставлена копия. Описание иконографического типа иконы, выполненной на доске (33,5×29 см) «по полю орехового цвета» не сохранилось. Празднование ей совершалось 9 окт. Храм уничтожен в 30-х г. XX в., не сохранилось и с. Пилатики. В наст. время на месте разрушенного храма установлен деревянный крест.

Лит.: Троицкий И., прот. О чудотворных иконах Божией Матери, обретающихся в Ярославской еп. // Ярославские Ев. 1860. № 15. Ч. неофиц. С. 128; Соколов А. Перенесение чудотворной Корсунской иконы Богоматери из сельской Пилатиковской церкви в Романово-

Борисоглебский Крестовоздвиженский собор // Там же. 1886. № 28. Ч. неофиц. Стб. 445–448; он же. Романово-Борисоглебского уезда с. Пилатики и ружная церковь в селе // Там же. 1889. № 12. Ч. неофиц. Стб. 182–190; № 13. Стб. 204–207; № 15. Стб. 230–232; Голловщиков К. Д. Город Романов-Борисоглебск (Ярославской губ.) и его ист. прошлое. Ярославль, 1890. С. 61–63; [Рыбин К. Г.] Краткие сведения о мон-рях и церквах Ярославской епархии. Ярославль, 1908. С. 451; Теляковский Н. Н. Старины и святыни г. Романова. Ярославль, 1913. С. 26.

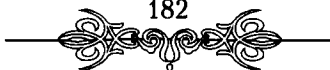
**В Борисоглебском соборе** (после 1686) в *Рязани* местнотчимый образ К. и. находился в пристроенном к трапезе собора каменном приделе, освященном в ее честь. Инициатором строительства придела в 1810 г. были прихожане во главе с церковным старостой купцом Г. И. Меркуловым. Икона была написана на железном листе и украшена серебряной позолоченной ризой, венцом и 2 коронами с жемчугом. Особенно часто перед иконой возносили молитвы о благополучном разрешении от бремени при родах.

Лит.: Макарий [Миролюбов] архим. Сборник церк.-ист. и стат. сведений о Рязанской епархии. М., 1863. С. 210–214.

**В с. Сотине** Алексинского у. Тульской губ. местнотчимый образ находился в освященном в его честь приделе в ц. Обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме (1795). Придел был устроен попечением артиллерии полковницы А. Ф. Аксаковой, чьей вотчиной было Сотино, на средства прихожанина штабс-капитана Дмитрия Кареева. О том, как К. и. выглядела и какие чудеса с ней были связаны, сведений нет.

Лит.: [Малицкий П. И.] Приходы и церкви Тульской епархии. Тула, 1895. С. 72–73.

**В Исаакиевском соборе в Санкт-Петербурге** с кон. XIX в. К. и. почиталась одной из святынь столицы, на поклонение к к-рой стекались верующие. Икона представляла собой список Корсунского образа, находившегося в моленной митрополитских покоев Александро-Невской лавры Серафима (Глаголевского), митр. С.-Петербургского (1821–1843); оригинал был написан «простой кистью» в 1784 г., при Гаврииле (Петрове), митрополите С.-Петербургском. В 1828 г., в день памяти св. Александра Невского (30 авг.), образ увидел обер-егермейстер имп. двора Д. Л. Нарышкин. Он признал в этом изображении сходство с иконой Божией Матери, явленной ему в видении, и по благословению владыки







Серафима Нарышкин заказал копию «лучшему художнику». Во 2-й пол. XIX в. образ сначала находился у гр. Е. Д. Эртцен, а затем у ее воспитанницы А. А. Алексеевой, проживавшей на Лиговке, «в одной из дешевых квартир в доме барона Фредерикса», близ Знаменской ц. Дореволюционные исследователи писали, что это жилище стало прибежищем для недужных и страждущих, искавших помощи у иконы, к-рая постепенно приобретала известность. После того как перед ней молился св. Иоанн Кронштадтский, пораженный «красотой изображенных на иконе ликов», Алексеева пожертвовала образ в церковь. 18 февр. 1894 г., при настоятеле прот. Петре Смирнове, с благословения Палладия (Раева), митр. С.-Петербургского и Ладожского, К. и. была перенесена в Исаакиевский собор; во время перенесения произошло исцеление сухорукой А. В. Ераксиной, жены соборного певчего. К. и., помещенная в серебряный с золочеными украшениями киот, в серебряной ризе, к нач. XX в. стояла около левого столба собора на особом аналое. Иконография пред-



Корсунская икона Божией Матери «Умиление».

Ок. 1828 г. (?). Воспроизведение из кн. «Лавры, монастыри и храмы на св. Руси» (СПб., 1908)

ставляла собой традиц. оплечный извод «Умиление» с Младенцем на правой руке Богородицы. Празднование иконе приходилось на 9 окт.; кроме того, в первых числах каждого месяца по благословию митр. Палладия перед ней торжественно служили канон молебный Богородице. После революции судьба К. и. неизвестна.

Лит.: Лавры, монастыри и храмы на св. Руси. СПб., 1908. С. 31–32, ил. на с. 35; Чудеса Божии: Сб. рассказов: О чудесных исцелениях, о помощи Божией людям, о чудесных вразум-

лениях и наказаниях, видениях и знаменаниях / Сост.: В. Изергин. М., 1999. С. 1–6.

**В Богоявленском соборе г. Усмани Тамбовской губ. (ныне Липецкой обл.).** Краткая информация о



Корсунская икона Божией Матери «Умиление» в Богоявленском соборе Усмани. Хромофотография. Нач. XX в.

К. и. (праздн. 9 окт.) впервые появилась в печати в 1861 г. (Хитров. 1861. С. 315). Со ссылкой на местное предание сообщалось, что икона была извлечена из «Соборной кладовой» после того, как Пресв. Богородица явилась в видении некой женщине и сообщила ей местонахождение образа; икону возложили на особый аналой в церкви, чудотворения стали привлекать множество богомольцев. В 1863 г. настоятель Богоявленского собора (1828) прот. Василий Ни-



Корсунская икона Божией Матери «Умиление».

Кон. XVIII в. (?). Оклад. 2009 г. (придел Царственных мучеников Богоявленского собора, Усмани). Фотография. 2015 г.

кольский сообщил сведения об иконе, зафиксированные со слов обретшей ее воронежской мещанки Мавры Саввиной Бурлаковой. У дочери Бурлаковых Анисьи родились мертвые дети (6 мертворожденных).

Иного средства помочь горю, кроме слезной молитвы, семья не знала. В 1853 г. на 3-й неделе Великого поста Мавра в сонном видении явилась «будто известная ей женщина» и сказала «идти в город Усмани к Корсунской иконе Божией Матери, которая многих там исцеляет»; саму икону женщина держала в руках. Побывавший в Усмани посланец иконы с таким названием в соборе не обнаружил. В мае 1854 г. Мавра (в сонном видении ей был глас, который укорял за задержку) с дочерью отправились в Усмани. Икону нашли в церкви среди образов на окне, близ к-рого служили панихиды. Мавра узнала икону, показанную в видении; «Корсунской» она была названа в подписи. Перед иконой был отслужен молебен. Женщины рассказали свою историю прот. Алексею Ласточкину, умолив отдать им икону в Воронеж, чтобы в благодарность обложить ее ризой. За время пребывания К. и. в Воронеже Анисья смогла благополучно разрешиться от бремени. Чудесное событие засвидетельствовал настоятель воронежской Смоленской ц. прот. Павел Эсманский. В Воронеже началось прославление иконы, в доме Бурлаковых перед ней служили молебны; до Усмани доходили слухи об исцелениях от образа. С иконы был сделан список, украшенный окладом; оригинал 29 сент. 1855 г. вернули в Усмани.

К. и. «простой греческой работы» была написана на доске. По свидетельству сторожа Богоявленского собора Степана Аверьяновича, икона принадлежала жителю Усмани майору Алексею Федоровичу Вишневному, к-рый получил ее в благословение от митр. Платона (Левшина); после кончины майора в 1826 г. она оказалась в храме (Никольский. 1863; Он же. 2007. С. 8–14). Примечательной чертой иконы является повреждение красочного слоя на лице Богородицы в области правого глаза, образовавшееся еще в доме Вишневного из-за ожога от свечи. Как и в случае, напр., с Иверской иконой, рана на лице стала иконографически воспроизводимой чертой в списках К. и. Высота почти квадратной по формату иконы равнялась 38,9 см (7<sup>1</sup>/<sub>4</sub> вершка). По типу извода образ близок к Касперовской иконе Божией Матери.

В 1862 г. о К. и. стало известно духовному начальству, и свт. Феофан





(Говоров), еп. Тамбовский, благословил ее прославление. В 1863 г., во время работ по обновлению Трапезной церкви, правый Тихвинский придел освятили в честь К. и. (5 окт.). Было установлено акафистное пение по четвергам после вечерни.

С чудотворной К. и. было сделано неск. списков. Первый написали в Воронеже в 1855 г., перед возвращением прославившейся иконы в Усмани. В 1869 г. для Богоявленского собора на кипарисовой доске была сделана еще одна копия, к-рую поместили в 1-й киот чудотворного образа. Этот список в 1878 г. духовенство Богоявленского собора и горожане поднесли в дар 11-му Фанагорийскому Гренадерскому полку генералиссимуса кн. А. В. Суворова в ознаменование победы в русско-турецкой кампании (на обороте была сделана соответствующая надпись). В 1874 г. в Богоявленский собор жительница Москвы А. В. Воронина пожертвовала копию К. и. в серебряной с позолотой ризе в благодарность за рождение ребенка (после нескольких неблагополучных родов); эта икона отпускала на молебны к жителям. В 1884 г. вместе с новой ризой в Москве заказали еще один список К. и. На нем было убранство, изготовленное для иконы в 1869 г.: серебряный оклад (заново вызолоченный и украшенный камнями) и киот «розового дерева», список поместили на огражденном решеткой аналое Трапезного храма. Эта икона стала заместительницей чудотворного образа, когда он пребывал в домах горожан. В 1885 г. жители Демшинска Усманского у. (ныне с. Никольское Усманского р-на Липецкой обл.) заказали в Москве копию К. и. на кипарисовой доске, украшенную серебряной позолоченной ризой, изготовленной фирмой И. П. Хлебникова; на ризе была отчеканена благодарственная надпись, упоминающая об избавлении Демшинска от холеры в 1871 г.

Убор К. и. несколько раз обновляли. В 1855 г. икона, украшенная по обещанию Мавры Бурлаковой серебряной позолоченной ризой с такими же венцами, заключенная в деревянный полированный киот, прибыла из Воронежа в Усмани. В 1869 г. был сделан новый киот для К. и.: из красного дерева, «оклеенного розовым деревом, с серебряными угольниками, в отливах под стеклом, с серебряной резьбой» (Никольский.

2007. С. 59–60). В 1884 г. московской фирме Хлебникова были заказаны на пожертвования прихожан золотая риза с эмальями и серебряный киот под бронзовым позолоченным балдахином; мафорий Богоматери украшала «бриллиантовая звездочка», над киотом помещались звезда и крест из камней.

Первоначально К. и. находилась на аналое между алтарями Трапезного храма; в 1884 г. ее в киоте под балдахином поместили с правой стороны алтаря.

С 1869 г. К. и. носили во время крестного хода (учрежден по просьбе городских торговцев) под специально сооруженной сенью из собора в торговые ряды на 3-й день после



Корсунская икона Божией Матери «Умиление».

Кон. XVIII в. (?). Киот. 2004 г.  
(придел Царственных мучеников  
Богоявленского собора, Усмани).  
Фотография. 2015 г.

Пятидесятницы. В 1871 г., во время эпидемии холеры, К. и. носили по Усмани и селениям Усманского и Задонского уездов.

Клирики Богоявленского собора вели запись «действительных фактов знамений Богоматери от чтимой Ее иконы Корсунской». Всего до 1886 г. было подробно зафиксировано 17 случаев исцелений; подчеркнута массовость случаев облегчения во время болезни: напр., только в лето 1886 г. таковых отмечалось не менее 100. «Подробное рукописное описание явлений и чудес» от К. и., принадлежащее прот. В. Никольскому, упоминает и архиеп. Димитрий (Самбикин) (Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. Окт. С. 62). В 1892 г. производилось следствие по случа-

ям исцелений; в 1901 г., после вторичного исследования, заявления со свидетельствами чудес были переданы в духовную консисторию епархиального управления (Никольский. 2007. С. 54).

В 30-х гг. XX в. храм в Усмани был разрушен, К. и. исчезла. В 2000 г. было принято решение о восстановлении Богоявленского храма (заложено в 2002). 16 июля 2001 г., в канун празднования святым царственным страстотерпцам К. и. была возвращена. Ежегодно 17 июля в воспоминание события, связавшего память о царской семье и 2-е обретение иконы, был установлен городской крестный ход в честь Царственных мучеников с К. и. Первый состоялся 17 июля 2000 г. вокруг г. Усмани по окраинным улицам и объездным дорогам (протяженность ок. 23 км); с 2001 г. ежегодные крестные ходы совершаются вокруг исторического центра города (протяженность ок. 8–9 км), 17 июля 2009 г. было чудо явления на небе Креста Господня (из облаков). Еще один крестный ход совершается с 1998 г. в день празднования иконе (22 окт.). Он начинается одновременно из 2 храмов Усмани, проходит по главным улицам до центральной площади, там оба шествия встречаются и служит торжественный молебен.

Икона находится в нижнем приделе храма, освященном в 2005 г. во имя Царственных мучеников. Ее размер составляет ок. 38,7×32,5 см, что соответствует историческим сведениям (высота — 7¼ вершка, или 38,9 см) и отвечает соотношению сторон на хромолитографическом воспроизведении иконы нач. XX в. К. и. помещена в деревянный резной киот с балдахином, сделанный в 2004 г. по изображению нач. XX в. На икону возложен позолоченный оклад (изготовленный в Софрино в 2009), украшенный разноцветным жемчугом. С 2003 г. возобновлена традиция чтения акафиста К. и. по субботам на вечернем богослужении.

Лит.: Хитров Г. В., свящ. Историко-стат. описание Тамбовской еп. Тамбов, 1861. С. 315; Никольский В., прот. Корсунская икона Божией Матери в г. Усмани // Тамбовские Ев. 1863. № 21. Приб. С. 637–640; он же. Корсунская икона Божией Матери в соборном храме Богоявления Господня в г. Усмани Тамбовской губ., 1907 (то же в кн: Он же. Корсунская икона Божией Матери в соборном храме Богоявления Господня в г. Усмани Тамбовской губ. Поучения и речи прот. В. Никольского. Задонск, 2007"); Указатель местных





Тамбовских празднеств. Тамбов, 1876. С. 34; Месяцеслов святых, РЦ чтимых // Тамбовские ЕВ. 1878. Вып. 1. Приб.; *Бенедиктов П. И.* О чудотворных и месточтимых святых иконах Тамбовского края. Тамбов, 1902. С. 49–52.

**В музее-заповеднике «Усадьба «Мураново» им. Ф. И. Тютчева»** (дер. Артёмово Пушкинского р-на Московской обл.) (празд. 9 окт.). По преданию, икона Божией Матери



Корсунская икона Божией Матери  
«Умиление».

До 1809 г. (Музей-заповедник  
«Усадьба «Мураново»  
им. Ф. И. Тютчева»)

явилась во сне гр. А. В. Остерман (1732–1809), благочестивой родственнице матери поэта Ф. И. Тютчева и велела «найти ее в доме». Женщина не смогла ее разыскать, и видение повторилось еще дважды. Почерневшая от времени икона была обнаружена на чердаке ее московского особняка, «над входом, на косяке». В очищенном от грязи и пыли изображении графиня узнала тот самый образ, являвшийся ей в ночных видениях. Это была К. и., которая с того времени стала называться явленной. Уже во время 1-го моления домочадцев и прислуги икона явила чудеса исцелений. К. и. осталась в доме и пользовалась особым почитанием. По прошествии лет икона перешла в семью Тютчевых, после 1869 г. была перевезена в усадьбу Мураново. В 1878 г. в усадьбе был построен небольшой домовый храм в честь Нерукотворного образа Спасителя, эскиз и проект к-рого принадлежит И. Ф. Тютчеву. Неизвестно, находилась ли с этого времени икона в храме, или ее приносили туда только на праздничные богослужения. С заступничеством именно этой иконы связывается спасение усадебного дома от разорения в 1917 г. Решение Тютчевых о передаче Му-

ранова гос-ву и получение в 1918 г. от Наркомпроса охранной грамоты уберегли усадебный ансамбль и его обстановку. После открытия музея (1920) К. и. находилась в экспозиции на 2-м этаже главного корпуса. Музейный статус не защитил от разграбления домовый храм, в 1928 г. на Пасху в нем состоялось последнее богослужение. 29 авг. 1998 г. была отслужена первая после долгого перерыва литургия. В наст. время на зап. стене при переходе из притвора в основной объем храма помещен в киотце список К. и., сделанный в размер чудотворного образа в 2003 г. Сама К. и. (временно пребывала в запасниках музея) в наст. время находится в экспозиции. В музее перед чудотворной иконой в день ее празднования служит молебен.

Иконография образа представляет собой близкий к иконографии Касперовской иконы Божией Матери левосторонний извод «Умиление»; характерной чертой является декорированный мелким узором хитон Богомладенца.

Лит.: [www.karkas-dom.ru/muranovo/korsunskaia.html](http://www.karkas-dom.ru/muranovo/korsunskaia.html) [Электр. ресурс].

**В церкви в честь К. и. г. Кашина Тверской обл.** В сводной лит-ре XIX – нач. XX в. сведений об этой иконе нет. Центральный престол (в холодном храме) этой каменной церкви (не сохр.), построенной в 1763–1768 гг. на высоком берегу р. Кашинки, был освящен в честь К. и., 2 др. престола (в теплом храме) – во имя первомч. архидиак. Стефана и 40 мучеников Севастийских. В переписной книге Кашина за 1621 г. среди 47 храмов города упомянуты «деревянная церковь архидиакона Стефана, да место церковное, что был храм сорока мучеников». В переписи 1709 г. упомянута лишь деревянная Стефановская ц., ее существование к 1607 г. удостоверяет надпись на колоколе, перенесенном впосл. на колокольню каменной Корсунской ц. Изменение освящения главного престола существовавшей как минимум с нач. XVII в. Стефановской ц. могло быть связано с прославлением иконы Божией Матери. Среди святых Корсунской ц., упоминаемых в XIX в., названа «замечательная по древности... икона Корсунской Божией Матери, в хорошей сребропозлащенной ризе» (*Завьялов*. 1909. С. 59). В Успенском соборе Кашина также находилась «местночтимая древняя икона Бо-

жией Матери Корсунской» (Там же. С. 30).

Несмотря на недостаточность сведений о широком почитании Кашинской К. и., она вошла в состав образов, с к-рых в кон. XIX в. были сделаны литографические воспроизведения (с разрешения С.-Петербургского духовного цензурного комитета). Эти оттиски на бумаге, «приготовленные хромолитографским способом» в одесской типографии и хромолитографии Е. И. Фесенко (издание Илиинского скита Русского Свято-Пантелеимонова мон-ря на Афоне; отпечатаны на подворье монастыря в Одессе; 1-е издание в 1898), наклеивали на доски и использовали в качестве икон. Представленная на хромолитографии Кашинская К. и. относится к типу «Умиление» и близка к Касперовской иконе Божией Матери.

О распространенности почитания К. и. говорит существование в с. Зеленцово Мышкинского у. (ныне деревня Кашинского р-на) еще одной ц. в честь К. и. (1799, закрыта в 30-х гг. XX в., восстанавливается с 2012; 2 др. престола освящены во имя свт. Николая Чудотворца и вмч. Димитрия).

Лит.: *Добровольский И.* Тверской епарх. стат. сборник. Тверь, 1901. С. 333; *Завьялов И., свящ.* Мат-лы для истории и археологии по г. Кашину: По документам из архива бывшего Кашинского Духовного Правления. Тверь, 1901. С. 9; *он же*. Г. Кашин, его история, святые и достопримечательности: (С кратким Житием блгв. кн. Анны). СПб., 1909. С. 59–60.

**К. и. Шпилёвская (Сумская), «Прозренная» в Сумах (Украина).** Исторические сведения о ранней истории К. и. достаточно скупы. По преданию, икона в XVIII в. находилась в семье крестьян из Романовки Сумского у. (Романовка – очевидно, хутор, приписанный к приходу храма в селе Шпилёвка, расположен на расстоянии не более 1,5–2 верст от села и позже вошел в его границы). Название «Прозренная» икона получила благодаря чуду исцеления слепой от рождения дочери владельцев иконы. Девочке поручили протереть образа, когда в ее руках оказалась К. и., написанная не на доске, а на тонком листе железа, она усомнилась в том, что держит икону. В ответ на уверения близких девочка лишь взмолилась: «Ах, если бы я сама своими глазами увидела, тогда бы не сомневалась», – в этот момент ее глаза открылись. После исцеления





девочке в сонном видении предстала Пресв. Богородица такой, как Она изображена на иконе, и сказала: «Отнесите икону Мою в церковь, что в селе Шпилёвка». Родители передали икону в храм, но не сообщили священнику о чудесном исцелении дочери. Икона дважды необъяснимым образом покидала церковь, и всякий раз ее находили неподалеку под ясенем в саду помещика Кондратьева. У владельца иконы выяснили обстоятельства, благодаря к-рым икона оказалась в храме. Слух о чудесах от иконы распространился по окрестностям. На месте, где дважды появлялась икона, был построен храм, в к-рый ее и поместили.

Шпилёвка была заселена в 1697 г. казаками полковника Сумского казачьего полка Г. К. Кондратьева († 1701) — основателя г. Сумы. Первой владелицей Шпилёвки была дочь Кондратьева Мария Герасимовна. На Сумщине Кондратьев и его потомки были известны строительством правосл. храмов и монастырей. По переписи 1732 г., в Шпилёвке к этому времени уже стояла деревянная Покровская ц. Икона прославилась, очевидно, незадолго до 1850 г., поскольку считается, что именно в этом году был освящен каменный Покровский храм в Шпилёвке. То, что на его строительство собирали деньги жители Сум, а ктиторами были родовитые представители (В. М. Римская-Корсакова, кн. Петр Оболенский), может свидетельствовать о быстрого растущем почитании чудотворного образа. 10 янв. 1859 г. имп. Александр II утвердил определение Синода «о разрешении находящуюся в селе Шпилёвке Сумского уезда Чудотворную икону Божией Матери, именуемую Корсунскою, переносить ежегодно в день явления, 9 Октября, в Преображенский Собор в г. Сумы, с тем, чтобы Икона сия была возвращена в с. Шпилёвку на третий день Пасхи» (Харьковские ГВ. 1859. № 11 (14 марта)). С этого времени крестный ход протяженностью ок. 15 км совершался ежегодно. После литургии 9 окт. процессия с К. и. во главе выдвигалась из Покровской ц., по дороге к ней присоединялись прихожане соседних сел. На окраине Сум икону с торжественным пением встречало городское и уездное духовенство. Процессию сопровождали конные офицеры, по обочинам дороги были выстроены солдаты в парадной форме. У кадет-

ского корпуса по приближении крестного хода военный оркестр исполнял духовный гимн «Сколь славен наш Господь в Сионе». Под благовест всех сумских храмов чудо-



Корсунская икона Божией Матери «Умиление» Шпилёвская. 2-я пол. XVIII в. (?). Фотография. Нач. XX в.

творную икону вносили в кафедральный Спасо-Преображенский собор (освящен в 1788). Столь же торжественно К. и. провожали в Шпилёвку.

К. и. небольшого размера (29,5×34 см), написана маслом на тонком листе белого металла (позднее укреплен на доске; заметны следы поновлений живописи). Иконы на металлической (как правило, медной) пластине были явлением, характер-



Корсунская икона Божией Матери «Умиление» Шпилёвская. 2-я пол. XVIII в. (?). Фотография. Нач. XXI в.

ным для XVIII в. (напр., в XVIII в. большинство храмов Киево-Печерской лавры было украшено композициями на металле, созданными в лаврской иконописной мастерской).

Извод близок к известному, в частности, на Черниговщине изводу К. и. «Умиление» (К. и. в Благовещенском мон-ре Нежина; К. и. «Печеницкая»). Икона хорошего письма, выполнена на оливковом фоне, цвет нимбов ближе к изумрудно-зеленому; надписи, отбивка на полях и линия нимбов сделаны белым. Архиеп. Филарет (Гумилевский) упоминает о том, что «издавна чтимая всею окрестностью» К. и. уже к 1857 г. была «украшена серебряною ризою с дорогими камнями» (Филарет (Гумилевский). 1857. С. 384; изображение оклада см.: Иаков Левитский, свящ. Летописи Сумского Преображенского собора. 1909. Фотография № 1). В создаваемый Н. Х. Онацким Сумской художественно-исторический музей (учрежден в 1920; сбор экспонатов начат в 1918) К. и. поступила после 1918 г. уже без этого оклада. При передаче иконы в 1941 г. в собор на ней был др. оклад, происхождение к-рого неизвестно. Точное соответствие оклада общим размерам иконы, а также участкам личного и доличного может говорить о том, что икона имела неск. риз или, что менее вероятно, этот оклад украсил чтимый список К. и., сделанный в «меру и подобие» чудотворного образа.

В период Великой Отечественной войны экспонаты краеведческого музея не были эвакуированы из Сум. Во время бомбардировки 30 сент. 1941 г. музейное здание, находившееся напротив Спасо-Преображенского собора, было разрушено. Под его руинами 5 нояб. 1941 г. обнаружили уцелевшую К. и. Сотрудники музея тогда же вернули святыню, изъятую в период гонений на Церковь, в Спасо-Преображенский собор (Покровский храм в Шпилёвке был уничтожен), о чем сообщалось в газ. «Сумский вестник» (№ 11 за 23 нояб. 1941). В соборе икона стояла в киоте слева от иконостаса, где с 80-х гг. XVIII в. находилась Курская-Коренная икона Божией Матери «Знамение», подаренная городу купцами Курска.

В мае 1994 г. Варфоломей (Ващук), в бытность епископом Сумским (ныне митрополит Ровенский и Острожский) возобновил крестный ход с К. и. по центральным улицам города с молебном на пересечении центральных магистралей. В наст. время крестный ход с К. и. совершается дважды в год в дни празднования иконе.





В 1997 г. управляющий Сумской и Ахтырской епархией архиеп. Ионафан (Елецких; ныне митрополит Тульчинский и Брацлавский) составил акафист К. и.

В 2003 г. Синод УПЦ благословил внести Корсунскую (Шпилёвскую) икону Божией Матери, именуемую «Прозренная», в список чудотворных икон УПЦ; празднование ей установлено в 3-й день Пасхи и 9 окт.

В ночь на 24 марта 2009 г. сумская святыня с окладом и драгоценными привесами была похищена из кафедрального собора. Поскольку следов взлома не обнаружено, предполагается, что злоумышленник спрятался в соборе накануне вечером и покинул его утром, когда прихожане стали собираться на утреннее богослужение. К. и., ее оклад и драгоценные приклады находятся в розыске. Чудотворный образ замещает один из списков, находившихся прежде в Спасо-Преображенском соборе.

8 мая 2011 г., в Неделю св. жемчужинок, еп. Сумской и Ахтырский Евлогий (Гутченко; ныне архиепископ Сумской и Ахтырский) освятил помещенный на фасаде епархиального управления мозаичный образ Пресв. Богородицы извода К. и., созданный по инициативе и на пожертвования сумчан в память о похищенной святыне. В 2014 г. по благословению архиеп. Евлогия вышла в свет «Служба Всемилостивей Владычице Богородице ради чудотворного образа Ея Корсунскаго (Шпилевского), иже именуется «Прозренным»»; чинопоследование службы рекомендовано к употреблению Богослужебной комиссией при Синоде УПЦ.

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Харьковской еп. М., 1857. Отд. 3: Уезды Ахтырский и Богодуховский, Сумской и Лебединский; *Шульженко Н. Н.* Шпилёвская икона Божией Матери, именуемая «Прозренная» Покровительница града Сумы // [www.pravoslavie.sumy.ua/ru/svyatyini](http://www.pravoslavie.sumy.ua/ru/svyatyini) [Электр. ресурсы]; [www.crimea.eparhia.org/index2.php?option=com\\_content&task=view&id=141&pop=1&page=0&Itemid=1](http://www.crimea.eparhia.org/index2.php?option=com_content&task=view&id=141&pop=1&page=0&Itemid=1); [mu.seum.sumy.ua](http://mu.seum.sumy.ua).

**В Благовещенском монастыре в Нежине** Черниговской губ. (ныне Черниговской обл.) (празд. 9 окт.). По преданию, ее написал Рафаил (Заборовский), митр. Киевский и Галицкий, в бытность епископом Псковским и Нарвским (1725–1731; сведений о том, что митрополит писал иконы не сохр.). Икона в XIX в. находилась в Благовещенском храме над царскими вратами и ее опуска-

ли к верующим по образцу чудотворной Киево-Печерской иконы «Успение Пресв. Богородицы»; в кон. XIX в. она лежала на аналое перед царскими вратами, по субботам перед ней читали Акафист. Ни в одном из ранних описаний монастыря этот образ не упоминается (ИРИ. Т. 3. С. 361–377; *Чернов И.* Краткая история построения Нежинского Благовещенского мон-ря, называемого Богородичным Назаретом. М., 1815. С. 1–85); нет сведений и в кратких описаниях обители (*Зверинский*. Т. 2. № 637. С. 67–68; *Денисов*. С. 910), хотя в них и говорится о знаменательных иконах, в т. ч. об «Успении Пресв. Богородицы», писанном в Риме в 1435 (1400) г. Первое известие об иконе встречается в описании мон-ря 1843 г., где среди проч. украшенных ризами икон в Благовещенском соборе (восстановлен после пожара в 1805) сказано о «замечательном образе Богородицы Корсунской, написанном Киевским митр. Рафаилом Заборовским» (*Кулжинский*. 1843). В совр. публикациях о мон-ре дополнений к информации кон. XIX–XX в. нет. На воспроизведении иконы нач. XX в. представлен извод К. и. типа «Умиление», близкий к изводу Касперовской иконы Божией Матери (см.: *Василий (Богоявленский), еп.*) Картины церковной жизни Черниговской епархии из IX-вековой ее истории. К., 1911. Ил. на с. 130).

Лит.: *Кулжинский И. Г.* Нежинский Благовещенский мон-рь, называемый Назарет Пресв. Богородицы. М., 1843. С. 21–22; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Нежинский муж. мон-рь // Черниговские ЕИЗв. 1861. № 7. С. 361; *Белоусович Л.* Нежинский Благовещенский 2-кл. мон-рь, называемый «Назарет» Пресв. Богородицы // Там же. 1867. № 22. С. 830; *Сребницкий И.* Нежин // Гимназия высших наук и лицей кн. Безбородко. СПб., 1881<sup>2</sup>. С. 24.

**«Печеницкая» икона** (Печениговская, Печеникская) в **Троицком соборе г. Глухова Черниговской губ.** (ныне Сумской обл., Украина); как «Корсунская» упоминается в источниках XIX в.; по одной из версий, название «Печеницкая» связано с тем, что икона чудесным образом уцелела после пожара. История спасения иконы от огня не может быть связана с Троицким собором. Клирики соборного храма упоминаются с 1663 г. Это был деревянный храм, но пострадать во время пожара 1748 г. он не мог, т. к. к 1744 г. был разобран, а на его месте еще не были завершены работы по возведению

каменной церкви. К нач. 80-х гг. XVIII в. строительство было окончено, но в пожаре 1784 г. пострадал купол и кровля собора. Т. о. внутреннее убранство было задето не столько огнем, сколько дождями, во время к-рых «течь проходила в самый храм». Между тем пожары 1748 и 1784 гг. уничтожили основанный в 1670 г. Успенский Девичий мон-рь («в городе сгорели все церкви и монастырь» — о пожаре 1748 г. *Лазаревский А. М.* Описание старой Малороссии. К., 1893. Т. 2. С. 431). Есть все основания полагать, что древняя икона оказалась в Троицком храме в XVIII в., пережив пожар в Девичьем монастыре. В городском соборе вплоть до 3-й четв. XIX в. сохранялась память о перешедших в него из этого монастыря немногочисленных уцелевших предметах (3 Евангелия и потир с вкладными надписями XVII в.). Среди них названа и икона, стоявшая прежде в Успенском соборе (1686) обители (*Филарет (Гумилевский)*. 1873. С. 279). В 1828 г. «Печениговская» икона была украшена серебряной позолоченной ризой (сделана «коштом надворного советника Феодора Иоанновича Александровича по завещанию родного дяди его Николая Васильевича Романовского»), на к-рой имелась вкладная надпись с краткой легендой, подчеркивающей «достопамятность» образа по его древности и по истории спасения, когда «внутри церкви токмо одна [икона] невредима» осталась, причём зафиксирована дата пожара — 7 авг. 1784 г. (Там же). В XIX в. в Троицком соборе икона находилась на зап. стороне правого (восточного?) столба в богатом резном киоте.

Очевидно, следует различать икону в Троицком соборе Глухова и другую «Печеницкую» икону, названную так по местонахождению в Печеницком Успенском монастыре в с. Печеники Стародубского уезда Черниговской губ. (основан в 1693; упразднен в 1786; инокини переведены в Каменский Успенский мон-рь Новозыбковского у.). Возможно, созвучие имени глуховской святыни и названия с. Печеники определило желание насельниц иметь копию чтимой иконы. По крайней мере сохранившееся воспроизведение Печеникской Стародубской иконы (см.: *Василий (Богоявленский), еп.*) Картины церк. жизни Черниговской епархии из IX-вековой ее истории.





К., 1911. Ил. на с. 100) показывает, что это действительно был «Корсунский» образ типа «Умиление» с Младенцем на левой руке Божией Матери; по композиции он близок к одной из ранних К. и. из Благовещенского мон-ря в Н. Новгороде (в зеркальном переводе); необходимо также заметить близость извода этой иконы к изводу К. и. в Благовещенском мон-ре Нежина.

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Черниговской губ. Чернигов, 1873. Кн. 7; *Зверинский.* Т. 1. № 243; Т. 2. № 1326; Сказания о земной жизни Пресв. Богородицы. М., 1904<sup>8</sup>. С. 306.

Общая лит. к разд.: Прочие чтимые списки Корсунской иконы Божией Матери: [*Казанский П. С.*] Слава Пресв. Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии. М., 1853. Т. 3. Ч. 1. С. 91, 129; *Снегирева.* Земная жизнь Пресв. Богородицы. 1892<sup>2</sup>. С. 336–339; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Окт. С. 61–64; *Бухарев И.* Иконы. М., 1901. С. 23; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 634–640, 642, 643.

*И. А. Шалина, Э. В. Шевченко*

**КОРСУНСКИЕ ВРАТА**, внутренние двери собора Св. Софии в Вел. Новгороде, отделяющие придел в честь Рождества Пресв. Богородицы от Мартириевской паперти. Представляют собой деревянные 2-створчатые двери (размер основы в закрытом виде 270×180 см), покрытые бронзовым окладом. На каждом створе укреплено по 3 прямоугольные пластины-филенки (55×39 см каждая), вставленные в выступающую раму из полос-обкладок (ширина 22,5 см, толщина 0,5 см). Рама крепится к основе коваными гвоздями (*Стерлизова.* 1996. С. 256) с литыми шляпками в форме 8-лепестковых розеток. Рукояти дверей литые, в виде львиных масок с кольцами в пасти. Филенки декорированы накладными деталями — арками на витых колонках, под которыми вписаны прорезные (литые) 6-конечные процветшие кресты; обкладки украшены гравированным и процеканенным (канфаренным) растительным орнаментом.

В наименовании врат новгородского Софийского собора издавна используется топоним «корсунский». «Корсунскими» называли как внутренние врата собора, так и внешние, украшенные рельефными изображениями *Магдебургские врата* зап. портала. Название «Корсунские врата» связано либо с легендой о привозе святынь из Корсуни, либо с местом первоначального размещения врат — в зап. Корсунской паперти собора

Св. Софии (название паперти упом. в Новгородской 3-й летописи под 1299 г. — ПСРЛ. Т. 3. С. 221) и встречается в летописных источниках XV — нач. XVI в. (напр., Новгородской 3-й летописи под 1450 г.: «подписан бысть притвор у святей Софии у Корсунских врат» — ПСРЛ. Т. 3. С. 240). В 1517 г. С. фон Герберштейн пересказал легенду, содержащуюся, по его словам, в местных летописях, о том, что новгородцы



*Корсунские врата  
придела Рождества Пресв. Богородицы  
собора Св. Софии в Вел. Новгороде.  
2-я пол. XI в., XVI в.*

вывезли медные врата покоренного после 7-летней осады г. Корсунь (*Герберштейн.* 1988. С. 150). В Новгородской 2-й летописи под 1571 г. говорится о крестном ходе с участием царя, приблизившемся к «корсунским дверям» собора Св. Софии (ПСРЛ. Т. 3. С. 165). В Описи XVIII в. (1736?) «Корсунскими» названы врата придела в честь Рождества Пресв. Богородицы (Описи имущества новгородского Софийского собора. 1988. С. 105). Однако в описи 1803 г. они обозначены как «двери медные литые с крестами немецкой работы» (*Трифенова.* 1995. С. 231), что, вероятно, было следствием публикации В. Н. Татищевым данных о Новгороде в 1336 г. «устрои двери медные золочены, привезше из немец, купи ценою великою» (*Татищев В. Н.* История Российская. СПб., 1784. Кн. 4. С. 134). В 1823 г. Ф. П. Аделунг опубликовал исследование, в котором показал, что название «Корсунские» неправомерно по отноше-

нию к вратам зап. портала, и предложил называть их Сигтунскими, связав со швед. легендой о вывозе новгородцами врат швед. столицы Сигтуны в 1187 г. После выхода данной публикации парадоксальным образом название «Сигтунские врата» закрепилось за внутренними вратами придела, а не за внешними, зап. вратами собора (*Трифенова.* 1995. С. 232, 239. Сн. 12). Н. П. Кондаков обратил внимание на то, что именно врата с крестами в силу их визант. происхождения следует называть «Корсунскими» (*Толстой, Кондаков.* 1889. С. 111–123).

Предположение о первоначальном размещении К. в. при входе из зап. Корсунской паперти в основное пространство храма имеет подтверждение в несовпадении совр. размера врат и проема между приделом в честь Рождества Пресв. Богородицы и Мартириевской папертью (придел с юж. стороны собора). Обнаруженная Г. М. Штендером притолока зап. портала позволила рассчитать его размер: 350×220/230 см (*Штендер.* 1977. С. 39–40), что существенно больше размера совр. К. в. В связи с этим А. Н. Трифенова высказала гипотезу, что первоначально К. в. состояли из 20 филенок (5 — по вертикали, 4 — по горизонтали), а поля рамы были более узкими — ок. 10 см. Данная структура характерна для визант. дверей и совпадает с предполагаемыми размерами портала. Размещение парадных врат на входе из паперти имеет аналогию в соборе Св. Софии в К-поле (*Лидов А. М.* Чудотворные иконы в храмовой декорации: О символической программе имп. врат Софии К-польской // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 44–75).

При архиеп. Василии Калике размер и структура К. в. были изменены. Их уменьшили, они получили дополнительные крепления в виде гвоздей с фигурными шляпками в форме розеток и рукояти в виде львиных масок. Врата были перемещены в сев. или юж. портал. В пару им не позднее сер. XIV в. новгородскими мастерами были созданы Тверские врата (ныне в Успенском соборе александровского в честь Успения Божией Матери жен. мон-ря). Вероятно, это произошло в 1336 г., когда были созданы *Васильевские врата* придела Рождества Пресв. Богородицы и привезены Магдебургские врата (*Трифенова.* 1995.





С. 235–236). Т. о., архиеп. Василий Калика осуществил масштабный проект по украшению порталов собора Св. Софии в Вел. Новгороде: в западном были установлены Магдебургские врата (XII в.), в одном из боковых порталов — Тверские, в другом — К. в., на входе в придел Рождества Пресв. Богородицы — Васильевские (1336). После XIV в. К. в. дважды подвергались реконструкции: после 1692 г., когда их укоротили до 3 филенок в высоту, перенесли и установили в приделе в честь Рождества Пресв. Богородицы, и в XIX в., когда они получили новую деревянную основу (Там же. С. 238).

Тип К. в. и декор с процветшими крестами характерны в целом для визант. искусства. Крестами оформлены двери в экзонартексе собора Св. Софии в К-поле (VII в.), а также врата Лавры прп. Афанасия на Афоне (1-я пол. XI в.). Для этих памятников характерно малое число филенок (от 4 до 8), как и на К. в., что позволило И. А. Стерлиговой отнести их к подобному архаичному для сер.— 2-й пол. XI в. типу. Основанием для предположения о том, что создатели К. в. могли ориентироваться на врата к-польского собора как на образец, служит сходное обрамление крестов в виде арки-кивория, опирающейся на колонки (Стерлигова. 1996. С. 257). Врата к-польской работы 2-й пол. XI в., происходящие из итальянских соборов Сант-Андреа в Амальфи (1060), Сан-Сальваторе в Атрании (1087), Сан-Маттео в Салерно (1099) и Сан-Джованни-Баттиста в мон-ре Монте-Кассино (1066), украшены большим числом филенок (24, 36, 48, 54) с крестами и фигуративными изображениями. Вместе с тем на бронзовых дверях в базилике Сан-Паоло-фуори-ле-Мура в Риме (1070) и ц. арх. Михаила в Монте-Сант-Анджело на п-ове Гаргано (1076) фигуративные изображения преобладают. Форма накладного процветшего креста находит ближайшие аналогии в клеймах врат базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (Бочаров. 1969. С. 17). Но в отличие от К. в. на итал. вратах крест имеет 4-конечную форму. Шестиконечные процветшие кресты встречаются на визант. свинцовых печатях XI в. (Банк. 1978. С. 81).

Время создания К. в. определяется исследователями по-разному.

С. А. Беляев, опираясь на Корсунскую легенду и близость формы вратам Св. Софии в К-поле, — VIII — нач. IX в. (Беляев. 1978); Т. В. Николаева — X в. (Николаева. 1976. С. 94); А. Л. Якобсон — временем не позднее X в. (Якобсон. 1983); Кондаков относил памятник ко 2-й пол. XI в. (Толстой, Кондаков. 1889. С. 111–123); Г. Н. Бочаров — к рубежу XI и XII вв. (Бочаров. 1983); А. С. Уваров в соответствии с Сигтунтской легендой датировал их временем до 1187 г. (Уваров. 1910. С. 65). Наиболее аргументированной представляется атрибуция И. А. Стерлиговой (Стерлигова. 1996. С. 67), к-рая связывает К. в. со строительством новгородского собора (1054) или его обновлением после разграбления полоцким войском (1066), что по времени в целом соответствует работе к-польской мастерской, выполнявшей врата для итальянских заказчиков.

К древнейшим частям врат относятся кресты и тимпаны арок на колонках. Не исключено, что фон в филенках более позднего происхождения (исследования НИИР, 1980; Трифонова. 1995. С. 234; Стерлигова. 1996. С. 257). Гравированный рисунок рамы большинство исследователей относят к XVI в. Якобсон находит ему аналогии в искусстве Московской Руси XVI в. (Якобсон. 1983. С. 346), Бочаров — в памятниках го-дуновской эпохи (кон. XVI — нач. XVII в.); Трифонова полагает, что он был выполнен ок. 1560 г., во время масштабных работ в новгородском соборе Св. Софии при новгородском архиеп. Пимене (Трифонова. 1995. С. 237–238).

Ист.: ПСРЛ. Т. 3. С. 165, 221, 240; Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. Вып. 1; Описи имущества новгородского Софийского собора XVIII — нач. XIX в. М., 1988; Опись 1803 г. // НГОМЗ. ОПИ. № 11389. Л. 36.

Лит.: Адельунг Ф. П. Корсунские врата, находящиеся в Новгородском Софийском соборе. М., 1834; Соловьев П., прот. Описание Новгородского Софийского собора. СПб., 1858; Макарий (Миролюбов), архим. Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2; он же. Путев. по Новгороду с указанием на его церк. древности и святыни. СПб., 1862; Толстой М. В. Святыни и древности Вел. Новгорода. М., 1862; Новгородский кафедр. Софийский собор. Новг., 1886; Толстой И. И., Кондаков И. П. Рус. древности в памятниках искусства. СПб., 1889. Вып. 6; Конкордин А. И., свящ. Описание Новгородского кафедр. Софийского собора. Новг., 1901; Уваров А. С. Двери бронзовые византийские и русские // Он же. Сб. мелких трудов. М., 1910. Т. 1. С. 58–66; Ласковский В. П. Пу-

тев. по Новгороду. Новг., 1910, 1913<sup>2</sup>; Соболевский А. Медные врата // Рус. икона. СПб., 1914. Сб. 1. С. 40–58; Муравьев М. В. Новгород Великий: Ист. очерк и путев. Л., 1927; Некрасов А. И. Древнерус. изобразительное искусство. М., 1937; Богусевич В. А. Магдебургские врата XII в. // НИС. 1939. Вып. 6. С. 22–29; Лазарев В. Н. Искусство Новгорода. М.; Л., 1947; Порфиридов Н. Г. Др. Новгород: Очерки из истории рус. культуры XI–XIV вв. М.; Л., 1947; Бочаров Г. Н. Прикладное искусство Новгорода Великого. М., 1969; он же. «Корсунские» врата новгородского Софийского собора // ПРАМИ. 1983. [Вып. 2:] Стиль, атрибуция, датировки. С. 5–33; Банк А. В. К-польские образцы и местные копии: (По мат-лам прикладного искусства XI–XII вв.) // ВВ. 1973. Т. 34. С. 190–195; она же. Прикладное искусство Византии XI–XII вв.: Очерки. М., 1978. С. 79–81; Николаева Т. В. Прикладное искусство Московской Руси. М., 1976; Штендер Г. М. Первичный замысел и последующие изменения галерей и лестничной башни Новгородской Софии // ДРИ. М., 1977. [Вып.:] Проблемы и атрибуция. С. 30–54; Беляев С. А. Корсунские двери Новгородского Софийского собора // Др. Русь и славяне: Сб. ст. М., 1978. С. 300–310; Якобсон А. Л. К изучению Корсунских врат в Новгороде // ПКНО. 1981. Л., 1983. С. 345–347; Трифонова А. Н. Бронзовые двери Софийского собора в Новгороде // Новгород и Новгородская земля: История и археология: Мат-лы науч. конф. Новг., 1995. Вып. 9. С. 230–242; Стерлигова И. А. Памятники серебряного и золотого дела в Новгороде XI–XII вв. // Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Живопись, металл XI–XV вв. М., 1996. С. 26–68. Кат. 63. С. 255–257.

М. И. Антыпко

**КОРСУНСКИЙ** Иван Николаевич (1.01.1849, с. Ст. Павшин Алексинского у. Тульской губ. — 10.12.1899, Сергиевский посад, ныне г. Сергиев



И. Н. Корсунский.  
Гравюра. Кон. XIX в.

Посад Московской обл.), правосл. богослов, библиист, заслуженный проф. МДА. Сын пономаря с. Ст. Павшин. В 1864 г. окончил Тульское ДУ, в 1870 г. — Тульскую ДС по 1-му



разряду, поступил на богословское отделение МДА, которое окончил в 1874 г. первым по списку с ученой степенью кандидата богословия. На 3-м курсе написал кандидатское соч. «Аллегорическое толкование Ветхого Завета в посланиях св. апостола Павла» (РГБ ОР. Ф. 172. К. 273. Ед. хр. 2), удостоившееся высокой оценки профессора по кафедре Свящ. Писания архим. *Михаила (Лузина)* (Там же. Ед. хр. 3). 26 июля 1874 г. назначен в Тульскую ДС преподавателем греч. языка; 1 сент. 1876 г. перешел на должность смотрителя Тульского ДУ. В марте 1876 г. подал в Совет МДА 1-й вариант магист. дис. «Толкование Ветхого Завета в Новом», однако диссертация была возвращена на доработку (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1811. Л. 11). 8 дек. 1878 г. К. был избран на должность библиотекаря МДА. 22 дек. 1879 г., защитив диссертацию pro venia legendi (с правом преподавания) «Философское учение и мифологические представления классической древности о Боге и Его отношении к миру по изложению их в апологиях св. Иустина Философа», К. был избран и 9 янв. 1880 г. утвержден приват-доцентом церковно-практического отделения при кафедре греч. языка МДА (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5099. Л. 1а). 6 апр. 1882 г. К. защитил диссертацию на степень магистра богословия с измененной темой: «Иудейское толкование Ветхого Завета: Опыт исследования в области истории толкования Ветхого Завета в период новозаветный» (М., 1882) и 12 апр. был утвержден в степени.

11 апр. 1882 г. К. вступил в брак с О. А. Владимирской, дочерью профессора Императорского московского технического училища (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5099. Л. 1 а); у них родились 3 дочери: Ольга (1883), Анастасия (1885), Анна (1888). Будучи библиотекарем, К. предпринял труд по составлению «Систематического каталога книг библиотеки Московской духовной академии», описав 14 892 наименования книг. Каталог был издан в 1880–1891 гг. в приложении к «Прибавлениям к Творениям святых отцов в русском переводе», затем отдельным изданием в 4 томах и 7 выпусках.

В 1884 г. в связи с введением нового Устава духовных академий должности приват-доцентов были упразднены, и 14 июня того же года К. был избран Советом МДА на должность доцента по кафедре греч. языка и его

словесности и отказался от должности библиотекаря. 21 февр. 1891 г. Совет МДА избрал К. экстраординарным профессором. 19 дек. 1897 г. Совет на основании отзывов рецензентов (проф. Г. А. Воскресенского и доцента В. Н. Мышцына) присудил К. за дис. «Перевод LXX: Его значение в истории греческого языка и словесности» ([Серг. П.], 1897) степень доктора богословия, в которой он был утвержден Синодом 28 мая 1898 г. В том же году 9 июня К. был избран ординарным профессором по занимаемой им кафедре.

К. — автор более 200 монографий и статей, не считая мелких корреспонденций, заметок, библиографических сообщений. Его труды неск. раз удостоивались премий: в 1885 г. монография «Новозаветное толкование Ветхого Завета» (М., 1885) была удостоена от Совета МДА половинной премии митр. *Макария (Булгакова)*; в том же году монография «О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык» (М., 1883) — Уваровской премии от АН; в 1891 г. монография «Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания древней Греции» (Х., 1890) — полной премии митр. *Макария* от Совета МДА; в 1898 г. монография «Перевод LXX: Его значение...» (1897) — двойной премии митр. *Макария* от Совета МДА.

Кроме периодических изданий МДА К. активно публиковал статьи в журналах «Чтения Общества любителей духовного просвещения», «Душеполезное чтение», «Вера и разум». Деятельность К. не ограничивалась академической сферой: он был членом ученых, просветительских и благотворительных обществ; действительным членом Общества любителей духовного просвещения (с 1884 г.), членом-корреспондентом Московского библиографического кружка (с 1891), членом-корреспондентом Императорского археологического общества (с 1892), неск. благотворительных обществ Сергиевского посада (Александро-Маринского дома призрения, Общества прп. Сергия и Никона и др.).

Напряженная научная работа, активная преподавательская и общественная деятельность подорвали здоровье К. С кон. 1898/99 уч. г. он тяжело болел, 25 нояб. 1899 г. указом Синода был уволен от духовно-ученой службы по прошению и скончался ночью 10 дек. 1899 г. Панихи-

ды по усопшему служили ректор МДА еп. *Арсений (Стадницкий)*, а также духовенство всех учреждений и обществ, членом которых являлся К. Отпевание К. было совершено 12 дек. в академическом Покровском храме еп. Арсением в сослужении академического и лаврского духовенства и ректоров Московской и Вифанской ДС: архим. Трифона (Туркестанова) и прот. Андрея Беляева. Погребен К. на кладбище Сергиевского посада. В 1908 г. Совет МДА принял решение об учреждении при МДА ежегодной премии имени К. за одно из лучших кандидатских сочинений воспитанников академии.

В научном и лит. наследии К. можно выделить 2 главных направления: филолого-богословские труды по изучению Свящ. Писания и церковно-исторические работы по истории МДА, рус. богословия и иерархии XIX в. В рамках 1-го направления крупной работой является его магист. дис. «Иудейское толкование Ветхого Завета» и ее продолжение «Новозаветное толкование Ветхого Завета». В ранней ст. «Теория аккомодации в отношении к вопросу о Новозаветном толковании Ветхого Завета» (1877) (ЧОЛДП. 1877. Сент.—дек. С. 371–376) К. выступил против широко распространенных в зап. библейской науке сторонников теории аккомодации (приспособления), считавших, что истолкование ВЗ, восходящее ко Христу и апостолам и усвоенное Церковью, является приспособлением ветхозаветного текста для выражения иного, по их мнению, богословия НЗ. Представители этой теории отказывали христианству в адекватном понимании ветхозаветных писаний и преследовали буквальный метод в отношении к смыслу цитируемых в НЗ ветхозаветных отрывков. К. критиковал их за рационализм, отрицание богодухновенности Свящ. Писания, божественного начала обоих Заветов и их тесного взаимоотношения между собой (Теория аккомодации... С. 374).

Несмотря на то что «Новозаветное толкование Ветхого Завета» оказалось 2-й частью диалогии, именно в ней раскрывается общий богословский замысел обеих книг, основанный на поставленных автором в качестве эпиграфа слова блж. Августина: «Новый Завет скрывается в Ветхом, а Ветхий открывается в Новом». Во введении к этой монографии К. сформулировал ее главную



задачу: на основании анализа частных случаев новозаветного толкования ВЗ подтвердить истину, что именно НЗ «раскрывает подлинный смысл Ветхого Завета, собственное содержание последнего» (С. 4). Основание принципов новозаветного толкования К., как и др. представители рус. библейской школы, усматривает в самом факте воплощения Иисуса Христа (С. 16 сл.). Труд К. состоит из 2 частей: в 1-й он попытался построить теоретическую систему правосл. герменевтики; во 2-й и основной части рассмотрел конкретные примеры новозаветного истолкования ВЗ в контексте обширного материала комментариев к ВЗ у церковных авторов (С. 39–285). Тем самым К. стремился подчеркнуть в своих работах преемственность церковной традиции, представленной в творениях древних писателей.

К. очень хорошо осознавал терминологическую неоднозначность, имевшую место как в НЗ, так и в церковной традиции, для обозначения тех или иных герменевтических приемов. В связи с этим он предложил свое определение традиц. терминов, не всегда совпадающее с их употреблением в истории церковной экзегезы. Автор выделяет 2 основных возможных метода толкования: буквальный, или исторический, и таинственный, или духовный. Первый позволяет в НЗ увидеть следы Ветхого Завета (или, по терминологии К., «простирается» на Ветхий Завет), поскольку это указано самой буквой Писания; второй же имеет в НЗ самое широкое употребление и раскрывает собственный смысл ВЗ, но не по букве, а по духу: «насколько Ветхий Завет был прообразом Нового Завета, сохраняя в то же время свою историческую действительность» (С. 23–24). Под 2-м способом он понимал именно типологический метод толкования и указывал, что по отношению к этому методу в древности иногда применяли термин «аллегория». Давая перечисление характерных черт типологии как метода толкования, К. отличал типологический метод от более общих символических методов толкования, в частности от притчи и аллегии (С. 31 сл.). Аллегория как метод толкования носит у К. вспомогательный характер и не относится к основным методам.

Полемизируя со сторонниками теории аккомодации, к-рые видели в типологическом толковании ВЗ в НЗ лишь «приспособление ветхозаветных мест к чему-либо новозаветному без всякого отношения к подлинному... смыслу первых», К. старается показать глубокое обоснование типологического метода (С. 26), для этого он обращается к анализу понятия *τύπος* – ((про-)образ), к его отличию от символа, притчи и аллегии (С. 31–39). Типология для К. имеет естественный (заложенный Богом в природе) и исторический (в управляемой Божиим Промыслом истории) варианты, но высшее значение она обретает в библейском мировоззрении, когда проявляются «типические соотношения в области Царства Божия на земле и на небе» (С. 25–29). Т. о., ВЗ «имел не одну только человечески-историческую сторону», но был «оживлен проникающей его идеей грядущего, как конечной цели своей» (С. 29).

Первая часть диалогии К. «Иудейское толкование Ветхого Завета» полемически направлена против тех сторонников аккомодации, которые ставили новозаветное толкование в зависимость от методов палестинских иудеев времен Христа, допуская механистическое использование текстов в своих целях, без внимания к их внутреннему содержанию. Исследование строится на основании изучения иудео-палестинского и иудео-александрийского толкований ВЗ. К. приходит к выводу, что религ. состояние евр. народа в слепопленный период с присущей ему утратой живого употребления языка священных текстов привело к господству иудео-палестинского толкования, к-рое не выходило за пределы букв. понимания закона с простейшим назиданием. По мнению К., в силу этой односторонней тенденции типологическое толкование не было распространено в иудейской среде (С. 40–46). Приоритет буквального истолкования Писания стал ассоциироваться с особым классом лиц – книжниками, знатоками и истолкователями закона (т. н. соферим). Обращение книжников с текстом Свящ. Писания носило юридический характер, подразумевающий применение закона в конкретных бытовых ситуациях, получившее название «галаха». Помимо чрезмерного буквализма их метод предполагал попытки проведения

исключительно лит. аналогий между постановлениями закона без учета разности их содержания – т. н. дараши, в иудейской среде ставший аналогом аллегорического толкования текста (С. 32–39). К. приводит систему из 13 законов галахического толкования, зафиксированных во II в., но восходящих к более раннему периоду.

Иудео-александрийские толкователи, желая поднять значение библейского учения в глазах образованных язычников, стремились к примирению ветхозаветного учения с началами греч. философии; наиболее ярким примером таких толкований являются сочинения Филона Александрийского, к-рый активно использовал аллегорический метод в процессе выявления подлинного смысла ВЗ (С. 48–49). По мнению К., стремясь возвысить и одухотворить букву ветхозаветного Писания, иудео-александрийское толкование искало этого «в духе человеческом», а значит, было не менее «плотским», чем иудейско-палестинское (Там же). В заключение К. делает вывод, что «Толковательное слово новозаветное есть воистину слово Божие, тогда как наоборот иудейское толкование есть произведение ума чисто человеческого» (Новозаветное толкование. С. 327). Рецензенты обращали особое внимание на успешную критику нем. библеистики, усматривая в трудах К. «первый самостоятельный и успешный опыт решения взятых вопросов с православной точки зрения» (из отз. В. Д. Кудрявцева-Платонова – Журналы Совета МДА за 1885 г. С. 31).

Наиболее значимой с филологического зр. является докт. дис. К. «Перевод LXX: Его значение в истории греческого языка и словесности» (1897), к-рая в каком-то смысле стала продолжением диалогии: еще при написании магистерской диссертации К. обратил внимание на лингвистическую важность перевода LXX. Вся греч. церковная лит-ра представлялась К. ветвями того великого дерева, «корень которого заключается именно в переводе LXX, начавшем собою новую эпоху и для словаря греческого языка, дотоле питавшегося соками исключительно языческой греческой письменности, и для самой словесности греческой» (С. I–II). Монография разделена на 2 части: в 1-й автор проводит исследование перевода





LXX «самого в себе, независимо от такового значения его» (С. 23–116), во 2-й старается выявить значение этого перевода в истории греч. языка (С. 117–316). Кроме того, К. рассмотрел ряд вопросов, связанных с LXX: о времени и продолжительности перевода, возможных переводчиках, достоинстве этого перевода в сравнении с масоретским текстом. При решении последнего К. широко использовал записку свт. Московского Филарета (Дроздова) «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянско-го переводов Священного Писания» (1845), в подходе к-рому он видел «золотую середину» (С. 26). Тем не менее рецензенты отмечали, что К. не во всем удалось следовать взвешенной позиции митр. Филарета (Некрасов. 1900. С. 426–428). Результат труда К. особенно заметен во 2-м томе сочинения. Подробно и кропотливо он проследил влияние перевода LXX на всю позднейшую греч. лит-ру — неканонические и апокрифические книги ВЗ, иудейско-эллинистическую лит-ру, в т. ч. и на аллегорические толкования Филона. Особый интерес представляет один из разделов 2-й части соч.: «Новозаветные Священные Писания», в к-рой К. рассматривает конкретные примеры заимствования новозаветными авторами перевода LXX. По мнению рецензентов, «задачу, которую поставил перед собой проф. К., мог взять на себя лишь ученый, соединяющий в себе филолога и богослова» (Журналы Совета МДА за 1897 г. С. 472–473). Это сочинение К. является уникальным для рус. до-революционной школы библеистики исследованием Септуагинты и ее значения для греч. языка и христ. письменности.

Несмотря на то что библейские исследования К. устарели в связи с открытием в XX в. новых источников, позволивших скорректировать нек-рые его тезисы, тем не менее с т. зр. методологии, основных богословских интуиций и ясно выраженной правосл. позиции они по-прежнему занимают важное место в совр. библеистике. Среди церковно-исторических сочинений К. есть произведения, посвященные свт. *Филарету (Дроздову)* и его участию в переводе Свящ. Писания на рус. язык. Автор выделил принципы, которые святитель использовал в процессе

перевода библейских текстов на рус. язык, а также дал оценку этим переводам святителя (О подвигах Филарета. 1883).

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229 (МДА). Оп. 4. Д. 1811. Корсунский И. Н. [личное дело студ.]; Там же. Д. 5099. Корсунский И. Н. [личное дело преподавателя]; Там же. Д. 5551. Корсунский И. Н. [личное дело сотрудника 6-ки]; Там же. Оп. 3. Д. 461. Отзыв проф. Корсунского И. Н. на магист. и канд. диссертации. 1889–1893; РГБ ОР. Ф. 172. К. 273. Ед. хр. 2: *Корсунский И. Аллегорическое толкование ВЗ в посланиях св. ап. Павла* (канд. соч.); Ед. хр. 3: *Михаил [(Лузин)], архим.* Отзыв на студенческую работу И. Корсунского «Аллегорическое толкование ВЗ в посланиях св. ап. Павла»; РГИА. Ф. 796. Оп. 179. Д. 242. Об утверждении Ивана Корсунского в степени доктора богословия. 1898 г.

Ист.: Журналы собраний Совета МДА за 1882 г. М., 1882. С. 24–25, 35–36 [защита магист. дис.]; То же, за 1885 г. М., 1885. С. 30–31 [отзыв В. Д. Кудрявцева о соч. К. «Новозаветное толкование ВЗ»]; То же, за 1897 г. Серг. П., 1898. С. 447–473 [отзывы Г. А. Воскресенского и В. Н. Мышцына о докт. дис. К.]; Некрасов А. А. Греч. перевод Библии LXX толковников: Отзыв о соч. И. Н. Корсунского «Перевод 70-ти, его значение в истории греч. языка и словесности», представленном им на соискание премии митр. Макария // ХЧ. 1900. Ч. 2. № 9. С. 425–452.

Соч.: Иудейское толкование ВЗ (в отношении к новозаветному) // ЧОЛДП. 1879. № 2. С. 28–52; Критическое рассмотрение особенных более важных случаев новозаветной цитации и толкования, в опровержение воззрений теории аккомодации // Там же. № 3. С. 245–270; Два иностранных писателя XVIII в. в области истории Русской Церкви // Там же. 1881. Июнь. С. 679–692; Иудейское толкование ВЗ. М., 1882; Значение свв. Кирилла и Мефодия как учителей народа русского. М., 1885; Филарет, митр. Московский, в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на рус. язык. М., 1886; К 50-летию воссоединения зап.-рус. униатов с Православною Церковью // ЦВед. 1889. № 13. С. 356–366; № 17. С. 456–463; Труды МДА по переводу Свящ. Писания и творений св. отцов на рус. язык (1814–1881 гг.) // ПрТСО. 1889. Т. 44. Ч. 1. С. 419–587; 1890. Т. 45. Ч. 2. С. 341–405; 1891. Т. 47. Ч. 2. С. 483–618; БВ. 1893. № 12. Прил. С. 1–37; Прот. Сергей Константинович Смирнов: [Некр.] // ПрТСО. 1889. Ч. 43. Кн. 2. С. 678–738; Воссоединение униатов и Филарет, митр. Московский // ПрТСО. 1889. Ч. 44. С. 112–119; Проф. В. Н. Потапов: Некролог // ПрТСО. 1890. Ч. 46. Кн. 3. С. 142–176; Отношение... к Святогробскому братству. М., [1891]; Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге. Х., 1891; Новые труды в области палеолингвистики // БВ. 1892. № 7. С. 107–125; Прот. П. А. Преображенский // БВ. 1893. № 7. С. 139–149; Архим. Григорий [(Борисоглебский)], инспектор МДА († 18 нояб.) [Некр.] // БВ. 1893. Т. 4. № 12. С. 556–565; Документы из истории изучения святоотеческих творений в МДА // БВ. 1893. № 12. Прил. С. 1–37; К истории изучения греч. языка и его словесности в МДА // БВ. 1893. № 11. С. 221–259; № 12. С. 447–480; Памяти свт. Филарета [Дроздова], митр. Московского: К истории редакции рус. перевода Свящ. Писания. М., 1894; Новые труды по описанию Иерусалим-

ской Патриаршей 6-ки // БВ. 1894. № 7. С. 135–152; Евхаристический конгресс рим. католиков в Иерусалиме // БВ. 1894. № 3. С. 463–488; Церковь Иерусалимская // БВ. 1894. № 6. С. 476–488; № 8. С. 267–289; Учение врача Иппократа и его школы о Боге // ВиР. 1894. Т. 2. Ч. 1. С. 103–118, 177–192; Смысл жизни и деятельности преосв. Феофана (Говорова) // БВ. 1895. Т. 1. № 1. С. 82–111; Гр. Михаил Владимирович Толстой // БВ. 1896. № 3. С. 452–483; Иннокентий [Вениаминов], митр. Московский и Коломенский, в его отношении к МДА // БВ. 1897. № 9. С. 265–289; № 11. С. 286–303; Высокопреосв. Савва [Тихомирнов], архиеп. Тверской и его значение для науки, особенно археологии и истории. М., 1898; Высокопреосв. Сергей [Ляпидевский], митр. Московский. Серг. П., 1901; Как понимать изречение Исайи 25. 15: «Приложи им зла. Господи, приложи зла сильным Земли», читаемое на великопостной утрени: (Из посмертных бумаг) // БВ. 1902. № 11. С. 359–364.

Лит.: И. Н. Корсунский // ЦВед. 1899. № 51–52; *Базрецов Л.* Памяти ординарного проф. МДА Ив. Н. Корсунского // ВиР. 1899. Дек. Отд. церк. С. 809–824; Памяти проф. И. Н. Корсунского. Серг. П., 1900; *Остроумов Н.* Проф. И. Н. Корсунский. Тула, 1900; *Соболевский С. И.* И. Н. Корсунский // Памяти почивших наставников: К 100-летию юбилею МДА. Серг. П., 1915. С. 375–382; *Юревич Д., свящ.* Проф. МДА И. Н. Корсунский (1849–1899): портрет ученого: Доклад // XXXVI Международная филол. конф. СПбГУ. (СПб., 2007). М.: Изд-е Кафедры Библистики МДА, 2007. Электр. изд.; *Потрыгин И.* Русская герменевтика в кон. XIX и нач. XX в. ([www.bogoslov.ru/persons/256330/index.html](http://www.bogoslov.ru/persons/256330/index.html)); *onybl.* — 18.12.2007).

Н. Ю. Сухова

**КОРСУНСКИЙ** Николай Николаевич (20.01.1843, г. Ростов Ярославской губ.— 9.06.1899, Ярославль), правосл. богослов, публицист, переводчик трудов авторов древней Церкви. Сын протоиерея Вознесенской ц. г. Ростова. В 1856 г. К. окончил Борисоглебское ДУ, в 1862 г.— Ярославскую ДС в 1-м разряде, поступил волонтером в МДА, к-рую окончил в 1866 г. во 2-м разряде. Степень кандидата богословия была присуждена К. 18 июня 1869 г. за соч. «Борьба отцов и учителей церкви во втором и третьем веках против гностиков» (РГБ ОР. Ф. 172. К. 273. Ед. хр. 4). 14 июля того же года был назначен в Ярославскую ДС преподавателем греч. языка.

С 1871 г. и до своей кончины К. являлся бессменным редактором неофиц. части «Ярославских ЕВ». В самом начале своей деятельности от имени редакции он призывал епархиальное духовенство активно сотрудничать в газете епархиальных ведомостей, присылать заметки, «чрез которые духовенство знакомилось бы с церковно-религиозной жизнью края» (Ярославские ЕВ.





1871. № 16. С. 123–124). В дальнейшем он помещал материалы о проводимых в Ярославской епархии реформах и как редактор комментировал их (Там же. № 18. С. 139–144; № 29. С. 231–234 и далее), но постепенно разочаровался в освещении повседневных тем. Историки Ярославской епархии отмечали, что содержание газеты начиная с сер. 80-х гг. XIX в. стало отражать преимущественно научные интересы редактора: основную ее часть составляли переводы сочинений Оригена и Климента Александрийского, сделанные самим К. (Титов А. А. Ярославские ЕВ: Неофиц. ч.: указатель. Серг. П., 1893. С. VI).

В дек. 1893 г. К., «желая получить некоторое признание», представил в Совет МДА комментированные переводы сочинений Климента Александрийского «Педагог» и «Строматы», прося принять их в качестве магист. диссертации и допустить его к переэкзаменовке на степень магистра (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1813. Л. 6). Обосновывая в письмах Совету МДА и любимому учителю проф. МДА Е. Е. Голубинскому право на получение магист. степени, К. сформулировал свой взгляд на развитие богословской науки и значение комментированных переводов древних церковных авторов. Во-первых, «через этот перевод и разъясняющие комментарии» вводятся в общее пользование «принципы и идеи славного учителя Церкви», поэтому это «произведение авторское, равное сочинению»; во-вторых, комментированные переводы не менее, если не более авторских сочинений, оказывают «созидающее влияние» на «богословскую мысль и весь организм Церкви»; в-третьих, «монография об известном отце или учителе Церкви без перевода его творений скорее вредна, чем полезна для Церкви», ибо отнимается возможность «непосредственного соприкосновения со святым отцом и священным писателем» (РГБ ОР. Ф. 541. К. 8. Ед. хр. 70. Л. 24–25 об.). Но дело с получением магист. степени не имело положительного результата.

Следующим серьезным «ударом» для К. стал отказ правящего архиерея выделить деньги на издание к 150-летию Ярославской ДС (в 1898) сборника материалов по ее истории. Эти материалы К. собирал на протяжении неск. лет лично или через своих бывш. учеников не только в архи-

вах и книгохранилищах, но и по селам, в домах духовенства. Едва выслужив 30-летний срок, К. в 1899 г. ушел в отставку; потеря сферы деятельности и семейные проблемы привели его к скорой кончине.

Лит. наследие К. невелико: основную часть составляют переводы сочинений Оригена «О молитве», «Увещание к мученичеству» и Климента Александрийского «Увещание к эллинам», «Педагог» и «Строматы». Переводы древних авторов К. считал самым главным делом на современном ему этапе развития рус. богословия. Кроме переводов перу К. принадлежит ряд толкований на отдельные книги и фрагменты Свящ. Писания, часть из них подписана (иногда с ошибкой в инициале: М. К. — см.: Ярославские ЕВ. 1871. № 4. С. 27), часть была опубликована анонимно. Наиболее значимыми из этих работ являются толкования пророчеств о Мессии в Книге прор. Исаии и Псалтири, опубликованные в «Ярославских епархиальных ведомостях» в 1871–1872 гг. Толкования построены преимущественно на рассмотрении новозаветного исполнения мессианских пророчеств. Кроме того, К. сравнивает ветхозаветные толкования св. отцов и учителей Церкви ранних веков (II–V вв.), как греческих, так и латинских, приходя к выводу о практически единогласном мнении древней Церкви о значении мессианских пророчеств. Мнения «современных иудейских и рационалистических толкователей» К. привлекает в основном для того, чтобы показать, в чем они расходятся с новозаветным пониманием ветхозаветных пророчеств.

Наконец, внимание современников привлекло изложение преподавательского опыта К. в виде «речей из учебной практики» в 1876 г. Поводом к их выпуску стала дискуссия о преподавании древних языков в духовной школе. В связи с актуальностью темы труд был переиздан через 10 лет.

Соч.: Опыт истолкования XLI гл.: Книга прор. Исаии ст. 1, 2, 3 // Ярославские ЕВ. Ч. неофиц. 1871. № 1. С. 1–8; № 2. С. 9–11; № 3. С. 17–18; № 4. С. 25–26; Пророчества о Мессии, содержащиеся в книге прор. Исайи: гл. II ст. 2–4 // Там же. 1871. № 19. С. 149–151; № 20. С. 157–162; № 21. С. 165–167; Гл. IV ст. 2–6 // Там же. № 22. С. 173–178; Гл. VII // Там же. № 23. С. 183–188; № 24. С. 191–196; № 25. С. 199–202; № 26. С. 207–211; Гл. VIII, IX ст. 6 // Там же. № 27. С. 215–219; № 28. С. 223–227; Гл. XI // Там же. № 29. С. 234–238; № 30. С. 239–245; Гл. XLII ст. 1–9

// Там же. № 31. С. 247–253; Гл. XLIX ст. 1–9 // Там же. № 32. С. 255–261; Гл. LIII // Там же. № 33. С. 263–265; № 34. С. 273–279; № 35. С. 283–285; № 36. С. 291–295; Гл. LXI // Там же. № 37. С. 299–303 (отд. изд.: Ярославль, 1872); Обетование о Мессии, данное чрез прор. Нафана Давиду (2 Цар. 7. 12–16) // Там же. 1872. № 8. С. 57–59; № 9. С. 65–66; Пророчества о Мессии, содержащиеся в псалмах // Там же. 1871. № 11. С. 81–84; № 12. С. 89–91; Псалом 44 // Там же. № 16. С. 123–127; № 17. С. 131–133; Псалом 109 // Там же. № 19. С. 147–151; Псалом 15 // Там же. № 20. С. 155–158; Псалом 21 // Там же. № 21. С. 163–166; № 22. С. 171–172; № 23. С. 179–181; Псалом 39, 40, 67, 68 // Там же. № 24. С. 187–191; Псалом 108 // Там же. № 25. С. 195–196; Псалом 117. 8 // Там же. № 26. С. 203–205; Псалом 101, 71, 88 // Там же. № 27. С. 211–214; Пятнадцать речей из учебной практики преподавателя греч. яз. в Ярославской духовной семинарии Н. Корсунского. Ярославль, 1881, 1886<sup>2</sup>; Благовест. Ярославль, 1877<sup>3</sup>. Пер.: Ориген. О молитве. Ярославль, 1884; он же. Увещание к мученичеству. Ярославль, 1886; он же. О молитве и Увещание к мученичеству. СПб., 1897<sup>2</sup>. Самара, 1992; Климент Александрийский. Увещание к эллинам. Ярославль, 1888; он же. Педагог. Ярославль, 1890; То же / Доп. пер.: свящ. Г. Чистяков; вступ. ст.: прот. И. Свиридов; М., 1996; он же. Строматы. Ярославль, 1892; он же. Кто из богатых спасется? / Ред.: П. К. Доброцветов. М., 2011. Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229: МДА. Оп. 4. Д. 1813: Корсунский Николай Николаевич [личное дело студ.]; Там же. Д. 5099: Корсунский Иван Николаевич [личное дело преподавателя]; РГБ ОР. Ф. 172. К. 273. Ед. хр. 4: Корсунский И. Борьба отцов и учителей церкви во втором и третьем веках против гностиков: Канд. соч.; Ед. хр. 5: Голубинский Д. Отзыв на студенческую работу Н. Корсунского «Борьба отцов и учителей Церкви во втором и третьем веках против гностиков»; Ф. 541: Е. Е. Голубинский. К. 8. Ед. хр. 70: Письма Н. Корсунского к Е. Е. Голубинскому.

Ист.: Мальцев А. П. Библиографические заметки: Двенадцать речей из учебной практики преподавателя греч. языка Н. Корсунского // ЦВ. 1882. № 7. С. 7–8; Журналы собраний Совета МДА за 1893 г. Серг. П., 1894. С. 321–322 [прошение о допуске к переэкзаменовке на степень магистра].

Лит.: Барсов Н. И. Корсунский Николай Николаевич // ЭС. 1893. Т. 16. С. 346; Алексеев В. П. Ярославский некрополь. Вып. 1: Тугова гора. Ярославль, 2000; Ширяев А. Г. Воспоминания // Бикбулатов Т. Э. Веретейская волость: Ист.-краевед. очерк. Ярославль, 2008.

Н. Ю. Сухова

**КОРСУНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Корсунской епархии), находится в дер. Думерак, близ Грасака, в деп. Шаранта (Франция). Экзарх Московского Патриархата в Зап. Европе митр. Владимир (Сабодан) 25 дек. 1987 г. благословил игум. Варсонофия (Феррье) устроить жен. мон-рь. 27 апр. 1996 г. в К. м. Корсунский еп. Гурий (Шалимов) совершил великое освящение каменного храма в честь Успения Пресв. Богородицы (1994–1996).





Мон-рь в честь Корсунской иконы  
Божией Матери.  
Фотография. Кон. XX в.

В сев. части церкви находится большая икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» «с грошами», выполненная мон. Григорием (Кругом).

Богослужения совершаются на французском и церковнослав. языках. К нач. 2015 г. духовником монастыря являлся архим. Варсонофий (Феррье), настоятель муж. скита Св. Духа в Ле-Мений-Сен-Дени, старшей сестрой — мон. Гликерия (Тессегр). В обители имеется иконописная мастерская.

Лит.: Service Orthodoxe de Presse. P., 1996. Juin. № 209. P. 12–13; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1997. № 6. С. 5; МонастЭС. 2000. С. 371.

**КОРСУНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Новокаховской и Генической епархии УПЦ), находится в с. Корсунка Новокаховского городского совета Херсонской обл. (Украина).

**Кон. XVIII — нач. XX в.** Основан в 1787 г. близ с. Б. Знаменка Мелитопольского у. Таврической обл. как муж., старообрядческий; с 1803 г. — единоверческий монастырь во Фроловом (Флоровом) урочище, близ с. Казачьи-Лагери Днепровского у. Таврической губ.

Основание К. м. связано с образованием Новороссии и расселением в новоучрежденной губернии старообрядцев. В июле 1780 г. архиеп. Славянский и Херсонский *Никифор (Феотоки)* освятил в слободе Знаменке на правом берегу Днепра церковь для старообрядцев и дозволил совершать богослужения по старопечатным книгам (ГА Кировград-

ской обл. № 1906; Арх. СПб ИИ РАН. Ф. 200. Оп. 3. Д. 345. С. 4–4 об.). Так было положено начало единоверческому движению, в которое в кон. XVIII — нач. XIX в. была вовлечена значительная часть старообрядцев-поповцев.

В кон. 70-х — нач. 80-х гг. XVIII в. представители старообрядческого *дьяконова согласия* из Стародубья священноинок Михаил Калмык и инок Никодим († 1784), к-рые искали пути выхода из кризиса, постигшего поповцев после «Перемазанского собора» в Москве, получили сведения о единоверческом движении в Елисаветградской пров. Новороссии. В 1783 г. инок Никодим от имени 1500 старообрядцев направил в Синод прошение, указывая в нем условия, на к-рых они готовы соединиться с РПЦ (*Бельский*. 1999. С. 77–78). Указом 11 марта 1784 г. старообрядцам разрешалось строить каменные церкви и совершать богослужения по старому обряду (ГА Респ. Крым. Ф. 26. Оп. 4. Д. 307. С. 2). В кон. того же года из Стародубья в С.-Петербург во главе делегации старообрядцев с заверениями верности Православию и просьбой о назначении для старообрядцев особого епископа прибыл архим. Иоасаф, преемник инока Никодима. Он обратился к митр. С.-Петербургскому и Новгородскому *Гавриилу (Петрову)* с просьбой о назначении его, согласно завещанию инока Никодима, строителем Никодимовой пуст. Вскоре он был утвержден настоятелем Успенского мон-ря (бывш. Никодимовой пуст.). В авг. 1785 г. кн. Г. А. Потёмкин объявил, что Российская империя заинтересована в заселении причерноморских степей и нижнего течения Днепра, в то же время призываемые на новые места жительства старообрядцы из внутренних губерний России и из-за границы приглашались к союзу с РПЦ, обозначенному в кон. XVIII в. понятием «единоверие».

26 авг. 1785 г. имп. Екатерина II подписала указ, по которому старообрядцам разрешалось селиться между левым берегом Днепра и Перекопом. Согласно ордеру кн. Потёмкина 27 авг. того же года поселенцы получали материальные выгоды и в числе прочего — право на строительство каменных церквей, мон-рей, отправление богослужений по старопечатным книгам. Общину старообрядцев возглавил архим. Иоасаф (Там же.

С. 1; *Моисеев*. 1996. С. 199; *Бельский*. 1999. С. 78). Он род. в 1743 г. в Стародубе Северском, в 1769 г. в Покровском старообрядческом монастыре Новгорода-Северского пострижен в монашество, подвизался на Афоне, в 1781 г. рукоположен во диакона и иерея, в 1782 г. в Иерусалиме патриархом Антиохийским Даниилом возведен в сан архимандрита и направлен в Россию для сбо-



Церковь  
во имя свт. Иннокентия Иркутского  
мон-ря Корсунской иконы  
Божией Матери. 1888 г.  
Фотография. 2009 г.

ра пожертвований. Синод РПЦ признал Иоасафа в сане архимандрита, наделил его св. миром и Св. Дарами и разрешил к священнослужению для старообрядцев по старопечатным книгам (ГА Респ. Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5385).

В 1787 г. архим. Иоасаф прибыл в Екатеринославскую епархию, где представился новому архиерею, архиеп. Екатеринославскому и Славянскому *Амвросию (Серебрянникову)*. Поскольку земля под мон-рь уже была выделена близ с. Б. Знаменка, архиеп. Амвросий направил строителя в С.-Петербург для утверждения в настоятельской должности. По возвращении из столицы в том же году архим. Иоасаф подал архиеп. Амвросию прошение на строительство для мон-ря деревянной церкви и келий для братии, на что 31 дек. получил грамоту (Там же. С. 3; *Бельский*. 1999. С. 79). 18 окт. 1791 г. указом Екатеринославской духовной консистории в С.-Петербурге архим. Иоасаф был утвержден настоятелем в сане игумена, мон. Дорофей возведен в сан иерея, мон. Серапион — в сан диакона для служения в старообрядческом мон-ре.

Первоначально монашествующие обосновались в урочище Карай-Дубина (ныне с. Бережанка Верхнеро-





гачикского р-на Херсонской обл.), но в 1788 г. выяснилось, что эти земли принадлежат кн. Вяземскому. Игумен Иоасаф обратился к большезнаменским поселянам, и те неохотно выделили под строительство мон-ря урочище Мамай-Сурка. В 1790 г. деревянный храм в честь Корсунской иконы Божией Матери был построен, но в 1792 г. он сгорел. В 1795 г. была возведена новая Корсунская ц. с приделом свт. Иоанна Златоуста, а монастырская часовня обращена в церковь и освящена во имя свт. Николая Чудотворца.

В ордере от 11 сент. 1787 г. кн. Потёмкина правителю Таврической обл. Каховскому значилось: «...вашему превосходительству предписываю на тот конец близости селения Знаменки, на речке Конской, ежели при сих урочищах есть праздная, и ни с каким препятствием не соединенная земля, отвесьте потребное число десятин оной под строение старообрядческого монастыря... В случае же там каковой-либо неудобности, имеете позволить им избрать для того самого другое приличное место» (Мурзакевич. 1848. С. 310). Поскольку место для мон-ря не было удачным ввиду недостатка леса и отдаленности от Днепра, игумен Иоасаф просил катеринославского и таврического ген.-губернатора кн. П. А. Зубова выделить братии 120 дес. из лесных дач жителей г. Никополя. Правитель наместничества отказал монастырю в выделении лесных угодий, т. к. самим никопольчанам леса не хватало, и тогда игумен с братией обратили внимание на местность ниже мест. Каховка и г. Берислава по течению Днепра, а именно на урочище Фролово, лежащее между землями казенного с. Казачьи-Лагери и дачи полковника Д. М. Куликовского (Бельский. 1999. С. 79).

5 апр. 1796 г. на имя кн. Зубова последовал рескрипт имп. Екатерины II о разрешении перевести К. м. на более удобное место с выделением 3 тыс. дес. земли. 30 окт. в подтверждение правительственных распоряжений игумен Иоасаф получил от митр. Катеринославского и Таврического *Гавриила (Банулеску-Бодоли)* грамоту на перемещение обители на новое место и построение храма свт. Николая Чудотворца. 8 февр. 1797 г. уездный землемер В. Писемский отмежевал на участке Фроловой дачи 3 тыс. дес. удобной земли для хозяйствования и 2447 дес.

и 775 саж. неудобной земли — прилегающих плавней, и 14 марта того же года эта земля вместе с планом и межевыми книгами была передана мон-рю по указу губернатора Таврической обл. ген.-майора С. С. Жегулина (Мурзакевич. 1848. С. 311).

Уже 9 марта братия старообрядческого мон-ря приступила к строительству деревянного храма свт. Николая Чудотворца. 9 окт. того же года из урочища Мамай-Сурка, близ с. Б. Знаменка, все насельники К. м. переселились в урочище Фролово. Деревянный Никольский храм вскоре был сооружен, и братия в 1801 г. приступила к строительству каменной 5-купольной соборной ц. в честь Корсунской иконы Божией Матери, освященной 30 мая 1803 г. игумен Иоасафом по благословению архиеп. Херсонского и Таврического *Афанасия (Иванова)*. Иконы писали старообрядческие иконописцы из Москвы и Суздаля. В 1802 г. была возведена и освящена небольшая теплая ц. во имя вмч. Димитрия Солунского, к 1804 г. освящен храм во имя прп. Михаила, еп. Синадского. В 1799 г. открыто монастырское подворье в г. Херсоне на углу Богородицкой ул., 9, и Торгового пер., при ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы (освящена в 1803). Впосл. подворье было преобразовано в приходский храм.

В 1803 г. К. м. приобрел статус единоверческого (в соответствии с указом имп. Павла I от 27 окт. 1800 г.), в 1804 г. по указу Синода игумен Иоасаф был возведен в сан архимандрита. В 1808 г. он отправился в Москву для сбора пожертвований, где 25 сент. скончался и похоронен на единоверческом кладбище (Бельский. 1999. С. 79).

В 1792 г. в К. м. проживало 21 чел. монашествующей братии и 25 лиц различного звания по увольнительным листам и паспортам, в 1794 г. — 28 монашествующих и 18 лиц различного звания, в 1796 г. — 2 насельника, в 1805 г. — 67, в т. ч. архим. Иоасаф, 5 иеромонахов, 3 иеродиакона, 29 монахов и 29 бельцов (ГА Респ. Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5385. С. 9, 14 об., 22, 44 об.).

При 2-м настоятеле К. м. игумен Кирилле, уроженце мест. Чернобыль, к обители были приписаны единоверцы, проживавшие в Севастополе, Перекопе, Алёшихах, Кинбурнской крепости, в мест. Каховка, дер. Маячка, в селах Б. и М. Знаменка, Днеп-

ровка, Б. Копани, Збурьевка. Игумен Кирилл I исполнял также обязанности благочинного единоверческих церквей с центром в Б. Знаменке (Бельский. 1999. С. 80). С 1808 по 1818 г. в мон-ре подвизался иером. Иоанн (Малиновский; 1763–1849), впосл. иеросхимонах, подвижник *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст.*

Благосостояние К. м. первоначально складывалось благодаря многочисленным пожертвованиям. Уже в 90-х гг. XVIII в. мн. знатные особы, в т. ч. кн. Потёмкин, сделали значительные вклады (Моисеенкова. 1996). Доходы, кроме права К. м. на сбор пожертвований, приносили огороды, виноградники, сады, скотоводство, сдача земли в аренду, рыболовство. Ордером новороссийского военного губернатора И. И. Михельсона от 24 мая 1801 г. казакам Донского казачьего Грекова 5-го полка предписывалось не чинить братии препятствий в рыбной ловле. Но самый крупный источник доходов появился в 1808 г.: имп. указом К. м. предоставлялось 2 соляных озера, из которых мон-рь мог получать по 500 фур соли без платежей в казну, что составляло ок. 5 тыс. р. В 1811 г. К. м. отказался от владения озерами и передал их казне, но с тем, чтобы ежегодно получать доход от соляных озер, 500 фур соли по 70 пудов в каждой, т. е. 35 тыс. пудов. К. м. платил казне только за вывoločку соли, а общий доход составил уже 14 тыс. р. в год. Впосл. солевые доходы К. м. возросли (Сухарев. 1998. С. 446–447).

В 1797 г. К. м. было выделено 5447 дес. 775 саж., из которых «неудобиями» (болота, пески, дороги и т. д.) считалась почти половина земель. В 1814 г. крестьяне соседнего с. Казачьи-Лагери переселялись из села по причине неудобства земли для земледелия, периодических песчаных бурь. 15 окт. 1815 г. К. м. получил право на 3675 дес. Магдалиновской дачи на соляной дороге в 10 верстах от с. Чаплинка. Т. о., с учетом Фроловой дачи, Магдалиновской дачи, участков на Кинбурнских соляных озерах в 1815 г. К. м. владел ок. 10 тыс. дес. земли.

Архим. Кирилл († 6 сент. 1826) похоронен за алтарем собора. Его преемником стал казначей К. м. иером. Тихон (Иноземцов). Он происходил из мешан г. Тирасполя, в 1819 г. поступил в К. м., в 1824 г. пострижен





в монашество архим. Кириллом, в 1826 г. рукоположен во иеромонаха, в 1830 г. возведен в сан игумена, в 1837 г. — в сан архимандрита (ГА Респ. Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5703. С. 2).

После утверждения единоверчества в 1799 г. братия К. м. осознала неудобство «окраинного положения», удаленность от старообрядческих центров и обратилась через действительного тайного советника кн. Н. Б. Юсупова к имп. Николаю I с прошением о приобретении земель у Измайловского дворца близ Москвы для братии К. м. (*Бельский*. 1999. С. 80). После 1822 г. К. м. располагал большими средствами благодаря повышению цен на соль (до 95 к. за пуд), что давало свыше 33 тыс. р. ассигнациями годового дохода, и мог полностью оплатить приобретение дворца, новых земель и переселение монахов. Однако имп. Николай I не подписал прошение.

Днепровский и Мелитопольский уезды были населены не только старообрядцами-поповцами, но и беспоповцами различных толков, колонистами из католич. и протестант. стран, беглецами из крестьян, преступниками, что не могло не оказывать влияние на нравственное состояние населения края. В письме 1-го департамента Мин-ва госимуществ Синоду отмечалось, что многие клирики Мелитопольского и Днепровского уездов сами являлись причиной падения нравственности: пьянство, воровство, разврат были характерны для некоторых священнослужителей Сев. Таврии (*Камушин*. 1993). Не избежал упадка внутренней жизни и монастырь. В 1836 г. в К. м. проживали 23 монашествующих и 25 послушников, из них иеродиак Варсонофий (Пономарёв) значился под запретом из-за «состояния худого, пьянственного, при том же и грубиян, двое послушников состояния посредственного» (ГА Респ. Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5703. С. 4, 9). Один из тех, кого в 1836 г. определяли «состояния хорошего, к послушанию способен», был иеродиак Евфимий (Дурнавин), происходивший из крестьян и в 1824 г. поступивший в обитель. В 1837 г. он похитил из монастыря 44 тыс. р. ассигнациями и 2 антиминса. Разразился скандал, 79-летний архим. Тихон заболел и вскоре скончался, похоронен рядом с архим. Кириллом I, за алтарем Корсунского собора.

С 1840 г. К. м. управлял иером. Иона (Панкеев), постриженник архим. Кирилла I. В 30-х гг. XIX в. большинство братии К. м. были пострижены архим. Кириллом; многие происходили из таврического единоверческого центра с. Б. Знаменка: иеромонахи Сергей (Панкеев), Симеон (Двоезерский), Иона (Панкеев), Герасим (Панкеев), иеродиак. Иоасаф (Рыльский). Иером. Иона, вступивший в К. м. в 1820 г. и постриженный в 1823 г., с марта 1831 по март 1832 г. управлял второклассным *Бизюковым Пропасным во имя сщмч. Григория монастырем*. В 1842 г. иером. Иона был назначен строителем К. м. В 1845 г. иеродиак. Силуан направил на имя архиеп. Гавриила (Розанова) донос на строителя иером. Иону и казначея иером. Иоасафа. Впоследствии разбирались и др. дела с участием настоятеля и братии (*Бельский*. 1999. С. 81–82). В ходе следствия вскрылись факты неблаговидного поведения строителя и казначея (ГА Херсонской обл. Ф. 198. Оп. 1. Д. 76), к тому же оба оказались замешаны в деле о попытке ограбления К. м. солдатами-горнистами Софийского морского полка в 1844 г. В действительности вечером в день праздника Рождества Христова солдаты-горнисты устроили маскарад, представившись иером. Ионе свитой генерала крымских соляных приисков во главе с самим генералом. Настоятелю удалось выпроводить дебоширов, но впоследствии выяснилось, что казначей иером. Иоасаф принимал у себя в келье в канун совершения литургии театральное зрелище, т. е. переодетых солдат. 18 марта 1847 г. иеромонахи Иона и Иоасаф были запрещены в священнослужении, бывш. строитель 17 дек. отправлен под надзор в *одесский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь (Бельский*. 1999. С. 81), а бывш. казначей 18 апр. повторно запрещен по делу «о зрелище» и 10 дек. сослан в Бизюков мон-рь. В июне 1848 г. архиеп. Херсонский свт. *Иннокентий (Борисов)* утвердил иером. Иоасафа (Рыльского) в штате Бизюкова мон-ря, но запрета с него не снял (ГА Херсонской обл. Ф. 198. Оп. 1. Д. 73. С. 2–4 об., 13–14, 164–164 об., 169–170 об.).

В ведомости 1841 г. все монахи К. м. характеризовались положительно, только иеродиак Павел (Проценко) при «хорошем состоянии» находится под запретом в священно-

служении. В 1846 г. число монашествующих сократилось, большинство монахов в священном сане оказались «не верны в послушании», «состояния плохого или посредственного» (ГА Респ. Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5703. С. 81–87, 173–182). В К. м. произошли и новые скандалы: иером. Даниила (Бондарева) в 1847 г. лишили сана, а иеродиак. Павла после ссылки в Бизюков мон-рь запретили в священнослужении.

Важнейшим поводом к закрытию единоверческого мон-ря и последующему преобразованию в правосл. обитель послужило нравственное состояние братии. Синод назначил ревизию К. м., к-рую проводил настоятель Бизюкова мон-ря и ректор Екатеринославской ДС архим. Иона (Капустин). Материал, накопленный в ходе ревизии и уголовных дел, давал основания для смены насельников и преобразования мон-ря в правосл. обитель. Одной из причин «охлаждения» братии в вере, по мнению иером. Ионы (Панкеева), явилось низведение особенностей старообрядчества к наличию старопечатных книг, особых напевов и формы камилавки (*Бельский*. 1999. С. 82). Временно управлявший К. м. архим. Иосиф неоднократно утверждал, что монастырь посещается почти только правосл. богомольцами и в обитель хотели бы поступить мн. достойные правосл. люди, а сама братия в прошении выражала желание, чтобы К. м. был приведен в «неразличное» с правосл. монастырями положение. Все эти основания и были указаны в рапорте Синоду новоназначенного архиеп. Херсонского Иннокентия (Борисова). Свт. Иннокентий указывал, что для восстановления благоустройства на началах единоверия нет возможностей, т. к. отсутствует достойная братия, единоверцы мон-рь не посещают, а правосл. верующие могут «соблазниться» от различия в пении и обычаях (Корсунский 1-кл. муж. мон-рь. 1897. С. 965–966).

В 1846–1848 гг. К. м. возглавляли иером. Димитрий (Глазунов), архим. Иосиф и иером. Кирилл II (Кривоузов). Первый состоял под следствием по оговору Арсения Некрасова, архим. Иосиф был назначен Синодом в нач. 1847 г. временно управляющим обители и в кон. 1847 г. переведен настоятелем Климовского Покровского единоверческого мон-ря Черниговской епархии. Иером. Кирилл II





происходил из духовного сословия, в 1810 г. рукоположен во диакона, в 1812 г. — во иерея. С 1822 г. исправлял должность благочинного, в 1837 г. по приглашению архиеп. Гавриила (Розанова) поступил в братию Бизюкова монастыря; в 1842 г. в одесском Успенском мон-ре пострижен в монашество, в 1846 г. назначен благочинным К. м., 14 дек. 1847 г. — управляющим обителью. Однако и многоопытный иером. Кирилл II допустил финансовые нарушения и в авг. 1848 г. отправлен свт. Иннокентием на покой в Бизюков мон-рь (*Бельский*. 1999. С. 83).

Благодаря значительным ежегодным доходам К. м. передавал крупные суммы на благотворительность: в 1842 г. пожертвовал 5 тыс. р. на строительство жен. мон-ря в Одессе, оплачивал ежегодно содержание в школах 5 мальчиков и 5 девочек духовного звания, содержал единоверческую церковь и причтовые дома в Херсоне.

В 1848 и 1849 гг. по указам Синода К. м. стали управлять Херсонские архиереи с правом иметь наместника. Им было предписано принять меры «в нравственном отношении» и по хозяйственной части; мон-рь возведен в степень первоклассного, без назначения штатного обеспечения. Архиеп. Иннокентий сразу же назначил новых клириков на руководящие должности: в июле 1848 г. из архиерейского дома в Одессе был перемещен благочинным К. м. иером. прмч. *Парфений* (впсл. настоятель *Кизилташского во имя свт. Стефана Сурожского монастыря*). Наместником К. м. при настоятеле архиеп. Иннокентии (Борисове) стал иером. Доримедонт, обучавшийся в Черниговской ДС, казначеем — рясофорный прот. Иеремия Гайдабура, экклезиархом — иером. Прокопий (Сливков).

С 1857 г. К. м. управлял архиеп. *Димитрий (Муретов)*. В 1850 г. наместником определен 42-летний игум. Николай (Ковалевский), сын священника, учившийся в Екатеринославской ДС. В 1854 г. новым наместником назначен архим. Митрофан, выпускник Орловской ДС. В 1855 г. в К. м. пострижен в монашество Николай (Левченко), ставший преемником игум. Парфения на должности настоятеля Кизилташской кинонии после трагической гибели игумена в 1866 г. (ГА Респ. Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5703. С. 252–255, 335–337;

Д. 5934. С. 488–491; *Бельский*. 1999. С. 83). В 1860–1863 гг. наместником К. м. был иером. Гедеон из военного звания, выпускник Харьковской ДС.

По выделении Таврической епархии из состава Херсонской в кон. 1859 г. К. м. остался в составе последней на 3 года, но в 1863 г. вошел в состав новосозданной Таврической епархии. При этом управлять К. м. стали настоятели.

После хищения крупной суммы денег в 1837 г. и потрясений 40-х гг. XIX в. экономическое благосостояние мон-ря несколько пошатнулось. Ежегодный соляной доход с 1858 г. составлял не более 10 тыс. р., т. к. братии снова стали выделять участки на озерах, где они могли добывать соль. Однако в 60-х гг. в мон-ре стали разводить скот: в 1868 г. К. м. владел стадами овец — 1936 голов, коров, телок и быков — 157, телят — 51, бугаев — 9, лошадей — 140, волов — 21 пара. Значительные суммы из ежегодных доходов К. м. перечислял на епархиальные нужды, в т. ч. на восстановление храмов и мон-рей после Крымской войны, на строительство училищных зданий, кафедрального собора, на содержание духовных школ епархии, а в 70-х гг. XIX в. — на строительство здания Таврической ДС. С 1864 г. К. м. выделял от 3 до 5 тыс. р. на содержание уч-ща для девиц духовного звания, пока в 1881 г. не упали доходы от соляных промыслов. Доход от продажи свечей 500 р. с 1866 г. мон-рь полностью направлял на содержание духовного епархиального муж. уч-ща.

С 1864 г. К. м. снова возглавил архим. Николай (Ковалевский), в 1854–1864 гг. — настоятель *бахчисарайского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, с 1860 г. благочинный крымских мон-рей и скитов. В 1869 г. из Бахчисарайского скита в К. м. был переведен архим. Дионисий (Никольский; 1814–1895), выпускник Курской ДС. В 1870 г. архим. Дионисию было преподано архиастырское благословение еп. Таврического *Гурия (Карпова)* за «заботливость к благоустройству» обители (ГА Респ. Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5934. С. 488–491; Д. 6065. С. 587–591, 927–928). Однако в 1871 г. обострились взаимоотношения между братией, нестроения осложнились тяжелым экономическим положением обители в 1873–1874 гг. (Там же. Д. 860, 872, 874, 876, 1038, 1111).

В 1876 г. К. м. управлял епархиальный архиерей. По ходатайству свт. Гурия указом Синода от 31 марта 1876 г. архим. Дионисий был оставлен наместником, но в 1877 г. он был переведен в Бахчисарайский скит. В 1877 г. К. м. с правами наместника управлял иером. Маркиан (Иванов). В 1878–1882 гг. наместником служил иером. Иринарх (Загородский; † 1882, погребен на монастырском кладбище). После его смерти управляющим снова стал иером. Маркиан, в 1887 г. утвержденный в должности наместника (Там же. Д. 6135. С. 912; Д. 6165. С. 6–7).

В 1872 г. в К. м. проживало 27 чел. братии: архимандрит, 6 чередных иеромонаха, вдвой священик, 5 иеродиаконов, 4 мантийных монаха, 10 указных послушников; в 1881 г. — 34 насельника; в 1884 г. — 8 иеромонахов, 2 иеродиакона, 8 монахов и несколько послушников; в 1886 г. — 8 иеромонахов, 5 иеродиаконов, диакон, 7 монахов и 14 послушников; в 1893 г. — игумен, 9 иеромонахов, 4 иеродиакона, 5 монахов, 3 указных послушника, 28 послушников на испытании; в 1908 г. — наместник-игумен, 25 иеромонахов и монахов и 60 послушников. В 1897 г. в К. м. на покое пребывал еп. *Владимир (Шимкович)*. С началом первой мировой войны число братии, особенно послушников, уменьшилось, резко упали доходы. Монастырские средства направлялись преимущественно на благотворительные цели, связанные с военными действиями, принятием беженцев, устройством госпиталей (Там же. Д. 6135. С. 912; Д. 61. С. 6–24).

К 1848 г. в К. м. находилось 4 церкви: 5-главый Корсунский собор (1803) с чтимой Корсунской иконой (слева от царских врат), принесенной, по преданию, архим. Иоасафом из Стародубья при основании обители; теплая ц. во имя прп. Михаила, исп. Синадского (1804; позднее к ней пристроены трапезная, келарня, братские кельи по образцу афонских мон-рей); ц. свт. Николая Чудотворца с приделом свт. Иоанна Златоуста в настоятельских кельях; ц. во имя вмч. Димитрия Солунского (1802); колокольня с часами и св. вратами. За монастырской оградой располагались гостиный, скотный и конюшенный двory. В скиту, установленном в 7 верстах от К. м. при рыбном заводе, имелась ц. во имя свт. Митрофана. В монастырской 6-ке







находилось несколько старопечатных книг, в т. ч. Острожская Библия (1581) (*Мурзакевич*. 1848. С. 312).

К кон. XIX в. на территории К. м. располагались трапезный храм во имя свт. Иннокентия Иркутского (1888; построен вместо обветшавшего храма еп. Михаила, исп. Синадского), домовый храм во имя свт. Николая Чудотворца, освященный 23 апр. 1889 г. еп. Таврическим Мартинианом (Муратовским), в архиерейских покоях нового 2-этажного настоятельского корпуса (1882), 3-ярусная колокольня (1891), 5 братских корпусов, за оградой — обширные гостиничные корпуса, на кладбище — храм Воскресения Христова, освященный в 1857 г. еп. Дмитрием (Муретовым). К нач. XX в. у входа в собор был поставлен памятник «Сидящий Афанасий», изготовленный из воска, а рядом устроена касса, в которую прихожане и паломники бросали медные и серебряные монеты (*Сериков*. 1997. № 27. С. 6).

В 80-х гг. XIX в. соляной промысел для К. м. окончательно потерял значение ввиду отмены акциза на соль. В 1890 г. К. м. снова получил право на добычу соли в Перекопском у. на условиях платы по 16 р. за каждую добытую тысячу пудов соли. Однако уже в 1892 г. игум. Маркиан просил архиерея расторгнуть договор с казенным ведомством о добыче соли (ГА Респ. Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 2172. С. 1–4 об.). К 1892 г. мон-рю принадлежал молитвенный дом во имя свт. Николая Чудотворца, построенный на соляных озерах в Перекопском у. В связи с окончательным отказом от добычи соли архим. Маркиан обратился к еп. Таврическому Мартиниану с прошением о безвозмездной передаче молитвенного дома к.-л. близлежащему, вновь образовавшемуся приходу (Там же. С. 4–5 об.). Но земля для выпаса скота и земледелия стала приобретать все большее значение: в 1901 г. К. м. ходатайствовал о возвращении земли Магдалиновской дачи, полученной еще в 1815 г. и якобы захваченной у мон-ря (Там же. Д. 2964).

С 18 по 22 авг. 1904 г. члены Таврической консистории свящ. Николай Шпаковский и секретарь П. Беллавин проводили ревизию в К. м. В результате выяснилось, что число братии возросло до 70 чел., не считая наемных рабочих: архимандрит,

игумен, 5 иеромонахов, 5 иеродиаконов, 17 монахов, 13 указных послушников, остальные состояли на испытании или приняты временно для изучения устава. Обнаружилось, что братия в будние дни редко посещает богослужения, чин общей трапезы, келейное правило не соблюдается, полунощница не совершается. Проверка подтвердила ряд негативных явлений: послушники и монахи неверяют себя руководству старцев, собор старцев не имеет никакого влияния и в управлении мон-рем почти не принимает участия. Братия разделилась на приверженцев бывш. наместника архим. Маркиана и сторонников игум. Варсонофия, «отсюда вражда, склоки, доносы». Ревизоры отмечали, что в целом существенным недостатком внутренней жизни в К. м. является излишнее увлечение хозяйственными выгодами (Там же. Д. 3254. С. 4 об.— 5, 10 об.— 11 об.).

При проверке монастырской казны выяснилось, что общая сумма монастырского капитала составляет билетами 49,3 тыс. р. и наличными свыше 5,5 тыс. р. Большую часть удобной земли К. м. возделывал самостоятельно, меньшую часть сдавал в аренду на условиях половины прибыли. Землю обрабатывали машинами (косарками, сеялками, веялками и молотилками), для привода к-рых в действие использовали паровик. Но главной статьей дохода являлось скотоводство: на 1 авг. 1904 г. имелось 893 головы рогатого скота, 147 лошадей, 14 верблюдов, 108 свиней. По словам наместника игум. Варсонофия, к осени готовили на продажу в армию 18 лошадей, за которые рассчитывали получить от 250 до 325 р. за лошадь, кроме того, готовили на продажу 45 быков по 90 р. за голову и 70 коров по 70 р. Другой крупной статьей дохода являлось рыболовство. Рыбный завод в 4 верстах от К. м. назывался братским, промысел вели исключительно послушники, однако доходы «братского» завода невелики, и для ловли использовались хищнические приемы. Другим заводом в версте от К. м. заведовали от обители мон. Фаддей, а от артели «атаман». Общий доход К. м. от рыбных промыслов составлял несколько тысяч рублей в год. Немалый доход монастырь получал от добычи и сдачи в аренду с половины прибыли зарослей камыша. В то же время садоводство, укрепле-

ние песчаных кучугуров и пчеловодство были заброшены (Там же. С. 5, 6 об.— 9). При обители имелись аптека, б-ка и благоустроенная школа, в которой обучалось от 30 до 50 детей-сирот.

**1918–2015 гг.** В кон. марта — нач. апр. 1918 г., по свидетельству схиархиеп. Таврического и Симферопольского Антония (Абашидзе), К. м. был захвачен большевиками. В гражданскую войну его грабили отряды махновцев, во время австро-немецкой оккупации в обитель привозили партизан и подозреваемых из окрестных сел, некоторых из них мучили и расстреливали. Австро-немецких интервентов и администрацию гетмана П. П. Скоропадского, с апр. 1918 г. контролировавших земли нижнего течения Днепра и владения К. м., в 1919 г. сменили англо-французские интервенты и отряды Белой гвардии. 28 июля 1919 г. г. Алешки Таврической губ. захватили войска ген. А. И. Деникина, в янв. 1920 г. городом овладели войска Красной гвардии, а в ночь на 12 июня того же года в Алешки и прилегающие местности вошли подразделения армии барона П. Н. Врангеля. В окт. 1920 г. монастырь окончательно захватили большевики. В результате военных действий К. м. был разорен, особенно пострадала колокольня (ГА Херсонской обл. Ф. Р-233. Оп. 1. Д. 14. С. 9).

В 20-х гг. XX в. на землях К. м. образовались совхоз «Победа революции» и поселение хуторского типа Корсунка. Совхозная контора разместилась на территории обители, в состав работников совхоза вошли и бывш. монастырские работники. До 1929 г. совхоз входил в состав заповедника «Аскания-Нова», затем объединился с хутором Корсунка. В 1922 г. под предлогом борьбы с голодом из К. м. было изъято 2 пуда 17 фунтов 78 золотников церковных ценностей. В 1930 г. с помощью трактора сбросили крест с колокольни, молодые активисты и комсомольцы сожгли монастырскую б-ку. В 1937 г. Корсунка была объединена с совхозом, который затем преобразован в колхоз им. Коминтерна. Жителей хуторов переселили в монашеские кельи. Но урожаи в совхозе и колхозе оказались крайне низкими. В 20-х гг. XX в. некоторые строения К. м. были разобраны, из полученного материала строили дома и магазины в «Аскании-Нова».





В 1924–1925 гг. Херсонские ликвидком и отдел культов при участии Каховского райисполкома и Британского сельсовета провели ревизию оставшегося монастырского имущества, самое ценное раздали клубам, домам культуры и различным религ. общинам (Там же. С. 11–14, 33–40; ГА Херсонской обл. Ф. Р–2. Оп. 2. Д. 69. С. 16).

В 1920–1921 гг. К. м. был закрыт, на его территории действовал приходский храм, в июле 1923 г. упраздненный по ходатайству руководства совхоза «Победа революции» (Там же. Д. 2. С. 213). Некоторые из сельских вступили в совхоз. После 1945 г. на территории мон-ря действовали 7-летняя школа, колхозная контора, почта, медпункт, жили колхозники. При устройстве здесь отделения Новомаячковского детдома жители, контора и прочие учреждения были выселены. В посл. школа также была переведена из К. м., а детдом расширился. В 1955–1956 гг. по распоряжению Новомаячковского райисполкома Корсунский храм, пострадавший в годы войны, был разобран, камень перевозили в с. Чернянку для строительства школы. Одновременно храм-часовня вмч. Дмитрия была перестроена в водонапорную башню. В 1959 г. детдом был преобразован в школу-интернат, для к-рого возвели новое здание школы и интернатовское общежитие, а ветхие кельи разрушили. В 1969 г. Корсунскую школу-интернат реорганизовали в спецшколу закрытого типа для малолетних преступников.

К нач. 2000-х гг. из 17 построек К. м. сохранялись трапезная Иннокентиевская ц., часовня, перестроенная в водонапорную башню, 6 полуразрушенных зданий и сев. часть ограды с сев.-вост. башней. На месте бывш. «архиреевой дороги» сохранилась западная арка. С 1998 г. по благословию еп. Херсонского и Таврического *Иова (Смакоуза)* в храме на территории монастыря совершались богослужения, с июля 1999 г. — регулярно. В 1999 г. настоятелю Введенского храма пос. Днепряны иерею Константину Лобанову руководство школы социальной реабилитации передало помещение бывшего трапезного храма. Церковная община подписала с руководством спецучреждения договор, срок к-рого закончился 24 марта 2000 г. Еще 30 дек. 1999 г. управление образования Херсонской обл. админи-

страции запретило воспитанникам спецучреждения посещать богослужения в храме, а с 24 марта 2000 г. — вход на территорию спецучреждения верующим. Тогда церковная община обратилась в Новокаховский горсовет, к-рому подчиняется с. Корсунка, с просьбой вернуть церкви строения обители (*Тимошенко*. 2000). В февр. 2001 г. сессия Херсонского облсовета приняла решение о передаче недвижимого имущества Корсунской школы социальной реабилитации в бессрочное пользование общине Корсунского прихода. По благословию архиеп. Херсонского и Таврического *Ионафана (Елецких)* настоятелем возрождавшегося Корсунского храма был назначен свящ. Леонид Тимошенко. С 2005 г. настоятелем служил свящ. Илия Болога.

9 сент. 2009 г. Синод УПЦ по рапорту еп. Новокаховского и Генического *Иоасафа (Губня)* принял решение об открытии жен. мон-ря в с. Корсунка. Настоятельницей является игум. Амвросия (Грицюк). В 2010–2011 гг. клириками К. м. состояли прот. Василий Одовийчук, иерей Дмитрий Юревич, в 2011 г. — иерей Андрей Гончар, с 2012 г. — иерей Виктор Онофрейчук, в 2014 г. — прот. Ростислав Симонов.

22 окт. 2012 г., в ходе празднования 225-летия со дня основания, в К. м. еп. Новокаховский и Генический Филарет (Зверев) в сослужении еп. Котопского и Глуховского Романа и клириков епархии освятил престол восстанавливаемого храма. В К. м. имеется огород, сад на 60 деревьев, разводят домашнюю птицу и содержат 2 коров. Мон-рь помогает Каховскому реабилитационному центру для детей-инвалидов и местной школе социальной реабилитации.

Арх.: Арх. СПб ИИ РАН. Ф. 200; НБУВ ИР. Ф. V; ГА Респ. Крым. Ф. 26, 118; ГА Херсонской обл. Ф. 198, Р–233, Р–710.

Лит.: *Мурзакевич Н. Н.* Корсунский Успенский благословенный мон-рь // ЗапООИД. 1848. Т. 2. С. 307–312; *Родионов М., прот.* Статистико-хронологико-ист. описание Таврической епархии: Общий и частный обзор. Симферополь, 1872; *Чирков А.* Топографическое описание Корсунского мон-ря, находящегося в Днепровском у. Таврической губ. на лев. берегу Днепра // ЗапООИД. 1881. Т. 12. С. 466–472; *Гермоген (Добронравин), еп.* Таврическая епархия. Псков, 1887; Корсунский 1-кл. муж. мон-рь Таврической епархии // Таврические Ев. 1897. Отд. неофиц. № 35. С. 956–982; *Денисов С.* 789–790; *Катунина Ю. А.* Создание Таврической епархии РПЦ в Крыму: (Сер. XIX в.) // Культура Крыма на рубеже веков: (XIX–XX вв.): Мат-лы Респ. науч. конф. 27–29 апр. 1993 г. Симферополь, 1993. С. 29–30; *Моисеев Л. С.* Старообрядцы в Тавричес-

кой губ. в кон. XVIII — нач. XX в. // МИАЭТ. 1996. Вып. 5. С. 199–212; *Сериков П.* Монастырь над Днепром // Нова Каховка. 1997. № 22. С. 3; № 27. С. 6; № 35. С. 8; № 45. С. 8; № 48. С. 3; № 52. С. 8; № 53. С. 8; 1998. № 15. С. 10; № 16. С. 9; № 26. С. 3; *Сухарев М. В.* Землеведение и промыслы Корсунского Таврического мон-ря в кон. XVIII — XIX в. // Культура народов Причерноморья. 1998. № 5. С. 446–448; *Бельский А. В.* Единоверчество и единоверческий Корсунский мон-рь: Возникновение, история, лица // Там же. 1999. № 6. С. 75–87; Корсунка: Когда отдадут Богу Богово? // Православна Таврія. Херсон, 2000. № 7(27); *Путилова Т.* Чи буде мон-р над Дніпром? // Наддніпряньська правда. Нова Каховка, 2000. № 50. С. 2; *Тимошенко Л.* Возвратят ли Церкви монастырь?: [История и современность] // Православна Таврія. 2000. № 3(23). С. 12; Корсунка: решение принято // Там же. 2001. № 2(33). С. 5; *Фроленок В.* Корсунский мон-рь: Новая Каховка // Ключи. 2008. № 26. С. 19; № 27. С. 19; *Сошикова И., Менисенко В.* Гум. Амвросія: «Слава Богу за все!» // Каховська зоря. 2011. 9 червня. С. 24; Обитель у днепровских берегах: 225 лет под Покровом Божией Матери // Новокаховские Ев. 2012. № 9/10. С. 2–4; *Паталах О. Ю.* Архим. Иоасаф: Світоч віри Древлеправославної // *Паталах О., Дяченко С.* Новоросія. Херсон, 2013. С. 337–345

*Иером. Иустин (Юревич)*

**КОРФУ** — см. *Керкирская, Паксийская и Заморских островов митрополия*.

**КОРЧИНСКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [Корицкая митрополия; албан. Mitropolia e Shenjtë e Korçës; греч. Ἱερά Μητρόπολις Κορυτσᾶς], епархия *Албанской Православной Церкви*, расположена в юго-вост. части Албании.

**История К. м.** Широкое распространение христианства началось в этом регионе не позднее IV–V вв.; сохранились фундаменты 3-нефной базилики в Зарадиште V–VI вв. Первоначально территория совр. К. м. подчинялась Римской Церкви, в 731/2 г. перешла в юрисдикцию К-польского Патриархата, а в 1018 г. — *Охридской архиепископии*. При этом неясно, в какую из епархий она первоначально входила, в *Касторийскую митрополию* или в Девольскую епископию (Девол обычно отождествляют с совр. с. Звезда, в 18 км к северо-востоку от Корчи). Этот регион, имевший смешанное население (в нем проживали славяне, греки, албанцы, влахи), в кон. IX в. вошел в Первое Болгарское царство (или, по другому мнению, это произошло в 837–845 гг. — *Чемшеджиев Д.* «Книжение емоу дасть държати словенско» от Пространного житие на Методий и българно-византийските отновения от първата половина на





IX в. // *Paleobulgarica*. 2004. Кн. 2. С. 3–19), в 1018 г. был возвращен в состав Византии, в XIII в. некоторое время принадлежал Эпирскому деспотату и Второму Болгарскому царству, а затем снова был включен в визант. владения.

На месте совр. Корчи (Корицы) существовал укрепленный пункт со славянским названием Горице, который впервые упоминается в 1280/81 г. в хронике семьи Музака (записана Ђоном Музакой в 1510) в списке поселений, входивших в княжество севастократора Андрея I Музаки. В сер. XIV в. окрестности Горице стали частью царства Стефана IV Душана. В 20-х гг. XV в. Горице завоевали турки, в 1431/32 г. упоминается как крепость с 26 домами, а ок. 1440 г. она была полностью разрушена. Совр. город основал в 1484 (по др. сведениям, в 1490) г. бей Ильяс Ходжа на земле, подаренной ему тур. султаном.

Корицкая епископия была образована в нач. XVII в. Она включила территории епископий Колонии, Девола и Селасфора. Первым известным из источников епископом был Неофит (упом. в 1624 и 1628). Охридский архиеп. Парфений, уроженец Корицы, в 1670 г. возвел Корицкую епископию в ранг митрополии. Митр. Макарий (упом. в 1691–



*Церковь Св. Троицы  
в бывш. с. Лавдари.  
Ок. 1470 г.*

1693) первый из занимавших кафедру Корицы архиереев именовался Корицким и Селасфорским (в литературе иногда ошибочно указывают, что титул «Корицкий, Селасфорский и Мосхопольский» использовался с 1670). Корицкий митр. Иоасаф (1709–1719) после избрания Охридским архиепископом (см. в ст. *Иоасаф II*) продолжал управлять Корицкой епархией до кончины в 1745 г. Упоминаемые в источниках Герасим Корицкий и Ники-

фор Селасфорский, видимо, являлись его викарными епископами.

XVIII век был временем экономического и культурного расцвета Корицы и расположенного в 15 км от нее Мосхополя (ныне *Воскопоя*). В Корице была открыта 1-я греч. школа (1723), в Мосхополе — греч. коллегиум (1710, в посл. преобразован в «Новую Академию»), типография (1720 или 1731). Значительная часть населения региона сохраняла христианскую веру. В 1767 г. после упразднения Охридской архиепископии Корицкая митрополия перешла в юрисдикцию К-польской Православной Церкви. После погромов, устроенных в 1769 и 1789 гг. турками в Мосхополе, мн. жители города переехали в Корицу. В 1783 г. Корица и ее окрестности были включены во владения Али-паши Янинского.

В кон. XVIII в. в митрополичий титул было добавлено название Мосхополь. В 1828–1834 гг. Корицкая митрополия была объединена с Погониианской архиепископией. С 1835 до 1885 г. митрополит именовался Корицким и Преметским, а затем Корицким, Преметским и Мосхопольским.

В нач. XIX в., по сведениям топографа и антиквара У. М. Лика, на территории Корицкой митрополии в деревнях насчитывалось 2,8 тыс. греческих домов. В Корице в то время было 450 домов, из них более половины принадлежали христианам. В сер. XIX —

нач. XX в. Корица являлась самым крупным городом албанских земель, одним из главных хозяйственных и культурных центров. В последние десятилетия XIX — нач. XX в. греческих иерархов преследовали албанские националисты, в 1906 г. ими был убит Корицкий митр. Фотий.

В ходе 1-й Балканской войны 6 дек. 1912 г. Корица была занята греческими войсками и включена в состав греческой пров. Сев. Эпир (после чего мн. жители Корицы эмигрировали), в дек. 1913 г. город был передан новообразованной Албании. С этого времени он стал называться Корча.



*Вмц. Параскева Пятница.  
Фрагмент иконы. XVI–XVII в.  
(Национальный музей  
средневекового искусства, Корча)*

С окт. 1914 до лета 1916 г. Корча была вновь оккупирована греч. войсками, в 1916–1918 гг. находилась под франц. протекторатом (10 дек. 1916 франц. власти провозгласили Корицкий автономный район республики), в 1920 г. возвращена Албании. Из-за политических коллизий митр. Герман в 1916 г. был вынужден покинуть К. м. и переехать в Афины (он носил титул «Корицкий» до 1921), а назначенный на его место в 1919 г. митр. Иоаким не смог прибыть в епархию и в 1924 г. был переведен на др. кафедру. В 1916–1921 гг. управление К. м. осуществлял Диррахийский митр. Иаков в качестве патриаршего экзарха, пока не был изгнан албанцами. В 20-х гг. XX в. Корча оставалась крупнейшим городом в Албании; в 1923 г. в нем проживали ок. 25,6 тыс. чел. (из них 10,5 тыс. православных; 15 тыс. мусульман).

В 1922 г. албан. церковно-народным Собором было провозглашено создание независимой Албанской Православной Церкви с центром в Корче. К-польский Патриархат, хотя с 1924 г. не назначал иерархов на албан. кафедры, отказывался признавать автокефалию Албанской Церкви. Для переговоров и нормализации ситуации в Албании в нояб. 1922 г. туда в качестве патриаршего экзарха был направлен митр. Иерофей Милитупольский, к-рый вместо того, чтобы отстаивать интересы Патриархата, примкнул к автокефалистам и занял Корчинскую кафедру. В февр. 1929 г. был образован Синод Албанской Церкви, еп. Виссарион (Джувани) получил титул митрополита Тиранского, Дурресского и архиепископа всей Албании, были







замещены Бератская и Гирокастинская кафедры. Управление К. м., местоблюстителем к-рой стал митр. Виссарион, было поручено великому митрофорному иконому Василию (Марко). 29 июня 1929 г. на состоявшемся в Корче 2-м церковно-народном Соборе был принят Устав Албанской Православной Церкви. Он не был признан К-польским Патриархатом, к-рый всех участников Собора лишил сана. Созванный в Корче в мае 1936 г. церковно-народный Собор принял решение о поиске канонического пути установления церковной автокефалии, К-польскому Патриарху принесли извинения, а на Фанар отправили албан. делегацию для ведения переговоров.

После признания в 1937 г. К-польским Патриархатом автокефалии Албанской Церкви К. м. была преобразована в епископию, епископом Корчинским был поставлен видный церковный историк, албанец по происхождению, *Евлогий (Курилас)*, но в 1939 г. он был изгнан с кафедры в связи с оккупацией Албании итальянцами. Перед началом второй мировой войны в К. м. действовала семинария и насчитывалось 120 приходов, в к-рых служили 80 священников.

В нояб. 1940 — апр. 1941 г. Корча была занята греч. войсками, затем до 1943 г. снова оккупирована итальянцами, в 1943–1944 гг. их сменили немцы. Город был освобожден албанскими партизанами в окт. 1944 г. Значительная часть греч. и слав. населения эмигрировала, тем не менее до сих пор по берегу оз. Преспа большинство жителей составляют славяне. С установлением в Албании режима Э. Ходжи в стране была создана новая правосл. иерархия, не признанная К-польским Патриархатом. В 1948 г. в сан епископа Корчи был возведен архим. *Паусий (Водича)*; в посл. архиепископ Албанский). В 1950 г. был принят новый Устав Албанской Православной Церкви, которая состояла из Тирано-Дурресской митрополии, возглавляемой митрополитом всея Албании, и 3 епископий: Корчинской, Бератско-Влёрско-Канинской и Гирокастинской. С 1951 г. Корчинским епископом стал *Филофей (Фотий)* (Дуни или Дусис). 20–24 сент. 1958 г. город и его окрестности посетила советско-албан. экспедиция с участием историка искусства В. Н. *Лазарева*, реставратора В. В. Филатова

и представителей Тиранского ун-та. В 1967 г. в Албании начались гонения на Церковь, были полностью ликвидированы все религ. объединения, в т. ч. правосл. епархии, закрыты все храмы и мон-ри.

Изменения в политическом строе страны в 90-х гг. XX в. сделали возможным возрождение правосл. Церкви, где к тому времени не осталось в живых ни одного епископа. Восстановление канонических структур было поручено К-польской Патриархией патриаршему экзарху, Андрусскому епископу *Анастасию (Янулатосу)*, к-рый в 1991 г. был возведен в сан Корчинского епископа и в следующем году избран архиепископом всей Албании. В 1992 г. на кафедру восстановленной К. м. был избран архим. Христодул (Мустакис). Его хиротония была совершена в 1996 г., но из-за противодействия албан. властей, не желавших принимать иерархов-греков, он так и не смог приехать в Албанию и в 1998 г. подал в отставку. На Корчинскую кафедру был избран Иоанн (Пелуши). Он проделал огромную работу по восстановлению церковной жизни в епархии: были построены храмы, митрополичья резиденция, гостиница, созданы благотворительные орг-ции, открыты клиники в Корче, правосл. детские сады в Корче и Поградце, бесплатная столовая для нуждающихся. С 2000 г. издается ж. «Tempulli» («Храм»).

**Памятники архитектуры и монументальной живописи.** В Корче визант. церкви не сохранились (мечеть Ильяс-Бей-Мирахори в мусульманском р-не Касабая сооружена в 1496 (или 1484) г. на месте ц. вмч. Параскевы Иконийской, построенной предположительно в XIV в.). Христианское зодчество в городе возобновилось в XVIII в., в т. ч. в 1707–1725 гг. был построен кафедральный собор в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (не сохр.). В христианском р-не Вароши сохранились узкие улицы и старая застройка. В кон. XIX — нач. XX в. был возведен кафедральный собор вмч. Георгия Победоносца (1875–1905, разрушен в 1968), ц. прор. Или с 2 колокольнями с зап. стороны, митрополичья резиденция (10–30-е гг. XX в.). Мн. храмы были разрушены при режиме Э. Ходжи. В 1980 г. был открыт Национальный музей средневек. искусства Корчи (далее НМСИК), его

экспозиция включает архитектурные детали, скульптуру IV–XIII вв., ок. 6,5 тыс. икон XIV–XIX вв., в т. ч. резной иконостас 20-х гг. XVIII в. из корчинского собора в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник»). В 1992–2004 гг. построен



Церковь  
Рождества Пресв. Богородицы  
на о-ве Малиград. XIV в.

кафедральный собор Воскресения Христова, в 1995 г.— базилика свт. Афанасия Великого, в нач. XXI в.— Спасо-Преображенская ц.

На территории К. м. сохранились храмы XIV–XV вв., некоторые из них расписаны мастерами касторийской школы: небольшая (4,6×3,3 м) однонефная ц. Рождества Пресв. Богородицы в пещере на о-ве Малиград на оз. Преспа с росписями 1345, 1369 и 1607 гг. (в т. ч. ктиторийский портрет кесаря Новака с семьей (1369), «Страшный Суд» (1607), фрески реставрированы в 1981–1982); однонефная бесстолпная одноглавая ц. Вознесения Господня (Христа Живодавца) в с. Мборья (XIV в., фрагменты храма 898 г., обширный нартекс XVII в. объединен с юж. приделом; росписи 1389 г. и XVII в.), однонефные базиликальные церкви вмч. Димитрия Солунского в с. Бобштица (XIV в.; росписи посл. трети XIV в., 1591 г., XVII в.), вмч. Димитрия Солунского в с. Туминец (Каламасы) (XIV в.), 4-столпная одноглавая типа «вписанного креста» ц. Св. Троицы в Лавдари (предположительно ок. 1470).

По берегу оз. Преспа сохранились пещерные храмы: арх. Михаила в местности Трстенике к востоку от с. Пустеци (Ликенасы) (фрески XIV в., ктиитор — иером. Виссарион;





в алтаре изображены Богоматерь с Младенцем Христом и «Поклонение Агнцу»; рядом — первомч. Стефан и прп. Симеон Столпник); Пресв. Богородицы Елеусы к востоку от с. Туминец (фрески XIV в., художник — Алексей, ученик иконографа Иоанна, ктитор — иером. Паисий; рядом со входом находится фреска с изображением Божией Матери с Младенцем типа «Умиление», внутри — сцены праздничного цикла и фигуры святителей; рядом расположен ансамбль быв-



*Великомученики  
Мина, Феодор Стратилат,  
Феодор Тирон.  
Роспись  
ц. свт. Николая Чудотворца  
в Воскопое.  
Мастер Давид Селеница.  
1726 г.*

шего мон-ря вмц. Марины, 1888); Благовещения Пресв. Богородицы в Црнапеше (фрески кон. XIV в.); свт. Николая Чудотворца в местности Накол к северу от с. Пустеци (остатки росписей предположительно XIV в., записаны в 1840).

К памятникам поствизант. периода относятся базилика Пресв. Богородицы в с. Душари (росписи 1610); мон-рь св. Иоанна Предтечи (храм 1632–1634) и 5 церквей с фресками (XVIII в.) — в Воскопое; в совр. с. Виткуки — мон-рь апостолов Петра и Павла (основан в 1708) с ц. св. бессребреников Космы и Дамиана (1736, росписи 1748) и с купольной базиликой апостолов Петра и Павла (1759, фрески 1763–1764, худож. Константин и Афанасий Зографы), а также 5 церквей XVII–XVIII вв., в т. ч. ц. Пресв. Богородицы (XVII в.), базилика арх. Михаила с 9 скрытыми сферическими сводами (1682, росписи 1728), базилики с юж. открытой галереей (вмч. Мины, Благовещения Пресв. Богородицы и вмч. Георгия Победоносца, все XVIII в.); базилика вмч. Георгия Победоносца в с. Шипска (XVIII в.), церкви св. Параскевы и свт. Афанасия Великого в с. Полея; действующие мон-ри свт. Николая Чудотворца в с. Каменица (церковь XVIII в.; новый келейный корпус) и Успения Пресв.

Богородицы в с. Бобоштица (реконструкция в нач. XXI в.).

**Иконописание.** В музеях К. м. хранятся редкие визант. иконы, ранее находившиеся в храмах на территории епархии. К классическому направлению палеологовской живописи можно отнести образ Божией Матери «Одигитрия» (XIV в.) из пещерной ц. Благовещения Пресв. Богородицы близ с. Голомбочи (Глобочени) (НМСИК). Неск. икон выполнены мастерами касторийской школы («Арх. Михаил», XIV–XV вв.; царские врата с композицией «Благовещение» из

ц. Благовещения Пресв. Богородицы близ с. Голомбочи, XV в., обе в

НМСИК) и представителями т. н. местного (далекого от столичных принципов) художественного направления («Свт. Спиридон Тримифунтский» из Мборьи, XIV–XVI вв., Нац. худож. галерея, Тирана; икона Божией Матери «Одигитрия» из Малиграда, XV в., НМСИК). Традиционны по стилю иконы XVI — 1-й пол. XVII в. из ц. свт. Николая Чудотворца в с. Бобоштица: Божия Матерь «Одигитрия» (XVI в.), «Вмч. Георгий на троне, коронуемый Христом» (1-я пол. XVII в.; обе в НМСИК). Повышенно экспрессивны иконы из Виткуки «Св. Иоанн Предтеча» (1685; там же) и района Бобоштицы «Прор. Илия на колеснице» (1686; там же).

В XVIII в. получила развитие живописная школа Корице, основные черты к-рой — многофигурные композиции, повышенная декоративность и часто контрастные цветовые сочетания. В 1-й трети XVIII в. в Мосхополе и Виткуки писал иконы иером. Константин («Вмч. Георгий», ок. 1725, НМСИК); в 20-х гг. XVIII в. в Мосхополе работал иконописец и мастер фрески Давид Селеница, во 2-й и 3-й четв. XVIII в. в коричном регионе получили известность Константин Шпатараку, Константин и Афанасий Зографы (многофигурные иконы из мон-ря

апостолов Петра и Павла в Виткуки и из собора в Корче, 60–70-е гг. XVIII в., теперь в НМСИК); в посл. четв. XVIII в. — Георгий и Иоанн Четири.

**Корицкие епископы** (Охридская архиепископия): Неофит (упом. в 1624 и 1628), Митрофан (упом. в 1634), Игнатий (упом. в 1668).

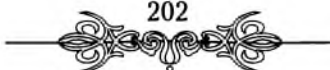
**Корицкие митрополиты** (Охридская архиепископия): Парфений (1670–1676), Макарий (упом. в 1691–1693), Афанасий (1694–1696), Даниил (1696–1709, ранее митрополит Диррахийский), Иоасаф (1709–1719; впол. архиепископ Охридский, продолжал управлять епархией до 1745), Никифор (1746–1752), Макарий (1752–1756), Даниил (1759–1763), Дионисий (1765–1766; ранее архиепископ Охридский), Геннадий (1766–1767).

**Корицкие митрополиты** (К-польский Патриархат): Геннадий (1767–1779), Иоаким (1779–1790), Константин (1790–1798), Иоасаф (1798–1816), Мелетий (1816–1827), Виссарион (1827–1835), Кирилл (1835–1845; впол. митрополит Ганоса и Хоры), Неофит (1845–1874; ранее митрополит Дринопольский), Дорофей (Евелпидис) (1874–1875), Дорофей (Христидис) (1875–1885; впол. митрополит Ганоса и Хоры), Филофей (Константинидис) (1885–1893; ранее митрополит Ксанфийский, впол. митрополит Дидимотихский), Григорий (1893; ранее митрополит Родосский), Анфим (Цацос) (1893–1894; ранее митрополит Парамифийский и Эносский, впол. митрополит Леросский и патриарх К-польский *Анфим VII*), Хрисанф (1894–1895; ранее митрополит Леросский и Калимносский), Гервасий (Орологас) (1895–1902; впол. митрополит Янинский), Фотий (Калпидис) (1902–1906), Гервасий (Сараситис) (1906–1910; ранее митрополит Родопольский, впол. митрополит Анкирский, затем Александропольский), Димитрий (Георгиадис) (1910), Герман (Анастасиадис) (1910–1916; ранее митрополит Струмицкий), Иоаким (Струбис) (1919–1924; ранее епископ Ардамерийский, впол. митрополит Кардамийский).

**Корчинские митрополиты** (самопровозглашенная Албанская Православная Церковь): Иерофей (Яхотопулос) (1922–1929; ранее митрополит Милитупольский).

**Корчинские епископы** (каноническая Албанская Православная Церковь): Евлогий (Курилас) (1937–1939, сохранял титул до смерти в 1961), Анастасий (Яннулос) (1991–1992).

**Корчинские епископы** (непризнанная К-польским Патриархатом Албанская Православная Церковь): Паисий (Водича) (1948–1949), Филофей (или Фотий) (Дуни или Дусис) (1951–1965), Кирилл (Наслази) (1965–1967; митрополит Бератский).





**Корчинские митрополиты** (каноническая Албанская Православная Церковь): Христодул (Мустакис) (1992–1998), Иоанн (Пелюши) (с 1998 по наст. время).

Лит.: Милоков П. Н. Христ. древности Зап. Македонии // ИРАИК. 1899. Т. 4. Вып. 1. С. 64–76; *Stransky A. Portret Kesara Novaka na jeho rodiny na Prespanskem ostrove Maly Grad v Albanii* // Ročenka Kruhu pro pěstování dějin umění za rok 1930. Praha, 1931; Korça. Korça, 1938; *Dhamo Dh. Kisha e Shën Mërisë në Mali-grad* // Buletin i Universitetit Shtetëtor të Tiranës. Ser. shkencat shoqërore. Tiranë, 1963. N 2. F. 154–175; *eadem. Afreskat e kishës së Ristozit në Mborje* // Studime historike. Tiranë, 1979. N 2. F. 199–212; *Пузанова В., Дамо Д.* Нек-рые памятники монументальной живописи XIII–XIV вв. в Албании // *Studia albanika*. Tiranë, 1965. N 2. F. 149–163; *Πατρινέλης Χ. Γ. Κορυτσάς, Μητρόπολις* // ΟΝΕ. 1965. Т. 7. Σ. 872–874; *Thomo P. Arkitektura e kishës së Ristozit në Mborje të Korçës* // Studime historike. 1967. N 2. F. 151–159; *idem. Korça: Urbanistika dhe arkitektura*. Tiranë, 1988; *idem. Kishat pasbizantine ne Shqiperine e Jugut*. Tiranë, 1998; *Riza E., Strazimir B. Vështrim mbi arkitekturën e qytetit të Korçës* // Monumentet. Tiranë, 1972. N 3. F. 119–138; *Djurić V. J. Mali Grad – Sv. Atanasije u Kosturu – Borje* // *Zograf*. 1975. Vol. 6. P. 31–50; *Papakožma A. Manastiri shën Pjetër e Pavli në Vithkuq: Datimi, urbanistika, arkitektura, mjeshtrit e ndërtimit* // Monumentet. 1983. N 1. F. 77–87; *Andrea Z. Kultura ilire e tumave në Pellgun e Korçës*. Tiranë, 1985; *The Museum of Albanian Medieval Art: Korça*. Tiranë, 1987; *Damko P. Gërmimet arkeologjike të vitit 1989, Zarahishtë* // *Iliria*. 1989. N 2. F. 294; *Bërzholi A. Korça und Umgebung: Aus dem Alban. Tirana, 1990; Ismyrtiadou A. Koritsa: Ekpaideuse, euergetes, oikonomia: 1850–1908. Thessal., 1997; Çami M. Shqiptarët dhe francezët në Korçë (1916–1920)*. Tiranë, 1999; *Gjata A. Kishat e qytetit të Korçës (kisha katedrale «Burimi jetëdhënës»)* // *Tempulli*. 2002. N 6. F. 18–28; *Konstandin dhe Athanas Zografi: Piktorët mesjetarë Korçarë, në Malin e Shenjtë Athos: 1750–1783*. Tiranë, 2002; *Winnifrith T. J. Badlands-Borderlands: A History of Northern Epirus / Southern Albania*. L., 2003; *Ангеличин-Жура Г.* Пештерните цркви во Охридско-Преспанскиот регион (Р. Македонија, Р. Албанија, Р. Грција) // Ниш и Византија: 36. радова IV научни скуп. Ниш, 2006. С. 385–402; *Rousseva R. The Murals of the St. Demetrios Church in Bobostica: Local Traditions and Constantinople Influences in the Ecclesiastical Art of the Prespa-Korcha Region in the 14<sup>th</sup> Cent.* // *Scripta & E-Scripta*. Sofia, 2007. Vol. 5. P. 183–200; *Koherja N. Mbi historinë e Korçës: Studime historike, trajtesa, shkrime*. Tiranë, 2013.

П. С. Павлинов

**КОРЮН** — см. в ст. *Месроп Маштоц*.

**КОРЯЖЕМСКИЙ ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, находился в 15 верстах от г. Сольвычегодска Вологодской губ., близ устья р. Коряжемки.

1535–1917 гг. Основан в 1535 г. (по др. данным, в 1537) монахом Павлова Обнорского во имя Св. Троицы

мон-ря прп. Лонгином Коряжемским и постриженником Корнилиева Кормельского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы монастыря прп. Симоном Сойгинским. В нач. XX в. устройство обители иногда ошибоч-



Коряжемский во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь. Фотография. Нач. XXI в.

но датировали 1585 г. (Коряжемский Николаевский мон-рь в Сольвычегодском у. // Правосл. рус. обители. 1910. С. 83).

Инок Лонгин и Симон пришли в Коряжемские леса «из верховских градов», принесли с собой икону Животворящего Креста Господня, поставили келью и построили ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Первым игуменом К. м. был прп. Лонгин. В К. м. долгое время подвизался ученик св. Лонгина прп. Христофор Сольвычегодский. Позднее в верховьях р. Коряжемки он основал Христофорову Богородицкую пуст., к кон. XVI в. приписанную к обители. В 1540 г. прп. Лонгин был похоронен близ папертной лестницы, через 15 лет перезахоронен у сев. стены Никольской ц. Поводом к перезахоронению стало некое видение большому устюжскому воеводе кн. Владимиру, который К. м. никогда не посещал. Тем не менее, прибыв в обитель, воевода сразу нашел место погребения святого и указал настоятелю и братии, где следует его перезахоронить. Когда игумен выполнил указание воеводы, последний выздоровел, рассказал о своем видении и посоветовал настоятелю построить часовню над новым местом захоронения прп. Лонгина. Во время настоятельства Иоасафа Щуки (после 1547) в К. м. была составлена 1-я опись имущества (Черкасова. 2007. С. 145). В 1582 г. пожар уничтожил почти весь монастырский архив. В 1614/15 г. К. м. вновь горел.

С 1643 по 1651 г. настоятелем К. м. являлся Александр, вполс. епископ Вятский и Великопермский. Он род. в 1603 г. в монастырской слободе,

поступил в К. м., в 1631 г. принял постриг, служил казначеем. Еп. Александр неоднократно присылал в обитель пожертвования: в 1656 г. пожаловал 10 р. «на переставку игуменских келей», 10 р. «на чищение слуды», воск, книги, обложения для священнослужителей, «сорок ставцев брацких медных, лу-

женых», несколько колоколов, в т. ч. большой (ок. 103 пудов). После того как в К. м. разбился коло-

кол, пожертвованный царицей Анастасией Романовной, еп. Александр благословил «перелити тот колокол и прибавил к тому колоколу меди и олова шестьдесят пуд две четверти. И вылит колокол весом 69 пуд, за пуд по пять рублей. Итого денег триста семь рублей с полтиною издержал своих келейных за медь, и за олово, и от литья, и с угаром денег. И тот колокол разбился, и перелевали тот колокол снова, а весу в нем 67 пуд дватцать семь фунтов». Сумма всех вкладов архиерея в мон-рь составила 3261 р. (Безроднов. 2011. С. 78–79, 81). В янв. 1674 г. еп. Александр удалился в К. м. и принял схиму (Завойская. 2009. С. 211). Здесь же он был и похоронен «на левой стороне... Благовещенской церкви в папертном притворе, где при жизни еще сам себе устроил он гробницу» (Суворов. 1878. С. 208).

В 1764 г. К. м. был причислен к 3-му классу по штату мон-рей. С 1788 г. близ мон-ря, в дер. Песчанке, была открыта передвижная винная выставка для продажи вина в праздничные и ярмарочные дни. Игум. Платон неоднократно жаловался в Вологодскую духовную консисторию с просьбами устранить соблазн для братии. Консистория лишь предоставила игумену право штрафовать монахов, уличенных в пьянстве, «цепью на сутки, на три дня и на неделю». В 1796 г. игум. Платон был назначен присутствующим в Сольвычегодское духовное правление. По этому поводу игумен писал в Вологодскую духовную консисторию, что если ему «отбить» для решения дел из К. м., то не только ризницы, но и самого монастыря





доверить некому. В эти годы в К. м. числились монахи и белец, «весьма больны». В связи с этим игумен получил разрешение на время своего отсутствия приглашать для совершения церковных служб священника из ближайшей церкви.

В нач. XIX в. в К. м. часто менялись настоятели. В отдельные периоды мон-рь и вовсе оставался без игумена, как, напр., после кончины престарелого игумена Корнилия († 1802). При следующем игумене, Варлааме, братия состояла в основном из белого духовенства, присылаемого в К. м. за различные проступки. В 1803 г. игумен Варлаам получил назначение прибыть в Вологду для участия в крестном ходе. Игумен был освобожден от назначения, т. к. служить в К. м. некому: иеромонахов в обители не было, казначей за проступки лишили клобука, рясы и камилавки, а проч. насельников оштрафовали. Следующий игумен, Арсений, за различные проступки был лишен управления обителью и в 1812 г. сослан в сольвычегодский Введенский мон-рь, архимандрит к-рого стал временно управлять и К. м. В 1819 г. игумен Арсений был запрещен в священнослужении и сослан в Семигородную пуст. Кадниковского у.

Состояние К. м. несколько улучшилось после назначения на игуменство в 1819 г. иером. Гавриила, строителя великоустюжского Знамено-Филипповского мон-ря. Вместе с бывш. устюжским послушником Виктором Базилевским, к-рый принял постриг с именем Вениамин, он занялся благоустройством обители. Иером. Гавриил продал участок в Сольвычегодске, с 1806 г. принадлежавший монастырю, но не приносящий дохода, а также начал сбор средств для ремонта церквей и др. монастырских зданий. Надвратную церковь в честь Происхождения Честных древ Животворящего Креста Господня разобрали из-за угрозы обрушения. Для налаживания уставной жизни иером. Гавриил получил разрешение не выдавать деньги братии, а снабжать их одеждой и кормить. За заслуги в 1821 г. иером. Гавриил был возведен в сан игумена, а в Сольвычегодском духовном правлении назначен присутствующим с правом старшинства перед благочинными Гавриилом Кубеницким и Андреем Грозовым. Последние остались недовольны этим назначением и, ос-

видетельствовав в 1823 г. монастырскую ризницу, подали на игумена Гавриила жалобу. Однако епископ признал игумена Гавриила невиновным (Николаевский Коряжемский мон-рь. 1901. № 12. С. 316). Благодаря стараниям игумена Гавриила К. м. стал получать ежегодную сумму из гос. казны в размере 1460 р. Кроме того, мон-рь был освобожден от ежегодной высылки денег на «заведение приличного одевания» и обуви крестовой братии, а также от содержания певчих архиерейского хора.

В 1825 г. временно управляющим К. м. был назначен насельник *Гледенского во имя Св. Троицы монастыря* иером. Варлаам. Однако вскоре его уличили в пьянстве и подаче «бессмысленных рапортов», запретили в священнослужении и вернули в Гледенскую обитель (Там же. С. 317–318). К. м. возглавил архимандрит сольвычегодского Введенского мон-ря Августин (Марсов). В это время в К. м. числились лишь белый свящ. Михаил Селянинов (более 90 лет), иеродиакон и 2 несовершеннолетних послушника. По просьбе архим. Августина иером. Варлааму вернули право священнослужения и вновь поставили управлять обителью. С 1828 г. настоятелем стал бывш. строитель Лальского мон-ря Иероним. При нем был произведен ремонт обветшавших монастырских зданий, пополнилась ризница.

Последним настоятелем К. м. до приписки к сольвычегодскому Введенскому мон-рю в 1864 г. был Фалласий. 22 янв. 1864 г. К. м. потерял самостоятельность: монастырскую казну описали и сочли ее скудной (ок. 400 р.), штатный оклад К. м. по решению Синода был переведен во вновь учрежденный *Самарский Пустынный во имя свт. Николая Чудотворца монастырь*. (Неверно интерпретировав понятие «штаты», В. С. Безроднов считал, что в Самарский Никольский мон-рь переехали насельники К. м. — *Безроднов*. 2011. С. 57.) Немногочисленную братию (10 чел.) перевели в Сольвычегодский мон-рь.

В 1896 г. указом Синода была восстановлена самостоятельность К. м. и был введен строгий устав Саровского мон-ря. Возможно, причиной такого решения стало завещание 1-й гильдии купца М. А. Хаминова мон-рю 40 тыс. р. при условии его восстановления как общежительной обители. Помимо этого К. м.

получил 5 тыс. р., на проценты с которых следовало ремонтировать постройки.

Игуменом был назначен казначей вологодского *Димитриева Прилуцкого в честь Всемилостивого Спаса монастыря* Нектарий (Акиндинов). Вместе с ним в К. м. переехали насельник Заоникиевской пуст. иером. Амфилохий и послушник. В мон-ре они обнаружили запустение и нищету. Один из прибывших в К. м. вместе с игуменом Нектарием подробно описал неприглядную обстановку и бедность жилых помещений.

Не лучшим оказалось и состояние храмов. Так, в ц. в честь Спаса Нерукотворного, по словам составителя записок, «все закоптело, всюду масса пыли... от спертого воздуха трудно дышать. В углах две неуклюжие печи, видно по всему, что они тепла дать не могут... Служебные книги буквально все истрепаны... Одежда на престоле вся полинялая, из синей обветшавшей материи. Другой на смену не имелось. Церковная утварь ветхая». Еще более ветхими оказались скотный двор, баня, погреб, амбар и др. хозяйственные постройки (Николаевский Коряжемский мон-рь. 1901. № 13. С. 339–343). Главной задачей игумена Нектария стал капитальный ремонт всех зданий. В 1908 г. на средства благотворителей был куплен 311-пудовый колокол, затем приобретены вся необходимая богослужебная утварь, одежда, книги.

**Храмы и другие строения.** По описи 1567 г., в К. м. существовало 3 храма: соборный во имя свт. Николая Чудотворца, в честь Благовещения Пресв. Богородицы и во имя прп. Димитрия Прилуцкого (Список отписной Коряжемского Николаевского мон-ря // АЮБДР. Т. 3. Стб. 388–397). Возможно, устройство храма, посвященного прп. Димитрию, связано с особым почитанием насельниками Прилуцкого подвижника. Об этом, в частности, свидетельствуют многочисленные иконы преподобного, отмеченные в монастырской описи (*Мельник А. Г.* Русские святые, почитавшиеся в Никольском Коряжемском мон-ре во 2-й пол. XVI в. // Ярославский пед. вестн. 2012. № 1. Т. 1: Гуманитарные науки. С. 332).

В 1631–1632 гг., при игумене Антонии, над воротами была построена Благовещенская ц., а на колокольню повешены часы, доставленные из Вел. Устюга. Вероятно, в 40-х гг.





XVII в. началось возведение теплой ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя. Во вкладной и в кормовой книге мон-ря имеется запись о том, что в 1644 г. на строительство храма дал вклад 30 р. игум. Александр (впосл. епископ Вятский и Великопермский).

По писцовым книгам 1625 и 1645 гг., в К. м. стояли деревянные холодный Никольский собор, теплая Димитриевская ц., надвратная Благовещенская ц., колокольня с 7 (в 1625) и с 9 (в 1645) колоколами. В 1665 г. в К. м. была возведена и еп. Александром освящена 5-главая каменная Благовещенская ц. («по обещанию по родителям своих и по себе в вечное поминовение великий господин преосвященный Александр, епископ Вятский и Великопермский, своею казною» — *Суворов*. 1878. С. 205, 207). Храм украшали «двери царские резные, травы сквозные, золочены красным золотом, а денег дано за них сто тридцать рублей» (*Безроднов*. 2011. С. 79, 77). К Благовещенской ц. примыкала каменная колокольня. В 1763 г. была перестроена в камне церковь в приписной Христофоровой пуст. В 1871 г. в Благовещенском храме обрушилась часть сводов, храм пострадал, как было установлено, по причине «осадки фундамента и от прелости нижних кирпичей северо-западного столба». В XIX в. в К. м. имелись также деревянные настоятельские кельи, каменные братские кельи, покрытые обветшавшей деревянной крышей, мон-рь был обнесен деревянной оградой с 3 небольшими башнями. С зап. стороны рядом с оградой находились еще неск. деревянных келий и кладовые амбары, а с сев. стороны — погреб и сарай для дров.

К нач. XX в. в К. м. имелись каменные соборный Благовещенский храм с колокольней и теплая Спасская ц., в 1897–1899 гг. отремонтированные игум. Нектарием. Между храмами, над колодцем, который, по преданию, выкопал прп. Лонгин, стояла каменная часовня. В 1904–1907 гг. был возведен каменный храм во имя прп. Лонгина Коряжемского. В К. м. находились деревянный корпус (1898) с кельями для настоятеля и братии, в сев.-зап. углу ограды — старый каменный корпус (в 1899 отремонтирован) с трапезной, просфорной, кухней, кладовой и неск. кельями. В 1897 г. в К. м. было построено деревянное здание, где расположи-

лась хлебопекарня с помещениями для приходящих богомольцев. Обновлены были хозяйственные постройки. За монастырскими стенами стояли деревянные беседка, баня (1898), овин, мельница (на р. М. Лупье) с домом для богомольцев.

**Святые.** До нач. XX в. в Благовещенском храме К. м. над гробницей прп. Лонгина хранилась икона Животворящего Креста Господня, к-рую, по преданию, принесли с собой основатели мон-ря преподобные Лонгин и Симон. Икона «сделана из березового дерева, имеет вышины 14<sup>1</sup>/<sub>8</sub>, ширины 9 вершков; в эту доску врезан крест вышиною 7<sup>7</sup>/<sub>8</sub>, в поперечнике 5<sup>7</sup>/<sub>8</sub> вершка. На нижнем краю доски церковнославянскими буквами начертано: «вде 7043» (т. е. 1535 г.), на обороте доски вырезано: «Крест Христов Павловы пустыни» (Николаевский Коряжемский мон-рь. 1901. № 5. С. 126). Рядом с гробницей прп. Лонгина хранились его власяница и фелонь, в ризнице — пелена с образом прп. Лонгина, вышитым в полный рост; ею накрывали бронзовую раку с мощами святого. Считается, что пелену изготовила М. Ф. Строганова (*Новожицын*. 2003. С. 164–165). Почитался и колодец, выкопанный основателями мон-ря. В обители хранились деревянный посох и схима Вятского еп. Александра. В Христофоровой пуст. почиталась икона Божией Матери «Одигитрия», к-рую, по преданию, принес с собой прп. Христофор. Впосл. икона оказалась в К. м.

**Библиотека.** В описании Сольвельского у. 7133 (1625) г. содержится опись имущества К. м., в т. ч. книжного собрания (РГАДА. Ф. 1209. Кн. 446. Л. 807–808). В б-ке помимо богослужебных книг («2 Устава писменные в десть, да 6 Псалтыри, 3 печатных, а 3 писменные... да 2 Охтая на 8 гласов, книга Треодь посная, да 5 Минеи месячных... да 2 Псалтыри с следованым... книга Синоксарь... книга Часословец... 4 книги Служебников... 2 Треоди посных, Треодь цветная... да книга Устав печатной в десть... два Ермолая [Ирмология], два сенника [синодика]... книга Потребник, да семь Чесовников печатных и письменных») имелись библейские книги и толкования на них (Апокалипсис, 2 рукописных толковых Евангелия, толкования на Деяния св. апостолов, «книга Григорья Богослова», «книга Шеснатцать слов толковых, писменная в пол-десть, по-

луустав», «книга Златоуст»), житийная и аскетическая лит-ра (Патерик скитский, Патерик Киево-Печерский, «книга Ондreja уродивого», «книга Стефана Пермского», «книга Федор Едеской», «книга Федора Студиского», «книга Соловецких чудотворцов», «книга Ефрем Сирий», «книга Дорофеи», 2 списка «Лествицы»). В К. м. имелись четыре сборники различного состава: «книга Четырдесятница» (чтения на время Великого поста), «Матица жемчужная», «книга Иасафа царевича», «Шестоднев», «Пчела» и др.

В монастырской б-ке были переводы богословско-аскетических сочинений, посвященных монашескому внутреннему деланию, напр. прп. *Симеона Нового Богослова* («книга Семон Новые Богослов»). Нетипичным для монастырских собраний является наличие церковно-канонических сборников: «книги Маноканоник» (Номоканона), «книги Савы Сибирского» (Кормчей книги свт. Саввы Сербского).

**Архив.** Документы К. м. находятся в неск. архивных собраниях. Архив С.-Петербургского ин-та истории РАН (Ф. 72) содержит документы с 1548 по 1746 г., всего 1446 единиц. Ряд документов находится в РНБ (Ф. 518), РГАДА (Ф. 1455), РГБ (Ф. 178), ОПИ ГИМ (Ф. 178. Муз.), в Секторе письменных источников ВГИАХМЗ. Часть документов по истории К. м. хранится в ГА Вологодской обл. М. С. Черкасова, проанализировав состав архива монастыря в XVI — нач. XVII в., отметила, что «в коряжемской казне хранились не только акты, в которых одной из заинтересованной сторон выступал монастырь, но и чисто светские акты и делопроизводственные источники». Подробно исследовательница остановилась на характеристике описи имущества мон-ря 1609 г., — безусловно, одного из важнейших хозяйственных документов обители (*Черкасова*. 2007. С. 144). Ряд документов по истории К. м. опубликован, в частности сотная мон-ря (Сотная с писцовых книг. 1981), вкладная и кормовая книги XVI–XVIII вв. (*Безроднов*. 2011), опись имущества мон-ря 1567 г. (АЮБДР. 1864. Т. 2. № 264. Стб. 632–634; 1884. Т. 3. Стб. 388–397; РИБ. Т. 32. № 229. Стб. 458–469).

**Настоятели, насельники, вкладчики.** В 1570 г., во всяком случае в янв., игумена в мон-ре не было. Однако





во вкладной книге упоминаются келарь старец Иов (Новиков), казначей старец Авраамий, диак. Иов Китаев, свящ. Варсонофий, старцы Иродион, Иона Наволоцкий, Тимофей Батчищев, Серапион, Иларион, Иоиль, Агафон, Иосиф ростовец, Арсений, Селивестр, Варлаам Будра, Игнатий, Харалампий, Паисий, Ермолай, Сергей, Протасий и др. (*Безроднов*. 2011. С. 73). Т. о., в мон-ре проживали более 20 постриженников.

В годы настоятельства Иова (1583 (?) — 1588) кроме игумена, келаря и казначея в К. м. проживали 11 монахов и др. насельники. В 1702 г. помимо игум. Иосифа и казначея Авраамия в нем числилось 16 монахов. Во 2-й пол. XVIII в., после того как в 1764 г. К. м. лишился большей части земельных владений, остались лишь настоятель, казначей, 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 3 монаха, подьячий и 8 штатных служителей. В 1890 г. в К. м. проживали 2 монаха, в нач. XX в. — ок. 50 насельников.

Основными вкладчиками К. м. были местные торговцы и промышленники, жители посадов Вел. Устюга, Тотьмы, Яренска, Лальского погоста Сольвычегодского у., окрестных деревень и посадов, а также гости и мелкие торговцы, приезжавшие в Соль Вычегодскую (Сольвычегодск) на пушную ярмарку. К числу постоянных вкладчиков относились представители рода Строгановых. В кормовой книге записаны инок Антоний (Строганов Афанасий Владимирович) и Кузьма Данилович Строганов с матерью. Большой вклад в К. м. был дан после смерти Иоанникия (Аникея) Федоровича, наиболее известного представителя рода Строгановых. Значительное число вкладов сделали жители Лальского погоста, к-рый располагался в 80 км от Вел. Устюга, на правом берегу р. Лалы. Во вкладной книге упоминается Василий Паламошный, служивший в приказах (или слугах) у Ф. П. Строганова. В числе вкладчиков указан и житель Лальского погоста Иван Прокопьев Саватеев, с 1691 г. купец сольвычегодской гостиной сотни, торговец пушшиной. Среди монастырских вкладчиков — жителей Лальского погоста — упоминаются представители рода купцов Заровнядных, Титовых, Вологжаниновых. Вклады в К. м. делали и жители Соли Вычегодской — Мишарины, Князевы, Инкины, Костромины, Шертемцовы, Шукины. Известным ку-

печеским родом из Великоустужского у. были Гусельниковы. Так, В. Ф. Гусельников, заработавший капитал на оптовой торговле пушшиной на ярмарке в Соли Вычегодской, сделал вклад в К. м. и вскоре принял там постриг с именем Василиан (Там же. С. 59, 65).

**Земельные владения и материальное обеспечение.** С первых лет существования К. м. пользовался поддержкой московских властей, в т. ч. получал от них щедрые земельные пожертвования. Царь Иоанн IV Васильевич пожаловал мон-рю вотчины и угодья, в 1547 г. дал игум. Василиану жалованную грамоту, утверждавшую права обители на слободки Юшкову и Сафроникову, на «пустые и неписменные и недятные места» по р. Коряжемке, а также на Христофорову пуст. «с иконами, и с книгами, и с колоколами, и с землею» (Николаевский Коряжемский мон-рь. 1901. № 5. С. 127). Грамота 1573 г. подтверждала права К. м. на монастырские земли и освобождала их от налогов, но обитель не могла этим воспользоваться из-за отмены тарханов в 1584 г. Эта грамота неоднократно подтверждалась в XVI—XVII вв.

К 1558 г. К. м. принадлежали неск. деревень (Конашевская, Телячья, Савинская, Луковицына Гора и др.). Процветанию К. м. способствовали крупные промышленники и колонизаторы северо-востока Строгановы. В 1570 г. Яков, Григорий и Симеон Строгановы дали вкладом в мон-рь «на Едомге починки и пустоши»: починки Юрьевский, Бубнов, пустоши Сабуровской, пустоши Горяиновой, пустоши Митрохинской «паче озера», «пустоши старца Семиона Дудышки» и  $\frac{3}{4}$  Воробинского починка. В 1571 г. братья Строгановы дали вкладом в обитель пожню Сверчиху (*Безроднов*. 2011. С. 73, 74). О тесных отношениях Строгановых с К. м. свидетельствует тот факт, что указные грамоты, касавшиеся мон-ря, адресовались в ряде случаев Строгановым.

В 1583 г. царь Иоанн Грозный вновь дал игум. Иову жалованную грамоту, подтверждавшую право мон-ря держать перевоз через р. Вычегду напротив Соли Вычегодской. Также К. м. было дано право на получение ежегодной суммы из гос. казны, равной по цене 50 пудам соли. В писцовых книгах 1586 г. за К. м. записаны 2 амбара в Соли Вычегодской «для осадного времени» и монастырское место на посаде, где также стоял ам-

бар. К сольвычегодскому посаду были приписаны и монастырские угодья: Флоровская пожня на Усольском о-ве на р. Вычегде, поступившая в мон-рь в 1581 г. по данной грамоте; пожня Ермолинская Суровцова в Брянском наволоке; пожня Степановская Кожина на Коневском о-ве и др. (Николаевский Коряжемский мон-рь. 1901. № 5. С. 128–129).

К кон. XVI в. в вотчине К. м. имелись церкви — во имя свт. Николая Чудотворца в Шалимовой слободе и Преображенская на Пырской Едоме (Там же. № 7. С. 177). Финансовое состояние мон-ря, по оценкам краеведов нач. XX в., было весьма удовлетворительным. В 1599–1602 гг. К. м. мог потратить на свои нужды от 184 до 192 р. в год. Мон-рь выступал и как заимодавец. Однажды К. м. ссудил единовременно 100 р. Н. Г. Строганову. Монастырские власти жертвовали деньги на строительство храмов в Соли Вычегодской, а также 300 р. «на царя и великаго князя Дмитрея Ивановича (самозванца)» (Там же).

В 1626 — 30-х гг. XVII в. за К. м. числилось 77 деревень и 7 починков, а также 3 выставка и 6 пустошей, где находились 269 крестьянских и половничьих дворов и жили 355 чел. муж. пола. Мон-рю принадлежали 2 мельницы. В 1631–1632 гг., при игум. Антонии, денежный приход К. м. составлял ок. 1300 р. В 1643–1651 гг., при игум. Александре, в качестве вклада Федора Строганова поступили «за Вычегдою рекою три пожни. Пожня Княжая, два стожыя на берегу у Вычегды подле Глубокое озеро у Сосновой веретеи, с архангельскими пожнями в межах... Другая пожня, против тое же пожни Притерев за Глубоким озером... Третья пожня у Коряжемки речки, у мельницы к Глубцову» (*Безроднов*. 2011. С. 81).

В 1667 г. в К. м. поступили  $\frac{2}{3}$  дер. Лаптихи и двор в Соли Вычегодской от Федоры Васильевой Шертемцовой, дочери В. И. Шертемцова. В 1670 г. супруга Даниила Ивановича Строганова Агафья Тимофеевна с детьми дала вкладом в мон-рь дер. Прилуцкую (Окуловскую) (Там же. С. 85–86). В 1671 г. земельные вклады в К. м. делали представители др. ветви Строгановых: супруга Ф. П. Строганова Анна Никитична и ее дети — дер. Брагино «в Петряеве, на волоке, пашенную и непашенную землю с санными покосы и со







всякими угоды, чем владел к той деревне государь мой Федор Петрович, и с поскотиною», а также деревни В. Чисть и Ельнина (Там же. С. 82–83). Вскоре А. Н. Строганова передала мон-рю также пожню Шелковиху, половину пожни Флорихи «в Ньюском лугу», деревни Горбуниху и Княжую. В 1678 г. мон-рю принадлежали неск. вотчин, в т. ч. слободы Ямская, Пырская, Шалимова и Поршенина с 265 половничьими дворами. В 1740 г. за К. м. числилось 94 двора, в к-рых проживало 616 крестьян.

После 1764 г. К. м. лишился почти всех земельных угодий. Во 2-й пол. XIX в. в его владении находились лишь 2 дес. пахотной земли, 29 дес. сенокосной земли, 50 дес. леса, а также рыбная ловля на р. Курье и мельница в вилегодском Покровском приходе на р. Лупе. В 1867 г. мельница была отдана в аренду на 12 лет. К нач. XX в. за К. м. числилось 2 дес. пахотной и 30 дес. сенокосной земли. Монахи занимались огородничеством, рыболовством, собирали кедровые орехи.

1917–2015 гг. В 1917 г. в К. м. поселился представитель новой власти, т. н. комендант мон-ря. 23 сент. 1918 г. в Сольвычегодскую ЧК поступило заявление от гражданина дер. Нарядцово Великоустюжского у., что в К. м. проживают «сомнительные типы, от чего-то укрывающиеся». Это заявление послужило поводом для поездки в К. м. представителей местных властей. 30 сент. военком и члены Сольвычегодской ЧК, прибывшие в обитель, потребовали от монастырских властей выдать все тайники, деньги и проч., но получили отказ. В тот же день на одном из островов по р. Вычегде преподобномученики — последний настоятель К. м. архим. Павел (Моисеев), сольвычегодский архим. Феодосий (Соболев), иеромонахи Никодим (Щапков), Серафим (Кулаков) — были расстреляны (пам. 17 сент.).

В 1918 г. власти предоставили «по договорам» постройки К. м. в пользование «религиозного общества». Осенью 1926 г. новые власти провели проверку и оценку Благовещенской и Спасской церквей и всего, что в них находилось. Часть реквизированного имущества была передана в Сольвычегодский музей. В 2015 г., вероятно, неск. икон из К. м. находится в сольвычегодском Введенском соборе, в храмах Вел.

Устюга, в московских и с.-петербургских гос. музеях и хранилищах (*Новожицын*. 2003. С. 165). С 20-х гг. XX в., после закрытия К. м., на его территории размещались детский дом-коммуна, контора Котласстроя, в 40-х гг. XX в. — штаб Котласского военного аэросанного уч-ща, после 1945 г. — дирекция строительства Котласского Целлюлозно-бумажного комбината (ЦБК) и склад отдела рабочего снабжения.

30 июня 1989 г. К. м. был возвращен РПЦ. 14 сент. 1990 г. еп. Архангельский и Мурманский *Пантелеимон (Долганов)* освятил возрожденный монастырский храм. В февр. 1997 г. началось строительство колокольни, 10 апр. 1998 г. привезены, освящены и подняты на звонницу 3 колокола, отлитые на Урале, — дар Котласского ЦБК. 13 июня того же года Коряжемскому приходу возвращены власяница и вериги прп. Лонгина Коряжемского, к-рые хранились в Сольвычегодском историко-художественном музее (Там же. С. 171).

19 дек. 2000 г. у дер. Песчанка Котласского р-на Архангельской обл. установлен и освящен поклонный крест, рядом с ним находится дорога, по к-рой, по преданию, уходил из Коряжемской обители прп. Христофор. К 2015 г. восстанавливаются Христофорова пуст. и св. источник при ней. В пустыни обустроивается жен. мон-рь.

Ист.: АЮБДР. Т. 2. № 264. Стб. 632–634; Т. 3. Стб. 388–397; *Курдюмов М. Г.* Описание актов, хранящихся в архиве Имп. Археогр. комиссии: 1. Акты Коряжемского мон-ря // ЛЗАК. 1911. Вып. 23. С. 1–183; РИБ. Т. 32. № 229. Стб. 458–469; Сотная с писцовых книг 1586 г. А. И. Вельяминова и дьяка И. Григорьева на земли Коряжемского монастыря в Усольском у. / Подгот. текста: З. В. Дмитриева // Социально-правовое положение сев. крестьянства: (Досоветский период). Вологда, 1981. С. 178–191; *Безроднов В. С.* Вкладная и кормовая книга коряжемского Никольского мон-ря // ВЦИ. 2011. № 1/2(21/22). С. 56–116.

Лит.: *Суворов Н.* Сольвычегодский Введенский мон-рь и припиской к нему Николаевский Коряжемский // Вологодские Ев. 1878. Приб. № 11. С. 204–212; Николаевский Коряжемский мон-рь Сольвычегодского у. Вологодский губ. // Там же. 1901. № 5. С. 126–129; № 7. С. 176–179; № 9. С. 226–229; № 12. С. 315–321; № 13. С. 336–343; Торжество в Коряжме: Коряжемский мон-рь Вологодской губ. Сольвычегодского у., 8 авг. 1904. СПб., 1905; *Новожицын В. В.* Из истории Николо-Коряжемского мон-ря // Двинская земля: Мат-лы 2-х Стефановских чт. «Проблемы истории Северного края» (22–23 марта 2003). Котлас, 2003. Вып. 2. С. 164–172; *Суворова С. В.* И пролилась кровь христиан... // Архангельский епарх. вестн. 2003. № 11. С. 15; 2004. № 2. С. 13; *Присяжнюк А. Ю.* Зем-

левладение Николо-Коряжемского мон-ря в XVI–XVII вв. // Двинская земля: Мат-лы 5-х Стефановских чт., посвящ. 90-летию г. Котласа (17–18 марта 2007). Котлас, 2007. Вып. 5. С. 140–144; *Черкасова М. С.* Архив Николо-Коряжемского мон-ря в XVI — нач. XVII в. // Там же. С. 144–152; *Завойская Н. Е.* К биографии Вятского еп. Ионы // ВЦИ. 2009. № 3/4(15/16). С. 206–226.

*И. Н. Шамина*

**КОСИНСКИЙ ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** — см. *Старорусский Косинский во имя свт. Николая Чудотворца женский монастырь* в Старорусском р-не Новгородской обл.

**КОСКОНИЙ** (Конкордий), мч. Никомидийский (пам. визант., пам. зап. 2 сент.) — см. ст. *Зион, Косконий (Конкордий), Менапа (Меланитт)* и др. мученики Никомидийские.

**КОСМА** († не позднее 1477), прп. (пам. 18 февр., 23 июня — в Соборе Владимирских святых), основатель и 1-й игумен *Космина Яхренского (Яхромского) в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*.

**Житие** К. («Житие и жизнь нового чудотворца, иже на Яхрени. Творение Григория смиренного Суждаля града обители преподобного Еуфимия», нач.: «Должны есмы проповедати человеколюбие Божие...»), единственный источник сведений о преподобном, было создано иноком *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня мужского монастыря* Григорием, по-видимому в 50–60-х гг. XVI в. (см. *Григорий Суздальский*). В наст. время известны 5 списков Жития К. Начало изучению памятника положил в XIX в. П. М. *Строев*. Он отметил, что Житие К. не вошло в Великие Миней-Четьи св. митр. Макария и почти не содержит фактической информации (*Строев*. Словарь. С. 72). Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* в 1862 г. указал список Жития 2-й четв. XVII в. (РНБ. Ф. 573. Собр. СПбДА. № 277, далее: Д; *Филарет (Гумилевский)*). РСв. 2008. С. 111–112). В. О. *Ключевский* в исследовании о Житиях русских святых, кратко охарактеризовав сочинения Григория, обратил внимание на список Жития XVII в. — *Погодинский* (РНБ. Погод. № 729, далее: П; *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 284). Скептически оценивая достоверность памятника, историк заключил, что в нем «среды словообильных и напыщенных





назиданий и размышлений, путающих ход рассказа, с трудом можно уловить две-три ясные биографические черты» (*Ключевский*. Древнерусские жития. С. 286). Н. П. Барсуков представил сведения о Епархиальном списке 3-й четв. XVII в. (ГИМ. Епарх. № 493, далее: Е; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 319), архим. *Леонид (Кавелин)* об Уваровском списке 1-й трети XVII в. (ГИМ. Увар. № 1006, далее: У; *Леонид (Кавелин)*, архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания гр. А. С. Уварова. М., 1893. Ч. 2. С. 428). Также известен список А. С. Волынского 2-й пол. XVII в. (РНБ. Погод. № 642, далее: В).

В 1883 г. Ф. Павлинский опубликовал пересказ Жития по неизвестному в наст. время списку XVIII в. из 6-ки Космина мон-ря (вероятнее всего, эта рукопись, содержащая список Жития К. и службы ему, была написана при имп. Елизавете Петровне). Пересказ дополнялся сведениями, почерпнутыми из неких «преданий», а также фрагментами службы и пояснениями самого Павлинского (Житие. 1883. С. 249–256; к числу таких пояснений можно отнести не сопровождавшиеся ссылками на источники и лит-ру указания на основание Космина Яхренского муж. мон-ря «приблизительно в 1482 году» и на 1513 г. как на дату кончины преподобного; см.: Там же. С. 254–255). Этот список еще в нач. XX в. хранился в Косминой обители (Монастыри. 1906. С. 113).

Первое специальное исследование Жития К. предпринял В. А. Колобанов. Он привлек к изучению и описал списки П, У и Е, списки Д и В ему известны не были. Исследователь пришел к выводу о первичности списка П, который, по его мнению, стоит ближе к архетипу памятника. Также Колобанов указал на случаи привлечения летописного материала к написанию Жития (*Колобанов*. 1975–1976). Наблюдения Колобанова уточнил и дополнил А. С. Усачёв, осуществивший научную публикацию Жития по всем 5 спискам: в основу был положен список У, к-рый, как установил исследователь, сохранил древнейший текст Жития (*Усачев*. Житие. 2011. С. 92–106; *Он же*. Списки и источники. 2011. С. 28–31). Согласно исследованию Усачёва, в основу Жития было положено «Слово похвальное» прп. *Варлааму Хутынскому*, написанное в XV в. Па-



Прп. Косма Яхренский.  
Икона. Кон. XVII – нач. XVIII в.  
(ГВСМЗ)

*хомием Логофетом* (ср.: Житие Варлаама Хутынского в двух списках. СПб., 1881. С. 97–105); его материал дополнен летописными данными (напр., рассказом о приходе ап. *Андрея Первозванного* на Русь), а также рассказами о жизни и 2 чудесах преподобного. Для Жития К. характерны обороты и композиционные приемы, отличающие проч. сочинения Григория («Слово похвальное» рус. святых, Жития Евфросинии и Иоанна Суздальских) (*Колобанов*. 1975. Вып. 1. С. 119–121, 123; *Усачев*. Списки и источники. 2011. С. 30).

В известных источниках XVIII в. содержится упоминание о бытовании «издревле» в Космином мон-ре «письменной» службы К. (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 443). Вероятно, речь шла об известной Павлинскому службе по рукописи XVIII в., в к-рую наряду с Житием К. был помещен и «канон преподобному смиреннаго Геласея» (Житие. 1883. С. 250). Согласно предположению прот. В. В. Косаткина, речь могла идти об авторстве службы митр. Крутицкого *Геласия* (1589–1601), имя к-рого имеется в синодике Космина мон-ря (Монастыри. 1906. С. 113).

**Биография.** Гипотетически время жизни К. можно отнести к 1-й пол.—сер. XV в., при этом нельзя исключать, что святой род. во 2-й пол.—кон. XIV в. К. происходил «от предел великаго Богом спасаемаго града Владимира». Судя по тому, что, согласно тексту Жития, К. еще в юности был отдан в услужение к «господину», у к-рого «родителя его питаста», можно полагать, что он происходил из незнатного рода. Со ссылкой на некое «предание» Павлинский пи-

сал о происхождении «господина» К. из рода бояр Секириных (Житие. 1883. С. 251). «Господин... любяще зело праведнаго отрока», учил «его книгам и прочим премудростям» (*Усачев*. Житие. 2011. С. 96), но через нек-рое время тяжело заболел. К. сопровождал его в поездках по Руси в поисках исцеления. По Житию, «при источнице Яхрень зовомы и Шахматица нарицаемо» К. явился образ Богоматери; святой также увидел необычный свет в «полугоре» и услышал голос, повелевающий поставить церковь на месте явления иконы (согласно более позднему источнику — Сказанию об образе Богоматери Яхромской (Яхренской), помещенному в сборник, составленный сторожем кремлевского Благовещенского собора С. Ф. Моховиковым в 1714–1716,— явление иконы состоялось 14 окт. 1482; см.: *Щенникова*. 2002. С. 56). После исцеления благодаря чудотворной иконе «господина» отрок покинул его дом, взяв с собой явленный образ, к-рый всегда «имел с собою, храняща его от всякия неприязненныя вещи».

Некоторое время, согласно Житию, К. пребывал в Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*), в к-ром святой «преспеваше... разумом в подвизах простираяся и в пощении» (*Усачев*. Житие. 2011. С. 96–97, 99–100). Возмужав, К. вернулся на Яхрень и здесь по Божию знамению («лучю божественую сияющую») «поставил церковь Божию и проименовуа во имя препеорочныя Божия Матере честнаго и славнаго Ея Успения по образу явльшемуся» (Там же. С. 100). Точная дата основания мон-ря не установлена. Известно лишь, что между 1464 и 1473 гг. обитель уже существовала. Этим временем датируется наиболее ранний документ, относящийся к этому мон-рю,— меновая грамота вел. кн. Иоанна III Васильевича и митр. Филиппа I. В ней среди митрополичьих владений, отходивших вел. князю, упомянуто «сельцо» «у Кузьмина монастыря» во Владимирском у. (АФЗХ. Ч. 1. С. 131–132. № 149; *Ефимова*. 2002. С. 247). Поскольку в грамоте фигурирует «Кузьмин» мон-рь, можно предположить, что скорее всего К. ко времени составления документа уже не было в живых. По нек-рым поздним источникам (напр., в перечне рус. святых XIX в.), К. скончался в 1492 г. (7000 г. от сотворения мира) (РНБ.



ОЛДП. Q. 862. Л. 118), однако ранние источники точных дат не содержат. Поэтому кончину К. можно отнести к периоду не ранее сер. 3-й четв. XV в. (Усачев. 2010). В любом случае его кончина относится ко времени не позднее 1477 г.: под этим годом в качестве игумена Космина мон-ря упоминается Пахомий; ему, вероятно, наследовал Протасий, о котором сообщается под 1500 г. (Строев. Списки иерархов. Стб. 683). Т. о., можно предположить, что К. жил (и соответственно основал Космин мон-рь) не позднее 70-х гг. XV в.

Согласно преданию XIX в., К. был удостоен дважды чудесного явления иконы Божией Матери: в обители праздновали явление иконы Успения (9-я пятница по Пасхе) и явление Яхромской иконы Божией Матери (14 окт.). Опись нач. XX в. среди



Свт. Митрофан Воронежский  
и прп. Косма Яхренский.  
Икона. Кон. XIX — нач. XX в.  
(Космин Яхренский мон-рь)

древних святых Яхренского мон-ря первой называет икону Успения длиной 9 вершков (ок. 40,5 см) и шириной 6 вершков (ок. 27 см), вставленную в ростовую икону XIX в. с изображениями К. и свт. Митрофана Воронежского (не сохр.). Второй образ, названный в описи «Яхромская Богоматерь», — изображение Пресв. Богородицы с Младенцем по типу «Умиление» на серебряном ковчеге-мощевике (Владими́ро-Суздальский музей-заповедник) под литым окладом, к-рый, по мнению исследователей, вместе с окладом был выполнен в кон. XV–XVI в.

С именем К. в научной лит-ре связывается происхождение и бытование иконы Божией Матери (2-я пол. XIV в.) из кремлевского Успенского

собора. Согласно мнению Л. А. Щенниковой, этот образ мог являться семейной иконой либо К., либо его «господина» (исследовательница считает, что икона была привезена в Москву в царствование Алексея Михайловича; см.: Щенникова. 1997. С. 59–60).

**Почитание К.** началось не позднее сер. XVI в. К этому времени относится составление Жития К. В современном Житии «Слове похвальном» рус. святым, написанном также иноком Григорием, К. упомянут вместе с Ростовскими святыми: «Ублажаю чудного Феодора и дивнаго Павла и Козьму славнаго и пречюднаго. О вы, звезды Ростовския, оже сей Владимирская похвало, иже на Яхрени» (Макарий (Веретеников), архим. Эпоха новых чудотворцев: Похвальное слово новым рус. святым инок Григория Суздальского // АиО. 1997. № 2(13). С. 139).

Нельзя исключить и того, что почитание К. началось ранее: по предположению Т. В. Николаевой, одним из лиц, изображенных на иконе-мощевике нач. XVI в. (согласно датировке исследовательницы), являлся К., а сама икона могла быть заказана ктиторами Козьмина мон-ря (Николаева Т. В. Икона-мощевик Успенского Козьмина мон-ря на р. Яхрени // ПКНО, 1979. Л., 1980. С. 326–336).

В Житии святого описаны 2 чуда от мощей К. Один из жителей дер. Зерново (Зернево, ныне Зернево) страдал «исступлением ума» и не узнавал своих родных. Его привели к мощам преподобного, после 4-дневного пребывания у гробницы К. больной исцелился. Сын жившего при мон-ре работника Стефан впал в расслабление, его принесли к гробнице святого, после молитвы отрок получил исцеление.

Рака над мощами святого находилась в ц. Параскевы Пятницы, упоминаемой в описи 1619 г. («на раке образ писан чудотворца Козьмы» — РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723а. Л. 55 об.). В 1657 г. на месте деревянных храмов в честь Успения Пресв. Богородицы и во имя Параскевы Пятницы на средства, пожалованные царем Алексеем Михайловичем (300 р. и 100 пудов железа), был построен каменный Успенский собор, в к-ром раку святого поставили около юж. дверей.

Имя К. внесено в монастырский синодик XVII в., — как указал Н. С. Стромилов, около имени преподобного

в рукописи «украшения травчатого письма, т. е. рисованы вокруг клейма цветы и листья» (Козьмина мон-ря синодик. 1884. № 5. С. 1; также см.: Монастыри. 1906. С. 113).

В XVII в. наилучшего состояния Яхренский мон-рь достиг в период деятельности игум. свт. Митрофана (1666–1675; вполн. епископ Воронежский) (Ефимова. 2002. С. 248–251). К этому времени относятся все известные списки Жития К. и по крайней мере один список канона К. (РНБ. Солов. 182/182. Л. 173–176).

Вероятно, в XVII в. почитание К. уже вышло за пределы Космина монастыря. Так, согласно тексту вкладки записи 1666 г. в рукописи, содержащей Житие К. (П), «старика инока скиница княгиня Палагея Борисова» по «родителех на вечной поминок» вложила эту книгу в московский в честь Вознесения Господня мужской монастырь (РНБ. Погод. № 729. Л. 1–105).

В 1-й пол. XVIII в. почитание К. было не столь распространено, это, по всей видимости, было связано с утратой бывшего значения Космина мон-ря: как «малобратственный», он временно был приписан к синодальному Никольскому Волосову мон-рю (1726–1727) (Ефимова. 2002. С. 251). Житие К., по-видимому, не переписывалось. Возможно, в обители к этому времени либо уже не было списка чудес преподобного, либо они не были известны братии. Так, в 1744 г. последовал указ имп. Елизаветы Петровны по всем епархиям предоставить сведения о мощах, хранящихся «под спудом». В своем ответе игумен Космина монастыря Иаков сообщил, что К. «издревле» совершалась служба 14 окт. (текст службы хранился в мон-ре), а о чудах этого святого ничего не известно (Голубинский. Канонизация святых. С. 443–445). На этом основании Е. Е. Голубинский заключил, что «о начале местного празднования ему ничего не может быть сказано» (Там же. С. 151).

Во 2-й пол. XVIII в., по-видимому, интерес к К. возрос, в мон-ре не позднее 1775 г. был известен список XVIII в., содержащий Житие, чуда и службу, к-рым воспользовался Павлинский (см.: Житие. 1883. С. 249–250). Возможно, написание полного списка Жития и чудес К. было связано с запросом имп. Елизаветы. Учитывая то, что монастырь к тому времени не располагал



достаточными сведениями о К., можно полагать, что для создания данного списка привлекались материалы, хранящиеся вне обители. Вероятно, был привлечен суздальский список Жития из б-ки Спасо-Евфимиева мон-ря, с которым Яхренская обитель, судя по всему, в XVI–XVIII вв. поддерживала контакты (ср. указание на переписывание в XVII в. Жития К. ризничим Косминской обители «старцем Феоктистом суздальцем» — запись на л. 123 об. ркп., содержащей П, переписку между бывш. косминским игуменом еп. Воронежским Митрофаном и Спасо-евфимиевским архим. Варлаамом в нач. XVIII в., наличие имен игуменов Спасо-Евфимиева мон-ря в синодике Косминского мон-ря — Монастыри. 1906. С. 50, 113; *Усачев. Списки и источники.* 2011. С. 28. Примеч. 28).

На почитание К. в XVII–XIX вв. указывает включение его имени под 14 окт. (представленная в поздних источниках дата явления образа Пресв. Богородицы К.) и 18 февр. (дата преставления К., содержащаяся в его Житии) в святцы, описания святых и иконописные подлинники этого времени (см., напр.: РНБ. Тит. № 94. Л. 17; № 3116. Л. 19 об.; № 3117. Л. 40; № 4765. Л. 142; ОЛДП. О. 21. Л. 58; Q. 862. Л. 118; Вяз. О. 87. Л. 81; Мих. Q. 532. Л. 229 об.; Тиханов. № 279. Л. 20; ОСРК. О.1.504. Л. 63). В ряде случаев (РНБ. ОЛДП. Q. 862. Л. 118; Мих. Q. 532. Л. 229 об. и др.). К. упоминается в перечне святых «града Юрьева Польского», также в числе Вологодских (РНБ. ОЛДП. О. 21. Л. 58) и Ярославских (РНБ. Вяз. О. 87. Л. 81) святых.

16 авг. 1865 г. в обители был освящен придельный храм во имя К. (Житие. 1883. С. 259). Согласно описи 1906 г., в мон-ре хранилась икона с изображениями К. и свт. Митрофана (последний был канонизирован в 1832), шитый шелком образ К., который, по описи, находился в Древлехранилище Братства св. Александра Невского во Владимире (Монастыри. 1906. С. 111; *Щенникова.* 2000. С. 169–170).

В рукописном тексте XIX в. (не позднее 1886) «О мощах угодников, почивающих в киевских пещерах, и о святых угодниках Российских, которых имена не помещены в месяцеслове» «Козьма преподобный» упомянут в числе тех «угодников святых, коих время памяти

неизвестно» (РНБ. Тит. № 2727. Л. 71 об.).

В 80-х гг. XIX в. по просьбе жителей с. Зернева (Зерзнева) Суздальского у., считавших К. «своим уроженцем», епархиальное начальство учредило в 9-ю пятницу по Пасхе крестный ход с чудотворной иконой Успения Божией Матери из мон-ря в село для освящения домов местных жителей. В 1923 г. мон-рь был закрыт, возобновлен по постановлению Синода от 27 дек. 1996 г. В 2008 г. над трапезной Никольского храма архиеп. Владимирский и Суздальский Евлогий освятил придел во имя К. и свт. Митрофана. В наст. время мощи святого находятся «под спудом» в Успенском соборе Яхренского мон-ря.

Ист.: Житие прп. отца нашего Космы, что на р. Яхрени, новаго чудотворца / Сост.: Ф. Павлинский // Владимирские Ев. 1883. № 9. С. 249–260; Козьмина мон-ря синодик, вкладная книга и его описи XVII в. / Подгот.: Н. С. Стромиллов // Владимирские ГВ. 1884. Ч. неофиц. № 5. С. 1; № 7. С. 3; № 8. С. 3–4; Монастыри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст.: Кр. ист. сведения с прил. описей сохраняющихся в них древних предметов. Владимир, 1906. Ч. 1. С. 110–113; *Усачев А. С. Житие Козьмы Яхренского* // ДРВМ. 2011. № 1(43). С. 89–106.

Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 567; СИСПРЦ. С. 161; *Строев.* Списки иерархов. 1887. Стб. 683; Описание о российских святых. С. 214; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 174; *Зверинский.* Т. 2. № 877. С. 184–185; *Дмитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Февр. С. 175–176; *Колобанов В. А.* Владимиро-Суздальская лит-ра XIV–XVI вв. Владимир, 1975. Вып. 1. С. 119–121, 123; 1976. Вып. 2. С. 64–68; *он же.* Владимиро-Суздальские лит. памятники XIV–XVI вв. М., 1982. С. 132–138; *Дмитриева Р. П.* Григорий // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 169–172; *Ключевский.* Древнерусские жития. 1989. С. 284, 286; *Щенникова Л. А.* «Богоматерь Яхромская»: Визант. прототип и рус. иконы XIV–XVI вв. // РИХВ. 1997. Вып. 1. С. 49–62; *она же.* Святые и древности Яхромского Козьмина мон-ря // Макариевские чт. Можайск, 2000. Вып. 7. С. 165–199; *она же.* Свято-Успенский Яхренский Козьмин мон-рь — первая обитель игум. Митрофана (св. еп. Воронежского) // ИХМ. 2001. Вып. 5. С. 276–283; *она же.* Свято-Успенский Космин мон-рь на р. Яхрени // ЖМП. 2002. № 7. С. 54–63; *Голубинский.* Канонизация святых. 1998. С. 151, 441–445; *Ефимова А. И.* Успенский Козьмин мон-рь на р. Яхрени в документах XV–XVIII ст. // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 247–254; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 111–112; *Усачев А. С.* О дате смерти Козьмы Яхромского // Ключевские чт.—2010: Мат-лы всерос. науч. конф. М., 2010. С. 402–404; *он же.* Списки и источники Жития Козьмы Яхренского // ДРВМ. 2011. № 2(44). С. 25–36; Настоятели Космина Яхренского Свято-Успенского мужского мон-ря XIV — нач. XX в. М., 2013. С. 41–44.

А. С. Усачёв

**Иконография.** Согласно Житию, «бе же видение блаженнаго благообразно: имея велику главу, лице бледо, велика брада, власы русы, червьлению украшен, добрыма очима, чело имея высоко...» (*Усачев А. С. Житие Козьмы Яхренского* // ДРВМ. 2011. № 1(43). С. 101). Это описание повторялось иногда в иконописных подлинниках, где с посл. четв. XVII в. известна традиция уподобления внешности К. под 14 окт. облику прп. Сергия Радонежского, а под 18 февр. — облику прп. Варлаама Хутынского: «...брада Сергиева в прожелть, брада доле пояса» (БАН. Арханг. № 205. Л. 85; см. также: РНБ. Тит. № 3116. Л. 19 об.; БАН. Струг. № 66. Л. 43 об., 82 об.); «...подобием рус изжелта и мало надсед, брада до пояса аки Варлаама Хутынского, подоле, на конец подвоилась, ризы преподобническа, ряска вохряная, руки молебны» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 46–47); «...аки Варлаам Хутынский надсед изжелта, ризы преподобническа, брада до пояса, на конец раздвоилась, ряска» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 124 об.; см. также: РНБ. Тит. № 4765. Л. 142; Погод. № 1931. Л. 113; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 74).

Изображения К. существовали в основном им мон-ре, вероятно, уже в XV в., но сохранившиеся немногочисленные образы относятся к более позднему времени. Согласно монастырской описи 1665 г., у юж. дверей Успенского собора помещалась гробница святого, над ней — «ветх гораздо» образ К., обложенный медью, с серебряными венцом и сенью с камнями (очевидно, он упом. в более ранних описях деревянной ц. вмц. Параскевы Пятницы — РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723-А. Л. 55 об.; РГАДА. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 157. Л. 7). На гробнице находилась «пелена образ чудотворца Козьмы шит золотом и серебром... круг венца обнизь жемчугом и около Живоначальныя Троицы обнизь жемчужная же, около пелены опушка шита золотом, чудотворцев тропарь и кондак, покров обложен дорогами двоеличными...» (Козьмина монастыря синодик, вкладная книга и его описи XVII в. / Подгот.: Н. С. Стромиллов // Владимирские ГВ. 1884. № 7. Ч. неофиц. С. 3). В описи также указано, что «над чудотворцовым образом Пречистыя Богородица Одигитрия с чудотворцом Космою, у Космы чудотворца венец и цата серебряна золочена...». Еще один образ К. стоял, вероятно, в местном ряду иконостаса Успенской ц.: «...на образу Козьмы чудотворца что писан новой окладу в нем серебряной и цата серебряная с каменем...» Т. о., в XVII в. в мон-ре было всего 3 иконы с образом основателя мон-ря и лицевой покров.

В XIX в. покров с гробницы К. находился в ц. свт. Николая Чудотворца



и почитался как икона (ГИМ ОПИ. Ф. 195. Оп. 1. Д. 566. Л. 15). В кон. XIX в. он был взят из мон-ря в древлехранилище Братства во имя блгв. вел. кн. Александра Невского (Краткое описание церк.-ист. древлехранилища Братства св. блгв. вел. кн. Александра Невского / Сост.: В. Т. Георгиевский. Вязники, 1895. С. 6, 36; *Ушаков Н. Н.* Спутник по древнему Владимиру и городам Владимирской губ. Владимир, 1913. С. 138–139). В описи древних предметов Космина мон-ря 1906 г. названы ростовая икона на гробнице К. «старинного письма» XVI в. (2 аршина 4 вершка × 12 вершков) под шитой золотом ризой и шитый шелком образ К. «не позднее XVII в.», к-рый хранился в древлехранилище Братства св. Александра Невского (Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст.: Кр. ист. сведения с прил. описей сохраняющихся в них древних предметов / Под ред. прот. В. В. Косаткина. Владимир, 1906. Ч. 1: Мон-ри. С. 111). После Октябрьской революции 1917 г. покров поступил оттуда во Владимирский музей. В 1967 г. он был реставрирован М. П. Рябовой во ВХНРЦ: фон и подкладка были положены на новую основу (тонированный газ), от первоначального голубого шелка фона остались фрагменты в левом верхнем углу, по контуру фигуры К. и образа Св. Троицы и возле каймы.

Шитый образ К. был создан в 90-х гг. XVI в. в мастерской царицы Ирины Феодоровны Годуновой и, вероятно, ею же был вложен в Космин мон-рь (*Щенникова*. 2000. С. 167). По стилю и технике шитья он близок к шитому в той же мастерской в те же годы покрову прп. Зосимы Соловецкого, пожертвованному царицей Ириной на раку святого в Соловецком мон-ре (ныне в ГММК; см.: *Маясова Н. А.* Древнерусское лицевое шитье: Кат. М., 2004. С. 208–209. Кат. 58), но отличается от него поразительной «портретностью», сходством с иконописью, что несвойственно большинству лицевых покровов XVI в. Он вышит искусными мастерицами по рисунку одаренного иконописца-«знаменщика»; благодаря их творческому содружеству возник редкостный высокохудожественный «духовный портрет» святого. Возможно, для покрова мастер «снял прорись» с аналогичной иконы К., написанной в связи с прославлением местного святого в сер. XVI в., когда было составлено его Житие. О том, что покров мог повторять икону, свидетельствуют его художественные особенности.

Преподобный представлен в рост, фронтально, с непокрытой головой, правая рука поднята к груди, пальцы сложены в жесте двуперстного благословения; в опущенной левой руке — развернутый свиток с текстом традиц.



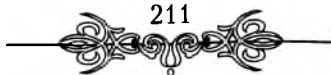
Прп. Косма Яхренский.  
Покров. 90-е гг. XVI в.  
(ГВСМЗ)

молитвенного обращения: «Не скорбите братия...» Святой как бы идет навстречу братии. Такое впечатление создается благодаря немного выдвинутой вперед правой ногой и прикрывающей ступню загнутой складке ткани подола. Черты лика индивидуальны: крупные, широко открытые глаза, длинный нос с широкой переносицей, большие ушные раковины, свисающие усы, прикрывающие плотно сомкнутый маленький рот, расходящаяся на 2 пряди и раздвоенная на конце длинная борода. Своеобразна редкая, не встречающаяся на др. шитых образах святых деталь: под подбородком пряди бороды расходятся и образуют просвет (в нем видна мантия), подчеркнутый 2 круглящими черными описями-штрихами. Мастер создал идеальный образ: все в лике правильно, гармонично, строго пропорционально, но при этом нет геометрической застылости, зеркальной симметрии. Во всех деталях рисунка — абрисе волос и ушей, разделке прядей, линиях морщин и крыльев носа — ощущается легкая естественная асимметрия. Моделировка лика проработана с иконописной тщательностью, выделены подглазные тени, описи век, радужек глаз с черными зрачками. Столь же тщательно выполнены кисти рук святого с длинными пальцами, на к-рых отмечены суставы и ногти. Шитый образ К. — показательный пример высочайших художественных достижений «живописи иглой», уподобляющей шитье шелком иконописи красками. Мелкие, сливающиеся в единое цветовое пятно стежки крученого шелка телесного оттенка и более темного для передачи притенений, положенные атласным швом, подобно неразличимым мазкам кисти в письме плавью, выявляют неглубокий рельеф

лика, строят его форму. Нимб, мантия и нижние одежды святого шиты «в прикреп» пряденым золотом. Желтовато- и красновато-коричневые шелковые нити на мантии создают эффект мерцания золота, делают одежду переливчатыми, светящимися. На нимбе шелковая нить «прикрепа» почти неотличима от пряденой золотой нити, благодаря чему нимб воспринимается как золотой венец (подобный металлическим), украшенный жемчужной обнизью и 3 жемчужными звездами с красными и синим (в центре) камнями. Одежды, как и лик, трактованы мягко, пластично; тонкие, плавные, округлые линии складок, выявляющие формы тела, и описи фигуры исполнены черным шелком. Лежащий на плечах куколь с 2 крупными крестами и параман с крестами и полосами-источниками по краю шиты пряденым серебром с серо-голубой нитью «прикрепа».

С нимбом святого соприкасаетсяверху широкий полукруг неба с облаками по краю, в к-ром представлена Св. Троица. Этот образ возник здесь, вероятно, потому, что покров К. был шит в мастерской Ирины Годуновой по образцу покрова, предназначенного для Троице-Сергиева мон-ря, напр. прп. Никона Радонежского 1586 г. (СПГИАХМЗ; см.: *Балдин В. И., Манушина Т. Н.* Троице-Сергиева лавра: Архит. ансамбль и худож. коллекции древнерус. искусства XIV–XVII вв. М., 1996. Ил. 304). Из всех известных лицевых покровов XVI в., кроме произведений, связанных с Троице-Сергиевой обителью, образ Св. Троицы присутствует только на покрове К., причем Ее канонически правильному изображению мастер-«знаменщик» уделил большое внимание (подробнее см.: *Щенникова*. Почитание Св. Троицы. 2014). Еще одна редкая деталь покрова К. — развернутый свиток с пространным текстом. На всех известных покровов XV–XVI вв., за исключением шитого образа прп. Антония Киево-Печерского кон. XV — нач. XVI в. (вложен в Кириллов Белозерский монастырь в 1586, ГРМ), свиток показан свернутым. Возможно, К. был представлен с развернутым свитком в руке на его ранней несохранившейся иконе. Поzem покрова К. не похож на однотонные гладкие позымы, характерные для покровов XVI–XVII вв. Преподобный идет по цветущему лугу: на зеленом фоне светлым шелком вышиты листья, травы, легко узнаваемые цветы — ромашки, колокольчики, васильки (вероятно, более позднее дополнение). На каймах — зеленая тафта с вышитыми по ней золотой нитью крупными буквами текстов кондака и тропаря К.

Отмеченная в описи древних предметов 1906 г. «икона на гробнице... письма старинного, под ризой, шитою золотом» утрачена (скорее всего уничтожена в период закрытия монастыря, когда с икон



срывали драгоценные ризы, в т. ч. и шитые золотом и серебром). Возможно, из Космина мон-ря происходит икона кон. XVII — нач. XVIII в. К., Богоматерь и Младенец в облаках, с видом обители (в 20-х гг. XX в. поступила во Владимирский краеведческий музей, ныне ГВСМЗ), написанная на доске небольшого размера (30,5×25,5 см) с двойным ковчегом; в 1977 г. реставрирована Н. Н. Парамоновой во ВХНРЦ. Сопоставление изображенных на иконе архитектурных сооружений с указанными в описях XVII в. и сохранившимися в мон-ре храмами позволило исследователям не только идентифицировать их, но и предположить, что икона была создана во 2-й пол. XVII в., после возведения в 1657–1666 гг. новой ц. в честь Успения Пресв. Богородицы, 1-й каменной постройки обители. Н. Н. Трофимова предположительно отождествила эту икону с образом «Пречистые Богородицы Одигитрия с чудотворцом Козмою», находившемся, согласно описям 1666 и 1671 гг., над гробницей преподобного (Трофимова Н. Н. Произведения древнерус. искусства из собр. Успенского Козьмина мон-ря: Докл., прочит. на Воронинских краевед. чт. 1978 г. во Владимире // ГВСМЗ. Д. 783; Козьмина мон-ря синодик // Владимирские ГВ. 1884. № 7. Ч. неофиц. С. 3). Позднее А. И. Ефимова обосновала эту гипотезу, сравнив изображение Успенского собора, представленного на иконе как прекрасный «новый» храм, сверкающий «каменной» белизной и олицетворяющий собой весь мон-рь, с реальным зданием (Ефимова. 2003).

Преподобный представлен в рост в правой части иконы; его крупная фигура почти касается правого поля, нимб с широкой описью приближен к верхней лузге. Руки святого простерты в молитвенной позе к Богоматери с Младенцем, восседающей на престоле в окружении крупных светло-охристых облаков (в верхнем левом углу срединки). Иисус Христос благословляет простертой правой рукой, в левой держит белый свиток, чтобы вручить его К. Такой же свиток — полученная от Спасителя «благословенная грамота» на основание обители — изображен в правой руке преподобного. У К. длинная густая борода, в целом соответствующая изображенной на покрове 90-х гг. XVI в., но рисунок бороды и волос, зачесанных с прямым пробором, иной. Лик написан плотной охрой с подрумянкой щек, рта и губ, крупные глаза выделены яркими белильными штрихами, придающими образу «живоподобие». Святой одет в светло-охристую рясу, коричневую мантию с золотыми пробелами, зеленовато-синюю схиму и куколь с красными крестами. В левой нижней части иконы изображен живописный пейзаж с расположенной

у ног преподобного обителью. Мон-рь, обнесенный деревянной оградой, показан с сев. стороны. Почти всю территорию занимает большая 5-главая «белокаменная» ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. Отчетливо выписаны 3 объема: высокий и широкий центральный с двускатной крышей, с арочным порталом в центре и 2 окнами по сторонам — собственно храм; более низкая пристройка в зап. части с 3 арочными проемами и низкой двускатной крышей — трапезная; алтарь на востоке с 3 маленькими арочными окнами и полусферической крышей. Барабаны 4 луковичных глав поставлены на полукруглые кокошники, центральная глава — на большой килевидный кокошник, главка над алтарем — прямо на крышу. На северо-восток от церкви расположены св. ворота с надвратным храмом — встроенной в ограду бревенчатой прямоугольной постройкой с двускатной крышей, увенчанной главкой на кокошнике и барабане. Ограда возведена из бревен, положенных горизонтально между опорными столбами, без башен и проемов. Напротив собора внутри ограды видны тесовые крыши 4 маленьких келий; др. сооружений внутри мон-ря нет. С юж. стороны церкви — травы монастырского сада и дерево, обозначающее фруктовый сад обители.

Окружающий пейзаж, сохранившийся до наших дней, передан живописно и с документальной точностью. Мон-рь расположен внизу под холмом. С юж. стороны за оградой — широкая, плавная изгибающаяся лента р. Яхрень, с востока в нее впадает ручей, отделяющий мон-рь от покрытого лесом холма. За ним воспроизведен колодец на ручье с часовой (ныне восстановлена), по преданию выкопанный самим К., находящийся в неск. сот метров на восток от мон-ря в глубоком овраге. Изображение на иконе наглядно повторяет топографию холмистой местности, расположение обители, реки, луга и дубового леса на берегу. Серебряный фон передает впечатление от реального серо-голубого неба. Над нимбом крупная черная надпись: «ПРП(д)БНЫ(и) КО(з)МА ЯХРИ(н)СКИИ». На иконе, выполненной просто и безыскусно, верно передан вид Космина мон-ря во 2-й пол. XVII в. Следов., автором был местный мастер, работавший, судя по художественным признакам, на рубеже XVII и XVIII вв. Вероятно, это список схожей по композиции иконы, созданной вскоре после завершения строительства каменного собора, чтобы увековечить новый образ обители, возникший благодаря попечительству царя Алексея Михайловича.

В 2010 г. частный Музей русской иконы приобрел аналогичную икону-пядину «Прп. Косма Яхренский», с видом монастыря кон. XVII — нач. XVIII в.

(прежде находилась в собрании Л. А. Микуса в Германии; см.: Бенчев И. Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 86), повторяющую тот же утраченный образец. Как и предыдущая, икона имеет двойной ковчег и крупную надпись вязью (на верхнем поле). При создании обоих списков мастера не использовали прорисовку оригинала, но, повторив его ико-



Прп. Косма Яхренский.  
Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в.  
(Музей Русской иконы, Москва)

нографию и основную композицию, дали творческое решение. На 2-й иконе фигура и лик святого, облака вокруг образа Богоматери с Младенцем, постройки мон-ря и пейзаж выполнены более условно, колорит охряно-коричневый, почти монохромный. Образ отличается интересными деталями и своеобразным художественным решением.

Преподобный, облаченный в коричневую мантию с сухими черными линиями складок, охряную рясу и темную умбристо-зеленую схиму с красными крестами, обращается с молитвой к образу Богоматери с Младенцем в облаках, простирая к ней руки (без свитка). Лик К. с мелкими чертами, темные волосы проработаны интенсивными разбеленными штрихами, передающими седину. Трактовка личного скорописная, с активным использованием белильных движков и высветлений. Благословляющий Иисус Христос держит в левой руке небольшой свиток, прижимая его, а не протягивая святому. Фигура К. отодвинута от правого края срединки, за его спиной видна зап. часть мон-ря со вторыми, ныне хозяйственными, воротами в обитель. Св. ворота в вост. стороне ограды отмечены более низким, не выходящим за стену бревенчатым сооружением. «Белокаменная» ц. Успения Пресв. Богородицы, занимающая, как и на 1-й иконе, все пространство внутри обители, имеет иные пропорции, трактована более графично. На коричневую крышу основного объема поставлены 5 опирающихся на кокошники высоких белых барабанов с «че-





шуйчатými» (крытыми лемехом) луковичными главами. Иконописец показал нижний ярус колокольни с высоким арочным проемом. В рисунке 4 келий намечены бревна и окна. Монастырский сад представлен 2 крупными деревьями с темными заостренными кронами, растущими в вост. части территории, за собором.

Часовня над источником расположена на том же месте, но изображена с большими подробностями: в темном арочном проеме видна бревенчатая купель, из верхней части к-рой исходит струя воды, льющаяся в круглый водоем. Из него вытекает ручей, впадающий за мон-рем в р. Яхрень. Пейзаж сравнительно прост: на светлой охряно-коричневой земле по обе стороны реки схематически нарисованы редко стоящие деревья с тонкими коричневыми стволами и темными умбристо-зелеными заостренными кронами. Композиция образа, изображении мон-ря и письмо лика святого находят аналогии на иконах рубежа XVII и XVIII вв. работы местных (суздальских) иконописцев.

В тот же хронологический период др. связанным с мон-рем художником была создана икона-пядница К. с видом мон-ря (из частного собрания; находится в процессе реставрации). По мн. композиционным и художественным особенностям она соотносится с образом из Музея русской иконы; при этом отличаются деталями иконографии: руки святого высоко подняты в молитве, а свисающий с них конец мантии К. относительно короток. Образ, без сомнения, происходит из Космина мон-ря, о чем свидетельствует надпись на поновленном красочном слое в левом нижнем углу средника: «**поновленъ 1777 г годъ июня 16 дна в правленіи настоителско(м) [перо] монаха иванника**» (об иером. Иоанникии см.: Настоятели. 2013. С. 92–93). Подпись продолжается на нижнем поле: «**поновалъ монастырской свѣжител нльа ва. снлье[вз]**».

К числу ранних должно быть отнесено изображение К. на иконе с 3 святыми и со Спасом Нерукотворным на верхнем поле в золоченом басменном окладе, закрывающем фон и поля (сер. XVII в., ГВСМЗ). Слева на верхнем поле прибита, вероятно, более поздняя металлическая пластинка с черневой надписью с именами вмч. Феодора Стратилата и свт. Алексия Московского, представленных под ней на иконе. Аналогичная пластина справа сохранилась фрагментарно, от неразборчивой надписи осталось неск. букв. Однако изображение преподобного, написанного рядом с образом свт. Алексия, по иконографии полностью совпадает с фигурой К. на шитом покрове. Все святые нарисованы прямолично с характерными атрибутами, правая рука преподобного со сло-



*Прп. Косма Яхренский  
и свт. Митрофан Воронежский.  
Икона. 2-я пол. XIX в.  
(Космин Яхренский мон-рь)*

женными в дуперстном благословеннии пальцами поднята к груди, в опущенной левой руке — небольшой белый свиток. К. облачен в коричневую мантию, желтую рясу, зеленую схиму и куколь с красными крестами. Очертания головы с высоким открытым лбом, усов и длинной бороды, разделенной на 2 пряди, идентичны их изображению на покрове.

После канонизации в 1832 г. свт. Митрофана Воронежского К. стали писать на иконах вместе с этим прославленным игуменом обители, способствовавшим ее расцвету во 2-й пол. XVII в. В Кос-



*Прп. Косма Яхренский  
и свт. Митрофан Воронежский.  
Икона. Кон. XIX — нач. XX в.  
(Космин Яхренский мон-рь)*

мине мон-ре имеется 3 подобных произведений 2-й пол. XIX в. Одно из них представляет собой выносную двустороннюю икону с образом Богородицы с Младенцем (находится в ц. во имя свт. Николая Чудотворца, размещена так, что видна лишь одна сторона с образами святых; см.: Настоятели. 2013. С. 149–150. Ил. 59, 60). Святые стоят на мягких, живописных холмах берегов

р. Яхрень. Их некрупные фигуры показаны в глубине пейзажа. Между ними на др. берегу реки написаны светлые храмы за невысокой оградой мон-ря, скопированные с рисунка Д. М. Струкова 1864 г. или с литографии по этому рисунку (Там же. С. 26. Ил. 11). Вверху в облаках 2 ангела несут икону, на к-рой очень точно изображена монастырская святыня — чудотворная Яхренская икона Богородицы (о ней см.: *Щенникова Л. А.* «Богородица Яхромская»: Визант. прототип и рус. иконы XIV–XVI вв. // *РиХВ. М., 1997. Вып. 1. С. 49–62*). Святые изображены в небольшом повороте к центру, К. — слева со сложенными крестообразно на груди руками, на правой висят четки. Преподобный одет в темную мантию, коричневую рясу, зеленую схиму с белыми Голгофскими крестами, голова покрыта куколем. Трактовка лика и одежд реалистическая, темно-коричневая борода средней длины.

На др. иконе, кон. XIX — нач. XX в. (Настоятели. 2013. С. 13. Ил. 2), повторяются те же иконография и композиция, но образы святых приближены к 1-му плану. Вид мон-ря между фигурами тоже крупный, детально выписанный. К. в серо-зеленой мантии, зеленой рясе и коричневой схиме с небольшими равноконечными крестами, голова не покрыта. Вверху большое изображение др. монастырской святыни — иконы «Успение Пресв. Богородицы», поддерживаемой коленопреклоненными ангелами на облаках. В надписях на обеих иконах преподобный назван Козьмой Яхренским (или игуменом Яхремским). На 3-й иконе того же времени (Там же. С. 115. Ил. 47), большого размера, святые представлены фронтально стоящими на полу с перспективно нарисованными плитами. К. изображен справа, одет в коричневую мантию, спадающую с плеч мягкими складками, и такого же цвета рясу, схима синяя, правая рука преподобного прижата к груди, в левой — наполнину развернутый свиток с текстом: «**Внемлите ератне свѣкъ имѣ. ти чистотѣ дѣшевн[ю и]**». К. без куколя; благообразный лик с черной бородой средней длины и гладко зачесанными на прямой пробор волосами выполнен в стиле иконописно-академической живописи кон. XIX в. Вверху на золотом фоне с чеканным орнаментом оформлены в виде триптиха изображения Успения Пресв. Богородицы и 2 избранных святых. Икона такого извода в медной ризе хранилась в мон-ре в 1-й четв. XX в.

В XVIII в. образ К. был включен в программные многофигурные композиции «Собор русских святых», разработанные старообрядцами-беспоповцами Выговской пуст. В частности, он изображен (с непокрытой головой, борода не столь длинная, как в ранних произведениях)



рядом с прп. Евфимием Суздальским в правой группе преподобных на иконах кон. XVIII – нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. письма П. Тимофеева из бывш. собрания ЦАМ СПбДА и сер. – 2-й пол. XIX в. из моленной в дер. М. Горка Виноградовского р-на Архангельской обл. (ГРМ; см.: Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70), 1-й четв. XIX в. из собрания Г. В. Лепса (*Юхименко, Горшкова*. Иконы: собр. Г. Лепса. 2012. С. 128–131. Кат. 34), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженъга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ; см.: *Icones russes: Les saints / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52*) и др. В островеерхом куколе со свитком в руке (надпись: «п козма юрье(в)») К. представлен прямолично на одной из минейных икон рус. святых кон. XIX в. из старообрядческой Даниловой моленной в Казани (ГМИИРТ).

Изображения К. в редких случаях вводились в программы церковной стенописи: напр., он был написан среди рус. святых в сев.-зап. части храма Христа Спасителя в среднем ряду на стене лестницы, ведущей на хоры, назван Владимирским (70-е гг. XIX в. – *Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996<sup>с</sup>. С. 86*). Образ К. включен в одну из групп подвижников XV в. в галерее рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (роспись в академической манере иеродиаконков Паисия и Анатолия, кон. 60-х – 70-е гг. XIX в., поновления – 70-е гг. XX в., ок. 2010).

В иконописи XX в. образ К. встречается в группе Владимирских чудотворцев на иконах письма мон. *Иулиании (Соколовой)* в композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной по благословению свт. Афанасия (Сахарова): на иконах 1934 г., 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ; см.: Иконописец мон. Иулиания / Авт.-сост.: Н. Е. Алдошина, А. Е. Алдошина. М., 2012. С. 85, 100), а также на их списках кон. XX – нач. XXI в. Под 14 окт. он изображен с непокрытой головой на подготовительном эскизе (с пометой «рус») кон. 20-х – нач. 30-х гг. XX в. и на рисунке мон. Иулиании к лицевым святкам рус. святых 1959–1960 гг. (частное собрание; см.: Там же. С. 88; *Juliania (Sokolova), nun. Russian Saints = Святые Руси / Ed.: Alldošina. [Jgväskylä], 2000. P. 39*). Образ К. был помещен также на иконе «Собор святых града Владимира и области его» кон. 50-х гг. XX в. (вклад еп. Афанасия (Сахарова) в Успенский собор Владимира к 800-летию его возведения) и на ее списках; он вводится в совр. изводы Собора Владимирских чудотворцев. Прорис с образом К. для Миней



Прп. Косма Яхренский  
и свт. Митрофан Воронежский.  
Икона. 2007 г. Иконописец А. Маслова  
(Космин Яхренский мон-рь)

МП повторяет иконографию древнего покровца, вплоть до надписи на свитке (иконописцы прот. Вячеслав Савиных и Н. Д. Шелягина; см.: Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 175).

После открытия Косминой обители по заказу игум. Серафима (Котенёва) в 2007 г. иконописцем Анной Масловой для вновь устроенного храма во имя К. с приделом свт. Митрофана Воронежского была написана парная икона этих святых, держащих модель мон-ря (см.: Настоятели. 2013. Обл.). Святые обращены вполоборота друг к другу, сверху – Нерукотворный образ Спасителя. Иконография К. восходит к его изображению на покрове, в правой руке – развернутый свиток с текстом, аналогичным надписи на свитке покровца. Икона имеет полукруглый верх; она поставлена между главным и придельным иконостасами и т. о. соединяет храмы во имя этих святых в единое целое.

Лит.: *Трофимова Н. Н.* Лицевой покров Козьмы Яхренского // ПКНО, 1978. М.; Л., 1979. С. 426–430; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 454–455; Т. 2. С. 150–151; *Щенникова Л. А.* Святые и древности Яхромского Козьмина мон-ря // Макарьевские чт. Можайск, 2000. Вып. 7: Мон-ри России. С. 165–176; *она же.* Изображения прп. Космы Яхренского в лицевом шитье и на иконах // Кадашевские чт.: Сб. докл. М., 2014. Вып. 15. С. 246–265; *она же.* Почитание Св. Троицы в XVI ст.: Своеобразие изображений в Благовещенском соборе и в храмах др. городов // Московский Кремль в XVI ст.: Древние святые и ист. памятники: Сб. ст. М., 2014. Т. 2. С. 57–110; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 229, 231–239; *Ефимова А. И.* Икона «Преподобный Косма Яхренский, с монастырем» из Владимиро-Суздальского музея // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 178–183; *она же.* Прп. Косма Яхренский // Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. С. 372–375. Кат.

84; 2008<sup>2</sup>. С. 420–423. Кат. 88; Настоятели Космина Яхренского Св.-Успенского муж. мон-ря XIV – нач. XX в. / Сост.: А. В. Кукушкина, Ю. В. Фомин, Л. А. Щенникова. М., 2013.

Л. А. Щенникова

**КОСМА́**, прп. (пам. греч. 5 окт.) – см. ст. *Космы монаха видение*.

**КОСМА́** [греч. Κοσμάς] (VI в.), прп. (пам. 3 авг.), Фаранский (Палестинский), Антиохийский. В «Луге духовном» блж. *Иоанна Мосха* рассказывается, что К., внуч из *Фаранской лавры*, был монахом, строгим ревнителем правосл. веры, сведущим в Свящ. Писании. Он весьма почитал учителей и отцов Церкви и в случае отсутствия бумаги советовал записывать их слова даже на одежде. Ночь накануне воскресенья К. обычно проводил в молитве и псалмопении, и лишь с рассветом, окончив монашеское правило, подвижник садился и читал Евангелие вплоть до начала службы. Незадолго до смерти К. пришел в Антиохию к свт. *Григорию I*, патриарху Антиохийскому (570–593), бывш. настоятелю Фаранской лавры. После кончины К. патриарх повелел похоронить его в одной могиле с неким епископом. Через 2 дня авва Василий, пресвитер из мон-ря Византийцев, увидел на могиле К. человека, просящего милостыню у идущих в церковь. Нищий рассказал, что 12 лет он был расслабленным, но по молитве преподобного Бог исцелил его, и всякий раз, пребывая в скорби, он получает от К. помощь и утешение. Также нищий поведал, что ночью слышит из могилы голос преподобного, который просит епископа не прикасаться к нему, называя его еретиком и врагом Истинной Церкви. Авва Василий передал эти слова патриарху Григорию и просил похоронить К. в др. месте. Святитель предположил, что К. не испытывает вреда от близости епископа, но с помощью знамения Бог открыл добродетель преподобного и его ревность по вере, а также неправосл. образ мыслей епископа. Ист.: *Ioan. Mosch. Prat. Spirit. 40* // PG. 87. Col. 2891–2896 (рус. пер.: *Иоанн Мосх. Луг духовный*. 1915. С. 53–55); *ЖСв. Авг. С. 46–49*. Лит.: *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. С. 400; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 234.

**КОСМА́** [груз. კოზმას, კოზმასბი] († 1735), сцмч. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 18 июля). Сведения о нем сохранились в соч. «Мерное слово» католи-



коса-патриарха Вост. Грузии *Антония I (Багратиони)* (1744–1755, 1764–1788). По его данным, К. — сын мцигнобартухуцеси (главного везира), иеромонах из пуст. *Гареджи*, был родом из Кахети. Антоний I встречался с К., когда тот гостил у его матери. Католикос-патриарх характеризовал его как человека праведного и грамотного, «от безбожных варваров» за Христа убиенного. Антоний I также указал, что видел метафрастическое сочинение К., посвященное мученичеству царицы вмиц. *Кетеван*, — «Восхваление царицы Кетеван» (не сохр.) (*Антоний I (Багратиони)*). 1980. С. 278–279). По сведениям историка XIX в. П. И. *Иоселиани*, основывавшегося на нарративных и неизвестных на данный момент письменных источниках и подтвердившего в т. ч. сведения Антония I, К., «возвратившись в Кахети, был убит лезгинами», совершавшими набеги на монашеские поселения с целью грабежа.

В календаре ГПЦ годом кончины К. ошибочно назван 1630-й.

Ист.: *Антоний I (Багратиони)*, католикос-патриарх. Мерное слово / Ред.: И. Лолашвили. Тбилиси, 1980. С. 278–279, 356 (на груз. яз.).

Лит.: *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. Ч. 1. С. 309; *Кавтария М.* Литературная школа Давидгареджи. Тбилиси, 1965. С. 71 (на груз. яз.); *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1981. Т. 2. С. 496; *Жития груз. святых* / Сост.: прот. З. Мачитадзе и др. Тбилиси, 2002. С. 115–116.

*Э. Габидзашвили*

**КОСМА́** Родионович Коротких (25.10.1886, с. Б. Уса Осинского у. Пермской губ. — 8.12.1937, полигон Бутово Московской обл.), сщмч. (пам. 25 нояб., в 4-ю субботу по Пасхе — Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, в Соборе Московских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из крестьянской семьи. Окончил пастырскую школу в Москве. С 18 лет исполнял послушание псаломщика. В 1912 г. рукоположен во диакона. С 1917 г. служил диаконом в Благовещенском соборе в пос. Воткинский завод Сарapulьского у. Вятской губ. (ныне г. Воткинский, Удмуртия). С 1916 по 1919 г. преподавал Закон Божий в 6-м Воткинском смешанном начальном училище. В 1921 г. рукоположен во иерея, назначен священником к Благовещенскому собору.

В 1927 г. К. дважды заключался в Сарapulьский исправдом. Из-за преследования властей священник

был вынужден часто менять место служения. 30 марта 1927 г. Воткинский еп. сщмч. *Онисим (Пылаев)* назначил К. настоятелем воткинской кладбищенской ц., затем — священником Богоявленного храма с. Нечкина Сарapulьского р-на Уральской обл. (ныне Удмуртия). 27 сент. 1928 г. единоверческий Кержинский еп. Павел (Волков) благословил К. на служение в должности псаломщика при единоверческом храме г. Ижевска.

В сер. 1937 г. К. переехал в с. Лукино Подольского р-на Московской обл., где служил священником в местной Крестовоздвиженской ц. Он духовно окормлял не только жителей Лукина и окрестных сел, но и приезжавших из Москвы в церковные праздники монахинь.

27 нояб. того же года К. был арестован по обвинению в «систематической контрреволюционной агитации» и заключен в тюрьму в г. Серпухове. Виновным в антисоветской агитации себя не признал. Казнен на *Бутовском полигоне* по приговору Особой тройки при УНКВД по Московской обл. от 1 дек. 1937 г., погребен в общей безвестной могиле. Прославлен юбилейным Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 20818.

Лит.: ЖНИР: Моск. Ноябрь. С. 237–238.

*Игум. Дамаскин (Орловский)*

**КОСМА́** Никифорович Петриченко (1869, с. Рыбушка Саратовского у. и губ. (ныне Саратовского р-на и обл.) — 16.11.1937, Саратов), сщмч. (пам. 3 нояб., в Соборе Саратовских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из крестьян, 10-й ребенок в семье. До революции занимался земледелием, духовного образования не получил. Прислуживал в местной ц. в честь Рождества Христова и самостоятельно изучил богослужебный устав. Был женат, имел 8 детей. В 1925 г. овдовел, после чего передал свое хозяйство детям и подал прошение о принятии священного сана. Позже на допросе показал: «Образование на священника получил по самообразованию и долголетней службы в церкви». Рукоположен во иерея в 1925 г. и назначен к храму во имя архистратига Божия Михаила в с. Сосновка Вольского у. Саратовской губ. (ныне Балтайского р-на Саратовской обл.). Хиротонию совершил предположительно Балашовский еп. *Андрей (Комаров;*

впосл. архиепископ). После рукоположения К. был лишен избирательных прав. В 1928 г. указом Саратовского митр. *Серафима (Александрова)* переведен к Христорожественскому храму в с. Рыбушка. В 1930 г. при попытке закрыть сельскую церковь сумел вместе с прихожанами отстоять храм, однако позже власти эти события интерпретировали как «кулацкое восстание», организацию которого и вменили К. в вину. Храм был закрыт в 1935 г., после чего К. стал совершать богослужения у себя на дому, забрав из храма богослужебные книги. Он продолжил совершать требы, в т. ч. крестил новорожденных, за что дважды был оштрафован сельсоветом. 31 окт. 1937 г. арестован Широко-Карамышским РО НКВД по обвинению в «антисоветских разговорах под видом богослужения в своей квартире». При обыске был изъят комплект священнического облачения и 4 богослужебные книги из закрытого храма. На допросе К. виновным в антисоветской агитации себя не признал. 14 нояб. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Саратовской обл. приговорен к расстрелу. Через 2 дня приговор был приведен в исполнение. Место погребения неизвестно.

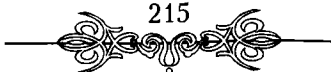
Имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 25 марта 2004 г. В установленном рыбушкинском храме 10 мая 2007 г. был освящен придел во имя К., 9 июля 2010 г. — храм в Саратове. 29 дек. 2010 г. имя К. внесено в Собор Саратовских святых.

Арх.: УФСБ РФ по Саратовской области. Д. ОФ-28147; ГАСО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 6653; Архивная справка ГАСО № 177-т вт от 16.03.2005.

Лит.: *Плякин М. Е.* Новый саратовский святой — сщмч. Косма // Правосл. вера. Саратов, 2004. № 6(258); *Плякин М., диак., Волкова Н.* Выбор св. Космы // Там же. 2010. № 14(418), июль; *Волкова Н.* Сохраняя память семейную... // Там же.

*Свящ. Максим Плякин*

**КОСМА́** [греч. Κοσμάς] († 1279/80), прмч. (пам. греч. 18 нояб., 5 дек.). В греческом «Сказании о нашествии латинян на Святую Гору» (ВНГ, N 2333, 2333b) кратко повествуется о разорении Протата сторонниками Лионской унии (1274), прибывшими на Афон во главе с визант. имп. *Михаилом VIII Палеологом* и К-польским патриархом *Иоанном XI Веклом*, а также о сопротивлении и казни прота и карейских монахов (*Γεδεών*).







1885. Σ. 144–145; слав. версия: «Сказание о Святой Горе Афонской» Стефана Святгорца XVI в. — *The Slavonic Patria*. 2013. P. 41). Более подробно это событие описано в «Повести о Ксиропотамском монастыре», сохранившейся только в восточнослав. переводе 1546 г. Император созвал в Карею монахов, проживавших в близлежащих келлиях, и попытался склонить их к принятию унии. «Прот же со всеми старци и с клиросом обличил от Светаго Писания царя и патриарха его и с ересью их» (*The Slavonic Patria*. 2013. P. 16). В гневе Михаил VIII велел повесить прота, а карейских иноков усечь мечом. Имя прота в этих источниках не указано, но из афонских актов известно, что тогда эту должность занимал К. из обители Плака (между мон-рями Ватопед и Эсфигмен).

К. и карейские иноки были похоронены в экзонартексе храма Протата. 18 нояб. 1981 г. по указанию Свящ. Кинота состоялось обретение их мощей и они официально были причислены к лику святых. Службу в честь К. составил иером. Афанасий Симопоетрит. Празднование святым установлено 5 дек. и отдельно К. в день обретения его мощей — 18 нояб. Ист.: Γεδεών Μ. Ὁ Ἅγιος Ἀναμνήσεις, ἔγγραφα, σημειώσεις. Κωνσταντινούπολις, 1885; *The Slavonic Patria of Mount Athos* (BHG 1054u + BHG 2333) / Ed. G. Parpulov. Plovdiv, 2013. Лит.: Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2005. Τ. 4: Δεκέμβριος. Σ. 57–58; Μωυσιῆς Ἀγιορείτης, μον. Οἱ Ἅγιοι τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Κορυθές, 2008. Σ. 217–219.

**КОСМА́** ((Кузьма) Трофимович Вязников (в монашестве Кирилл); 1873, с. Никольское Нижнедевицкого у. Воронежской губ. (ныне Староникольское Хохольского р-на Воронежской обл.) — 2.08.1930, Воронеж), прмч. (пам. 20 июля и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Из семьи крестьян. Окончил сельскую школу. Был послушником в *Белопесоцком во имя Святой Троицы монастыре*, а с 6 июля 1915 г. — в *Давидовой в честь Вознесения Господня мужской пустыни* Серпуховского у. Московской губ. 17 сент. 1915 г. пострижен в монашество с наречением имени Кирилл. Впоследствии рукоположен во иерея. С 1926 г. служил священником в храме в Богучарском у. Воронежской губ. В нояб. 1929 г. вернулся в с. Староникольское и поселился в доме сестры; зарабатывал на жизнь портняжничеством. По др.

сведениям, нек-рое время был в *Акатове во имя свт. Алексия мон-ре* в Воронеже, служил в храме с. Семидесятого Гремячнского р-на Центральночерноземной обл. (ныне Хохольского р-на Воронежской обл.).

2 февр. 1930 г. К. был арестован. Вместе с братией Алексиевского монастыря проходил по делу Козловского еп. *Алексия (Буя)*. Был заключен в воронежскую тюрьму. Виновным в антисоветской агитации себя не признал. По постановлению Коллегии ОГПУ от 28 июля того же года приговорен к расстрелу. Был казнен на окраине Воронежа вместе с другими осужденными: преподавателями схиархим. *Тихоном (Кречковым)* и иером. *Георгием (Пожаровым)*, священномучениками протоиереями *Иоанном Стеблиным-Каменским* и *Александром Архангельским*, священниками *Сергием Гортинским*, *Феодором Яковлевым*, *Георгием Никитиным*, мучениками *Ефимом Гребенщиковым*, *Петром Вязниковым* и мирянином *Марком Тымчишиным*.

Прославлен юбилейным Архиерейским Собором РПЦ 2000 г. под именем Косма, это имя долгое время считалось данным ему при постриге.

Арх.: УФСБ РФ по Воронежской обл. Д. П–18205, П–24705.

Лит.: *Акиншин А. Н.* Церковь и власть в Воронеже в 1920–1930-х гг.: (Процессы Петра Зверева и Алексия Буя) // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 1993. С. 139; *Дамаскин*. Кн. 4. С. 287.

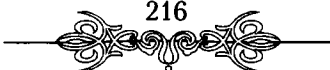
*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОСМА́** (Магда Павел Степанович; 14.01.1904, с. Шушваловка Кременчугского у. Полтавской губ. — 15.12.1937, Бамлаг, Амурская обл.), прмч. (пам. 2 дек., в Соборе Московских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Родители были крестьянами. В 1907 г. семья переехала в Иркутск. В 1910–1913 гг. обучался в Иркутском пономарском уч-ще, затем поступил в Иркутское промышленное уч-ще, к-рое окончил в 1918 г. В 1919 г. стал учителем на ст. Батарейная (ныне Восточно-Сибирской ж. д.). В том же году вернулся с семьей в Шушваловку, служил там учителем. В 1920 г. уехал в Москву, работал в транспортной конторе. В 1921 г. поступил на педагогический фак-т 2-го МГУ, где учился до 1924 г., когда поступил послушником в *Высокопетровский*

*во имя свт. Петра, митр. Московского, мужской монастырь* в Москве. В 1926 г. был призван в армию, проходил службу в Тамбове в 55-м кавалерийском полку. В 1927 г., после демобилизации, вернулся в Москву. Был пострижен в монашество и рукоположен во диакона Сергиевским еп. *Варфоломеем (Ремовым; вполн. архиепископ)*. Духовным отцом К. стал архим. Агафон (вполн. схиархим. прмч. *Игнатий (Лебедев)*), а близким другом — иеродиак. прмч. *Феодор (Богоявленский; вполн. иеромонах)*.

Летом 1929 г. храмы в мон-ре были закрыты, и братия стала окормляться в храме во имя прп. Сергия на Б. Дмитровке, где К. служил вместе с иеродиак. *Феодором*. 28 дек. 1930 г. был арестован с большой группой священников и монахов. Виновным в антисоветской агитации себя не признал. 8 февр. 1931 г. особым совещанием при Коллегии ОГПУ был приговорен к 3 годам ссылки в Северный край. В 1934 г. К. вернулся из ссылки, был рукоположен во иерея. С апр. того же года служил в Покровской ц. с. Милытина Можайского р-на Московской обл. 11 апр. 1935 г. К. вновь был арестован. Проходил по одному делу со схиархим. *Игнатием (Лебедевым)* и с другими священнослужителями и мирянами. Находился в заключении в Бутырской тюрьме в Москве. К. был обвинен «в том, что проводил среди верующих антисоветскую агитацию и распространял ложные слухи о якобы проводимых советской властью гонениях на религию и верующих». Виновным себя не признал. 8 июня 1935 г. особое совещание при НКВД приговорило его к 3 годам ИТЛ. 17 июля того же года К. был отправлен в 22-ю колонну 12-го отделения Бамлага НКВД, где отбывал наказание с др. священнослужителями, в частности с Благовещенским еп. сщмч. *Германом (Коккелем)*.

В заключении на К., как на близкого к еп. Герману, было заведено агентурное дело, за ним велось наблюдение. При обыске 4 сент. 1937 г. у К. были изъяты записная книжка с тропарем, 2 скуфьи, черный подрысник, 2 парамана — с крестом и без креста. После этого он был заключен в следственный изолятор лагеря. К. был обвинен в том, что «содержась в лагере, продолжал проводить среди окружающих контрреволюционную церковную агитацию».





Незаконно хранил рясу, церковные книги и другие принадлежности церковного характера». 26 нояб. того же года Особой тройкой при УНКВД по Дальневосточному краю приговорен к расстрелу. Был казнен в лагере и погребен в общей безвестной могиле.

Имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 16 июля 2005 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-77067; ЦА ФСБ РФ. Д. Н-6656; ИЦ УВД Амурской обл. Д. Р-3050.

Лит.: *Игнатия (Петровская), мон.* Высоко-Петровский мон-рь в 20–30 гг. // *АиО.* 1996. № 1(8). С. 125–126; *Игнатий (Лебедев), схимархим.* Письма из заключения // *Игнатия (Петровская), мон.* Старчество на Руси. М., 1999. С. 220; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 4. С. 234–242.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОСМА́** [груз. კობაძე, კობაძობი] († до X в.), мч. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 17 окт.). Его имя было ошибочно внесено в календарь ГПЦ, основанием чему послужила дефектная рукопись календаря X в., составленного мон. *Иоанном-Зосимом*, в к-рой на обрезанном листе под 17 окт. сохранилась запись: «Память Козмана... который был замучен в Картли». По мнению совр. ученых, слившихся эту рукопись с другими, первоначально запись должна была прочитываться так: «Память Козмана и Дамиане мучеников (т. е. бессребреников Космы и Дамиана Аравийских. — *Авт.*) и Шушаник, которая была замучена в Картли» (*Ке-келидзе.* Этюды. Т. 5. С. 274). Имя К. изъято из совр. календаря ГПЦ.

*Э. Габидзашвили*

**КОСМА́**, мч. (пам. греч. 31 окт.) — см. ст. *Стефан, Варнава* и другие святые.

**КОСМА́** [греч. Κοσμάς] (2-я пол. XV в.?), нмч. Прусский (без дня памяти). Сведения об этом святом содержатся в синаксарном Житии в составе канона, который был написан великим ритором Мануилом Коринфским († 1530/31) по заказу К-польского патриарха Максима IV (1491–1497). Этот канон сохранился в единственной рукописи — Ath. Iver. gr. 512, ок. 1520 г.

В синаксарном Житии говорится, что К. род. в г. Трикка (ныне Трикала, Греция), а потом переселился в Прусу (ныне Бурса, Турция). Он

был женат и вел благочестивую жизнь. Некий турок оклеветал К., обвинив его в том, что тот якобы оскорбительно отозвался о мусульманстве. К. привели к правителю города и пытались разными способами склонить его к принятию ислама, но святой смело исповедал веру Христову как единственно истинную. За это грозила смертная казнь: турки решили сжечь его. Жена К. просила его не упрямиться и отказаться от христ. веры, но К. остался неприклонен даже при виде разведенного в печи огня. Житие не содержит никаких хронологических указаний. Х. Г. Патринелис предположил, что К. пострадал во 2-й пол. XV в., скорее всего в 80-х гг. XV в., т. к., по его мнению, посвященные новомученикам гимнографические и агиографические произведения обычно создавались под непосредственным впечатлением от их мученической кончины.

Ист.: *Πατρινέλης Χ. Γ. Εἰδήσεις γὰρ τὴν ἑλληνικὴ κοινότητα Προύσας* // *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν.* Ἀθήνα, 1988/1989. Т. 7. Σ. 41, 44.

Лит.: *Χρυσόστομος (Παλαδόπουλος).* Νεομάρτυρες. Σ. 15; *Περαντώνης.* Λεξικόν. Т. 2. Σ. 275; *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νικήφορος ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος.* Συναξαριστῆς νεομαρτύρων. Θεσσαλονίκη, 1996<sup>3</sup>.

*О. В. Л.*

**КОСМА́** († 816), исп. (пам. 18 апр.), еп. Халкидонский. Согласно краткому сказанию в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), К. был родом из К-поля. С раннего детства возлюбив Бога, он избрал монашескую жизнь и вместе со своим другом прп. Авксентием проводил время в аскетических подвигах. Место подвижничества святых неизвестно. Вскоре К. был избран на архиерейскую кафедру г. Халкидон (ныне Кадыкёй, в черте Стамбула). Во время его архиерейского служения при имп. Льве V (813–820) возобновилось иконоборчество. Иконоборцы безуспешно пытались заставить К. отказаться от почитания икон, но святой был твердым поборником православия, за что он был смещен с кафедры и арестован. Затем его вновь призвали на кафедру, но К. не примкнул к иконоборцам и боролся с ними до самой смерти, претерпев вместе с прп. Авксентием много лишений и преследований. На Халкидонской кафедре преемником К. стал митр. свт. *Иоанн* (пам. греч. 18 июля; пам. визант. 17, 18, 19, 28, 29 июля), который

также противостоял ереси иконоборчества.

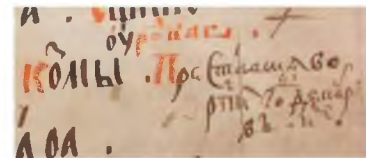
Мощи К. были положены в ц. св. Апостолов. Архиеп. Сергей (Спаский) отмечает, что скорее всего имеется в виду не храм Апостолов в К-поле, а ц. во имя Петра и Павла в Руфинианах (предместье Халкидона).

Ист.: ActaSS. Apr. Т. 2. P. 582; SynCP. Col. 612–613; ЖСв. Apr. С. 290–291.

Лит.: *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 146; *Bazoche P. Cosma* // *BiblSS.* Vol. 4. Col. 219; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 258; *Νικόδημος Συναξαριστής.* Т. 4. Σ. 236.

*Е. М. Беленькая*

**КОСМА́** († 8.12.1679, г. Верхотурье), блж. (пам. 10 июня — в Соборе Сибирских святых, 29 янв. — в Соборе Екатеринбургских святых), Христа ради юродивый, Верхотурский. Достоверно известна только дата преставления святого: она зафиксирована в синодике-помяннике прот. Иоанна Михайлова (ГА в г. Тобольске. Ф. рукоп. книг. Оп. 1. Д. 82), к-рый упоминается как настоятель верхотурского Троицкого собора в церковных документах 1668, 1670–1671, 1674, 1682, 1684 гг. (РГАДА. Ф. 214 (Сибирский приказ). Оп. 1. Д. 509. Л. 254–254 об.; Д. 549. Л. 266; Д. 585. Л. 104; Д. 746. Л. 94 об.; РГБ. Собр. ОР. № 547. Л. 4; ГА Пермского края. Ф. 297 (Ист. архив Пермской губ. УАК). Оп. 3. Д. 396. Л. 19 об.). На л. 70 Синодика читается запись: «Козмы уродиваго престависа во 7188 году декабрия въ день 8». В сборнике рукописных материалов по истории Верхотурья XVII–XVIII вв. на форзаце почерком XIX в. записано со ссылкой на троицкий синодик, что К. был погребен в 1680 г., при этом писец допустил ошибку в переводе



Фрагмент помянника протопопа Иоанна Михайлова (ГА в г. Тобольске. Ф. рукоп. книг. Оп. 1. Д. 82. Л. 70)

даты с буквенной цифири (РНБ. ОЛДП. F 41). В нек-рых изданиях ошибочно указывается, что К. умер в 1706 г. (Миняя (МП). 1986. Июнь. Ч. 1).

По преданию, отец К. занимался торговлей, переселился в Верхотурье из



Вел. Устюга; мать была дочерью священника. В Верхотурье К. жил вместе с братьями в доме родителей в Заречной части города. Согласно рассказу верхотурского старожилы Ф. П. Немтинова († 1882), святой носил фамилию Немтинов. Однако эти сведения документально не подтверждаются: род Немтиновых в Верхотурье прослеживается только с 20-х гг. XVIII в. В переписных книгах жителей Верхотурья XVII в. упоминается некий Кузка или Коземка Иванов сын: «Двор а в нем живет посадкой человек Ивашко Абакумов. Детей у него Коземка четырнадцать лет, Данилко одиннадцать лет, Олешка семи лет, Ивашко шти лет» (Перепись населения Верхотурского у. 1666 г. (ТГИАМЗ. ТМ-12692. Л. 74 об.)). Поскольку в переписи населения Вел. Устюга 1630 г. встречается имя «Ивашки Аввакумова», можно предположить, что речь идет об одном и том же человеке — отце Кузки, что подтверждает предание об устюжском происхождении святого (Устюг Великий. 1883. С. 13). В верхотурской крестоводной книге 1682 г. фиксируется фамилия этой семьи — Сапожниковы (РГАДА. Ф. 214 (Сибирский приказ). Оп. 1. Д. 487. Л. 285). Последний раз имя Кузки встречается в переписи 1679 г., что также согласуется с известием о преставлении К. в это время (Там же. Д. 746. Л. 21 об., 48).

Подвиг юродства К. воспринял, подражая блж. Иоанну Устюжскому, о к-ром ему рассказывали родители-устюжане. К. зимой и летом ходил босым, в одной рубашке. Зимой, приходя в церковь, он отогревал ноги на раскаленных углях. Жители города видели, что юродивый ходил по воде. Однажды он убежал по глади реки от детей, бросавших в него камешками. К. ежедневно посещал богослужения в верхотурском Никольском муж. мон-ре или в городском Троицком соборе. Юродивый был погребен неподалеку от Троицкого храма. Его имя было внесено в синодик не только прот. Иоанна Михайлова, но и в помянники др. горожан.

На могиле блаженного служили панихиды. В XVIII в. на надгробном памятнике К. поместили кружку для денежных пожертвований (упом. в приходной книге Троицкого собора за 1782 г.). В 1825 г. над памятником установили сень. В си-

нодке Троицкого собора имеется запись о явлении К. некоему крестьянину. В 1836 г. он рассказал священникам, служившим в соборе, что во сне «пришел к нему старичок и говорит ему сии слова: что же ты, ходивши в Верхотурье, не поставил свечки Кузме Юродливому» (ГА в г. Тобольске. Ф. рукоп. книг. Оп. 1. Д. 82. Л. 134 об.). В 1845–1848 гг. на средства верхотурской жительницы на могиле блаженного была построена деревянная часовня во имя св. бессребреников Космы и Дамиана, мучеников Римских. Благочестивой женщине трижды явилась святой. Назвавшись Космой юро-



Блж. Косма Верхотурский.  
Икона. 2005 г.  
Иконописец Т. В. Шолохова  
(ц. во имя блж. Космы Верхотурского  
в Екатеринбурге)

дивым, он попросил огородить его могилу, на к-рой пасся скот. Святой явился также купчихе Анисье Федоровне из Владимирской губ. и обличил ее в немилосердии к бедным и убогим. Блаженный обещал исцеление, если она исправится, побывает в Верхотурье, отслужит молебен св. прав. Симеону и панихиду на могиле К. Некая монахиня, приехавшая в Верхотурье в 1845 или 1846 г., рассказала Ф. П. Немтинову, что больной казначее ее мон-ря во сне явился блаженный. Он посоветовал ей пойти в Верхотурье, поклониться мощам св. прав. Симеона и заказать панихиду на могиле К. Исполнив сказанное, казначее получила исцеление.

К посл. четв. XIX в. часовня сильно обветшала, 4 мая 1882 г. на сред-



Собор Верхотурских святых.  
Икона. 1996 г.  
(ц. во имя  
прав. Симеона Верхотурского  
в Екатеринбурге)

ства благотворителей была заложена новая, освящена 28 авг. 1883 г. Место погребения блаженного находилось под полом, над ним устроили деревянный рундук. Во время служения литий его крышку откидывали, чтобы молящиеся видели камень на могиле К. Около рундука был сделан спуск вниз, чтобы бого-



Рака с мощами  
блж. Космы Верхотурского  
(ц. Покрова Пресв. Богородицы  
Покровского мон-ря в Верхотурье)

мольцы могли взять земли с могилы святого. Неподалеку от часовни находился источник, названный «слезами Космы юродивого», здесь набирали воду, почитавшуюся целебной.



Многочисленные паломники из различных губерний Российской империи, приезжавшие для поклонения мощам св. прав. Симеона Верхотурского, также посещали часовню блаженного. В кон. XIX в. их число составляло ок. 50 тыс. чел. в год, во время первой мировой войны возросло до 90–120 тыс. чел. В часовне служили молебны святым Косме и Дамиану, литии и па-



ствовало предание, согласно к-рому К. участвовал в перенесении мощей св. прав. Симеона Верхотурского в 1704 г., однако оно не согласуется с датой преставления святого. Согласно преданию (оно излагается в совр. Житии К.: Жизнеописание Христа ради юродивого Космы Верхотурского // Православная газета. Екатеринбург, 1994. № 10. С. 4), К. прополз за мощами прав. Симеона весь путь из с. Меркушина до Верхотурья (ок. 60 верст). Уставая, он молитвенно взывал к прав.

*Перенесение мощей  
прав. Симеона Верхотурского.  
Клеймо иконы  
«Прав. Симеон Верхотурский,  
с житием».  
Посл. треть XIX — нач. XX в.  
(частное собрание)*

Симеону, после чего процессия останавливалась, т. к. гроб с мощами невозможно было сдвинуть

с места. Впосл. на местах, где, по преданию, отдыхал святой, построили 3 часовни, одна из них, в честь Рождества Пресв. Богородицы, была освящена в 1913 г. в дер. Костылева Верхотурского у. Часовню разрушили в советские годы. 26 мая 2003 г. на ее месте построили и освятили ц. во имя блж. Космы Верхотурского. В 2006 г. здесь был основан верхотурский *Космы Верхотурского мужской монастырь*.

Арх.: ГА в г. Тобольске. Ф. рукоп. книг. Оп. 1. Д. 82. Л. 69, 70, 72, 73, 120 об., 121, 134 об.; РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Д. 487, 746; РНБ. ОЛДП. Ф. 41. Л. 150 об.; ТГИАМЗ. ТМ-12692. Л. 74 об.

Ист.: Верхотурье 12 сент. 1883 г. // Пермские Ев. 1883. № 47. Отд. неофиц. С. 625–634; Баранов В. С. Древний Кремль г. Верхотурья (Пермской губ.): Св.-Троицкий собор и часовня. Н. Новг., 1908. С. 20–24; Минея (МП). Июнь. Ч. 1. 1986. С. 349.

Лит.: Холщевников Е. Е. Письма из Верхотурья // Пермские Ев. 1864. № 23. С. 153; Устюг Великий: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. / Публ.: Н. А. Найденов. М., 1883. С. 13; Шишонко В. Н. Пермская летопись с 1263–1881 г. Пермь, 1887. Период 5. Ч. 2: 1695–1701 гг. С. 7–10; Торопов П., свящ. 300-летие г. Верхотурья. Пермь, 1892. С. 36; Поляков В. П. Прошлое и настоящее г. Верхотурья // ИВ. 1896. Т. 64. № 5. С. 600; Дмитриев А. А. Пермская старина: Сб. ист. статей и мат-лов преимущественно о Пермском крае. Пермь, 1897. Вып. 7: Верхотурский край в XVII в.; Дмитриев (Самбикин). Месяцеслов. Дек. С. 99; Токмаков И. Ф. Ист.-стат. и археол. описание г. Верхотурья с уездом (Пермской губ.), в связи с ист. сказанием о житии св. прав. Симеона, Верхотурского чудотворца,

с прил. свидетельств о благодатных знамениях... и кр. истории Верхотурского Николаевского мон-ря. М., 1899. С. 72; Мартынов В. Краткий церк.-ист. очерк с. Красногорского // Екатеринбургские Ев. 1901. Отд. неофиц. № 13. С. 603–611; № 14. С. 634–643; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. 1901. С. 564; Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 179; Голубинский. Канонизация святых. С. 576; Никодим (Кононов), архим. К вопросу о канонизации святых в Рус. Церкви. М., 1903. С. 4; Павловский А. А. Всеобщий иллюстр. путев. по мон-рям и св. местам Рос. империи и Афона. Н. Новг., 1907. С. 196–197; ЖПодв. Ноябрь. С. 12; Димитрий [Капалин], игум. [ныне митр.], Пивоваров Б., прот. Праздничные богослужения в Тобольске и Тюмени // ЖМП. 1984. № 12. С. 26; Косма Верхотурский // Верхотурский край в истории России. Екатеринбург, 1997. С. 163; Белобородов С. А. Косма Верхотурский Христа ради юродивый // Культурное наследие рос. провинции: История и современность. Екатеринбург, 1998. С. 263–266; Золотов Е. К. Архитектурное наследие Верхотурья XVIII–XX в. // Очерки истории и культуры г. Верхотурья и Верхотурского края: (К 400-летию Верхотурья). Екатеринбург, 1998. С. 169; Жития сибир. святых. Новосиб., 1999. С. 45–46; Ратшин. Монастыри. 2000. С. 398; Жития новопрославленных святых и подвижников благочестия, в РПЦ просиявших / Сост.: М. Б. Данилушкин, М. Г. Данилушкина. СПб., 2001. Т. 2. С. 397; Жизнеописание Космы Верхотурского, юродивого Христа ради / Св.-Николаевский Верхотурский мужской мон-рь. Верхотурье, 2002; Житие Христа ради юродивого блж. Космы Верхотурского / Ново-Тихвинский жен. мон-рь. Екатеринбург, 2003; Ист. очерк и житие Христа ради юродивого Космы Верхотурского / Св.-Покровский Верхотурский жен. мон-рь. Верхотурье, 2005. С. 34–37; Косма Юродивый // Верхотурская старина. Верхотурье, 2005. Вып. 4. С. 24–26; Дмитриев А., прот. Патерик Сибирских святых и подвижников благочестия. Единец, 2006. С. 445–446; Жития святых Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2008. С. 71–76.

**Иконография.** В 1908 г. Баранов писал, что легенда об участии К. в перенесении мощей прав. Симеона Верхотурского в Николаевский мон-рь Верхотурья подтверждается соответствующей иконографией. На нек-рых древних и совр. изображениях этого события, по его словам, в числе участвовавших действительно изображался «один из них в положении юродивого и с костылями» (Баранов В. С. Древний Кремль г. Верхотурья (Пермской губ.): Св.-Троицкий собор и часовня. Н. Новг., 1908. С. 22). Автор ошибался относительно даты смерти К. и неправильно истолковал эту иконографию как подтверждение легенды, упуская из виду, что на иконах нередко изображаются разновременные события и лица. Тем не менее его утверждение ценно как первое упоминание об изображении блаженного. Наиболее ранний образ прип. Симеона Верхотурского с сюжетом перенесения его св. мощей датируется сер. XIX в. (История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. С. 391).

нихиды об упокоении К., однако она не могла вместить всех Богомольцев. В 1902 г. был создан особый комитет под председательством прот. Троицкого собора Петра Арефьева для сбора средств на переустройство часовни. В 1903 г. св. прав. Иоанн Кронштадтский пожертвовал на эти цели 100 р. (Екатеринбургские Ев. 1903. № 15. Отд. офиц. С. 381). В 1912–1913 гг. заложили фундамент для новой часовни (Золотов. 1998. С. 169), однако проект так и не был осуществлен.

В 1920 г., после вскрытия мощей св. прав. Симеона, монахини Покровского жен. мон-ря по благословению игум. Таисии (Сычёвой) тайно выкопали мощи святого и перезахоронили их возле алтаря верхотурской Успенской ц. В советские годы прихожане и паломники заказывали панихиды по К. и брали землю с его могилы. К. канонизирован в 1984 г. в составе Собора Сибирских святых. В 2010 г. его имя включено в Собор Екатеринбургских святых. 8 февр. 1993 г. состоялось обретение мощей К., их поместили в Преображенском храме Никольского мон-ря. 28 апр. 1995 г. мощи перенесли в домовую церковь Покровского жен. мон-ря, а 15 окт. 1996 г. — в Покровскую ц. обители.

По словам уральского краеведа В. С. Баранова, в Верхотурье суще-

Сохранилось немало икон «Прав. Симеон Верхотурский, с 17 клеймами жития» посл. трети XIX — нач. XX в., выполненных в иконописной мастерской Николаевского монастыря Верхотурья, а также на Юж. Урале. Нек-рые из них могли быть написаны в Екатеринбурге, Невьянском Заводе (ныне Невьянск), Перми и др. В наст. время такие иконы имеются в Крестовоздвиженском соборе верхотурского Николаевского мон-ря, в кафедральном Софийско-Успенском соборе и в ц. апостолов Петра и Павла в Тобольске, в храмах прав. Симеона Верхотурского в Уфе и пос. Саракташ Оренбургской обл., в ц. свт. Николая Чудотворца в Ишиме, в СОКМ и Челябинском гос. краеведческом музее, у частных лиц. В одном из клейм верхнего ряда, где изображено перенесение мощей прав. Симеона, имеется фигура юродивого, предположительно отождествляемого с К. Иконографические программы этих икон почти идентичны, отличаются только деталями. На нек-рых юродивый изображен полуобнаженным (такая традиция была присуща мастерской Николаевского мон-ря). На других



Блж. Косма Верхотурский.  
Икона. 90-е гг. XX в.  
Худож. В. Ф. Дьяченко  
(ц. Преображения  
Николаевского мон-ря  
в Екатеринбурге)

блаженный в одежде, но босой. На всех иконах он написан сидящим и без костылей, в числе встречающих процессию с мощами, его поза и одеяние соответствуют традиц. изображению страждущих в иконописи. Именующая надпись и нимб отсутствуют.

К 23 июня 1984 г., когда в Покровском соборе Тобольска совершилось первое празднование Собору Сибирских святых, в иконописной мастерской Московской Патриархии под рук. Т. Я. Волковой была создана икона Собора, на к-рой в числе проч. святых и подвижников благочестия в 3-м ряду изобра-

жен К. (Димитрий (Капалин), илум. [Ныне митр.], Пивоваров Б., прот. Праздничные богослужения в Тобольске и Тюмени // ЖМП. 1984. № 12. С. 26). С этого времени образ К. вошел во все произведения с этим сюжетом, как и в композицию «Собор Екатеринбургских чудотворцев» (один из первых образцов этой иконографии разработан в 2010–2011 в мастерской Новотихвинского монастыря; К. — в 1-м ряду рядом с другими Верхотурскими святыми; см.: Каримова Н. С. Иконография образа «Собор Екатеринбургских святых»: генезис, содержание, смысл // Вестн. Екатеринбургской ДС. Екатеринбург, 2011. Вып. 2. С. 244–249). В 1996 г. худож. Рябинин для ц. во имя прав. Симеона Верхотурского в Екатеринбурге написал икону «Собор Верхотурских святых» (Зайцев. 2011. С. 134). К. представлен впереди слева полуобнаженным и стоящим на коленях. Подобное изображение имеется в настенной росписи Преображенской ц. Николаевского монастыря (нач. 90-х гг. XX в.); в росписи того же времени внутри монастырской надвратной ц. праведных Симеона и Анны К. написан на юж. стене коленопреклоненным, в наполовину распахнутой синей рубахе и с костылем в руке.

Относительным разнообразием отличается единоличная иконография К., к-рая разрабатывалась с 90-х гг. XX в. Худож. В. Ф. Дьяченко из Екатеринбурга первым создал его образ для Преображенской ц. Николаевского мон-ря. Икона написана масляными красками в академическом стиле на основании кратких сведений из жизнеописания святого. К. изображен в синей холщовой рубахе, со скрещенными на груди руками, на фоне верхотурского Троицкого собора. Он средовек, с длинными волнистыми темными волосами и густой окладистой бородой. Подобная икона, выполненная Дьяченко в кон. 90-х гг. XX в., находится в верхотурском Покровском жен. мон-ре.

В нач. 2000-х гг. развитие иконографии К. получило новый импульс: в иконописной мастерской Новотихвинского жен. мон-ря Екатеринбурга были созданы его иконы в визант. стиле. В 2002 г. написан образ для ц. во имя К. в Екатеринбурге: блаженный показан в молитвенной позе перед благословляющей десницей Божией. Затем в этой же мастерской для посвященной святому церкви в дер. Костылева Верхотурского р-на (в наст. время блж. Космы Верхотурского мужской мон-рь) была выполнена поясная аналойная икона К. Особенностью этого образа, где К. представлен со сложенными на груди крестообразно руками, является сходство с изображением прп. Алексия, человека Божия, в росписи алтарной преграды Успенского собора Московского Кремля (кон. XV — нач. XVI в.). В храме Косминского мон-ря



Блж. Косма Верхотурский.  
Икона. 2002 г.  
(ц. во имя блж. Космы Верхотурского  
Косминской пуст.)

справа от иконостаса имеется ростовая икона, написанная ок. 2003 г. в визант. стиле иконописцем из Одессы А. Рудым. На ней К. опирается правой рукой на костыль, а в левой держит развернутый вверх свиток, на к-ром написаны первые строки заповедей блаженства (Мф 5. 3–4).

В 2005 г. екатеринбургским иконописцем Т. В. Шолоховой создан ростовой образ блаженного для местного ряда иконостаса ц. во имя К. в Екатеринбурге. Икона написана в традициях московской иконописи. К. предстает благоговящему Иисусу Христу влобо-



Блж. Косма Верхотурский.  
Каменная икона над св. воротами.  
2007 г.  
Мастера предприятия «Артель», Уфа

рота влево с молитвенно воздетыми руками. На заднем плане, на фоне Николаевского мон-ря, изображен сюжет перенесения мощей прав. Симеона Верхотурского: К. на коленях передвигается вслед за процессией.





К 2008 г. иконописцы В. В. и Л. А. Дубровины из Новоуральска, ориентируясь на стиль невянской иконописи, расписали крышку раки с мощами К. и сень над ней. На внутренней стороне крышки раки К. изображен с закрытыми глазами в длинном светлом одеянии, руки скрещены на груди. Здесь и в круглом клейме на верхней фронтальной части



Блж. Косма Верхотурский.  
Икона на крышке раки.  
2008 г. Иконописцы  
В. В. и Л. А. Дубровины  
(ц. Покрова Пресв. Богородицы  
Покровского мон-ря  
в Верхотурье)

сени облик К. уподоблен его же внешности на иконе письма Дьяченко из Покровского храма. 2 иконы на боковых сторонах навершия сени восходят к изводу «Собор Верхотурских святых» в Симеоновском храме Екатеринбурга и в Преображенской ц. Николаевского монастыря и творчески воспроизводят композицию с коленапреклоненной фигурой К. на фоне шествия со св. мощами прав. Симеона.

По образцу аналойной иконы работы сестер Новотихвинского монастыря в 2007 г. мастерами предприятия «Артель — флорентийская мозаика» (Уфа) была изготовлена каменная икона К., к-рая помещена над св. воротами Косминской пуст.

Лит.: Уральская икона: Живописная, резная и литая икона XVIII — нач. XX в. Екатеринбург, 1998. С. 232, 235; Сибирская икона: Альбом. Омск, 1999. С. 203; *Зайцев В., прот.* Духовный сб. Екатеринбург, 2011. С. 134, 136, 137, 152, 169, 177.

*Иеродиак. Гедеон (Плотников)*

**КОСМА́**, архиеп. Казанский и Свяжский (1581–1583). Со 2 сент. 1572 г. был игуменом *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мужского монастыря*. Не исключено, что он был и постриженным этой обители. В игуменство К. Кирилловой обители давались жалованные грамоты митр. *Антонием* (ААЭ. Т. 1. № 285. С. 332; 13 окт. 1572, о пошлинах с ц. Рождества Пресв. Богородицы с. Куралгина), Вологодским еп. *Макарием* (Там же. № 287. С. 333–334; 24 марта 1574, об освобождении по просьбе К. с братией нек-рых монастырских церквей от пошлин в связи с моровым поветрием; подтверждена 31 янв. 1577 еп. Варлаамом), Ростовским архиеп. *Ионой* (Там же. № 293. С. 357–358; 26 июня 1576, об освобождении от пошлин и от неподсудности десятиникам некоторых монастырских сельских церквей, о сборе Кирилловым монастырем знаменных денег за венчание и о недозволении приходящим священникам служить в монастырских церквях без ставленных и отпускных грамот). 2 апр. 1576 г. вел. кн. Московский *Симеон Бекбулатович* выдал грамоту городовому приказчику об освобождении по просьбе К. с братией монастырских крестьян от возки земли и дров «на Короткое, к ямчужному онбару» (Там же. № 292. С. 356–357).

В Кириллов Белозерский монастырь в сент. 1573 г. отправил послание царь *Иоанн IV Васильевич*. К. упоминается в послании персонально в качестве адресата, хотя в целом грамота обращена к монастырской братии: царь призывает насельников к строгому соблюдению общежительного устава, завещанного прп. *Кириллом* Белозерским, но нарушаемого сосланными в монастырь представителями аристократических фамилий (Послание Ивана Грозного / Подгот. текста: Д. С. Лихачев, Я. С. Лурье. М.; Л., 1951. С. 158–183). Грамота царя является ответом на послание к нему братии мон-ря с просьбой о наставлении, отправленной, вероятно, уже в игуменство К.

К. принимал участие в Московском церковном Соборе 1580 г., подписав 15 янв. Соборный приговор о запрещении выкупать и отнимать по суду вотчины у мон-рей и духовных властей и о запрещении завещать, закладывать и продавать вотчины мон-рям (ААЭ. Т. 1. № 308. С. 372–373; Законодательные акты Русского гос-ва 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в.: Тексты / Подгот. текстов: Р. Б. Мюллер. Л., 1986. № 40. С. 57–59).

Хиротонисан во архиепископа Казанского 29 дек. 1581 г. митр. Московским *Дионисием*. Скончался в Казани не ранее осени 1583 г. (Документы по истории Казанского края из архивохранилищ Татарской АССР: 2-я пол. XVI — сер. XVII вв. Каз., 1990. С. 42).

Лит.: *Платон (Любарский), архим.* Сб. древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств. Каз., 1868. С. 87; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 55, 287; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007. Каз., 2007. С. 45–46.

**КОСМА́ I ИЕРУСАЛИМИТ** [греч. Κοσμάς ὁ Ἱερουσαλίμιτης], свт. (пам. греч. 2 янв.), патриарх К-польский (ок. 8 авг. 1075 — 8 мая 1081). Родом из Антиохии; получил образование, принял монашество и долгое время жил в Иерусалиме. Вероятно, переехал в К-поль незадолго до возведения на Патриарший престол. Был избран патриархом по желанию имп. *Михаила VII Дуки* (1071–1078) как лицо, не связанное с к-польской знатью и клиром Великой ц. Предполагалось, что К. будет послушен имп. воле (*Тсоллакис*. 1968. С. 176). Патриаршество К. пришлось на период тяжелого политического кризиса и ожесточенной борьбы за визант. имп. престол в К-поле. В этих условиях К. мог играть роль третьей стороны в спорах между группировками византийской знати, однако самостоятельной политической фигурой он не стал. Ок. 1076–1077 гг. при К. в К-поле был проведен Собор, на котором впервые Церковью обсуждались и подверглись анафеме взгляды философа *Иоанна Итала* (RegPatr, N 907). Окончательное осуждение Итала состоялось на 2-м Соборе по его делу в 1082 г. В нач. 1078 г. К. поддержал военный мятеж Никифора Вотаниата против имп. Михаила VII. Возглавляемый К. Синод К-польской Церкви призвал Михаила отречься от престола в пользу Никифора, чтобы







разрешить политический конфликт мирно. Действия К. сыграли важную роль в общественном давлении, которое вскоре вынудило Михаила VII к отречению и принятию монашеского пострига (RegPatr, N 909). 2 июля 1078 г., после свершившегося переворота, К. короновал имп. *Никифора III Вотаниата* (1078–1081). Условием возведения Никифора III на престол было сохранение прав наследования за малолетним Константином Дукой, сыном Михаила VII. При этом К. отказался признать законным политический брак Никифора III с Марией Аланской, бывш. женой Михаила VII и матерью Константина, а также распорядился лишить сана священника, к-рый венчал их (RegPatr, N 910). Это решение К. препятствовало укреплению положения на престоле как Вотаниата, так и фамилии Дука. Брак царственных особ тем не менее сохранялся вопреки мнению патриарха. Вскоре отрекшийся Михаил был рукоположен К. во митрополита Эфесского. Весной 1081 г. К. поддержал мятеж и переворот Комнинов, в результате к-рого к власти пришел имп. *Алексей I Комнин* (1081–1118). Однако К., потрясенный грабежами в К-поле, к-рые устроили воины и сторонники Алексея, наложил на нового императора епитимию во искупление совершенных преступлений (RegPatr, N 917). 4 апр. 1081 г. К. короновал Алексея. В эти же дни К. выступил против обсуждавшихся при дворе планов возможного развода Алексея с его женой Ириной Дукеной в пользу брака с Марией Аланской. Эта ситуация 8 мая вынудила К. отречься от престола (вероятно, этого потребовала мать имп. Алексея Анна Далассина, т. к. он, по ее мнению, выступил слишком открыто на стороне фамилии Дука, поддерживая права Ирины Дукены на престол как жены имп. Алексея). Условием своего отречения К. сделал требование до ухода на покой короновать Ирину Дукену, что и было им исполнено. К. на Патриаршем престоле сменил *Евстратий Гариды*, пользовавшийся доверием Анны Далассины.

К. принадлежат 2 сохранившихся послания: синодальное к митрополиту Лариссы о преследовании богомилов (RegPatr, N 919a; *Guillard*. 1970) и распоряжение еп. Павлу Каллипольскому, касающееся

порядка проведения проскомидии (RegPatr, N 918; *Jacob*. 1987).

Память К. есть в визант. синаксарях, изданных И. Делеэ в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 366). Патриарх почитается как чудотворец. Сообщается, что он удостоился благодетельной кончины в мон-ре *Хора* в К-поле.

Ист.: *Τσολάκης Ε. Θ., ed. Η συνέχεια της χρονογραφίας του Ιωάννου Σκυλίτζη = Ioannes Skylitzes continuatus. Θεσσαλονίκη, 1968; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2. P. 738; Nicephorus Bryennius. Historiae / Ed. P. Gautier. Brux., 1975. P. 253–255; Mich. Attal. Hist. P. 251, 303; Ann. Comn. Alex. T. 1. P. 109–119.*

Лит.: RegPatr, N 907–920; *Успенский Ф. И.* Делопроизводство по обвинению Иоанна Италя в ереси // ИРАИК. 1897. Т. 2. С. 1–66; *Gouillard J.* Un chrysobulle de Nicéphore Botaneiatès souscription synodale // Byz. 1959/1960. Vol. 29/30. P. 30–31; *idem.* Un source grecque du Sinodik de Boril: La lettre inédite de patriarche Cosmas // TM. 1970. Vol. 4. P. 360–374; *idem.* Le procès officiel de Jean l'Italien: Les actes et leurs sous-entendus // Ibid. 1985. Vol. 9. P. 133–174; *Oeconomus L.* La vie religieuse dans l'empire byzantine au temps des Comnènes et des Anges. N. Y., 1972; *Jacob A.* La lettre patriarcale du typikon de Casole et l'évêque Paul de Gallipoli // RSBN. N. S. 1987. Vol. 24. P. 143–163; *Angold M.* Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Camb.; N. Y., 1995. P. 45–47; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 258.

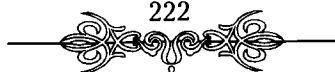
*И. Н. П.*

**КОСМА II АТТИК** [греч. Κοσμάς ὁ Ἀττικός], патриарх К-польский (кон. апр. 1146 – 26 февр. 1147). Происходил с о-ва Эгина (Греция), до избрания на Патриарший престол был диаконом в составе клира Великой ц.; известен образованностью и аскетической жизнью. Возведен на престол после отречения патриарха *Михаила II Куркуаса* с одобрения визант. имп. *Мануила I Комнина*. Вместе с тем мн. к-польские церковные чины выступали против К., т. к. в предыдущие годы он был уличен в том, что поддерживал контакты с неким мон. Нифоном, осужденным за богомилство в 1144 г. В нач. 1147 г. К. выступил с обвинением в ереси в адрес клирика Льва Иканата, который был близок ко двору влиятельного севастократора Исаака Комнина, брата императора. В ответ партия противников К. дала ход делу о связях патриарха с Нифоном, и вскоре имп. Мануил потребовал созыва Собора для суда над К. В февр. 1147 г. К-польский Собор провел допрос К. и его обвинителей. Влияния ереси на богословские взгляды К. участниками Собора не было выявлено. Тем не менее К. низложили, поскольку это скан-

дальное дело негативно повлияло на репутацию патриарха.

Лит.: RegPatr, N 1025–1026a; *Oeconomus L.* La vie religieuse dans l'empire byzantine au temps des Comnènes et des Anges. N. Y., 1972. P. 44–45; *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Camb.; N. Y., 1993. P. 277; *Angold M.* Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Camb.; N. Y., 1995. P. 78–80.

**КОСМА III (II)** [греч. Κοσμάς] († 28.11.1736), 3-й патриарх К-польский (28 февр. 1714 – 23 марта 1716), 2-й патриарх Александрийский (1712–1714, с 12 сент. 1723). Он род. в Хрисополе в Вифинии. Был митрополитом Клавдиопольским, затем Синайским. После кончины патриарха Александрийского *Герасима II Паллады* (1688–1710) его преемником должен был стать его племянник и ближайший соратник митр. Ливийский *Самуил Капасулис*. Он был избран патриархом Александрийским 22 янв. 1710 г., однако вскоре на Патриарший престол стал претендовать проживавший в это время в К-поле К. Почти во всех известных источниках проследывается неблагоприятное отношение к К. Это переписка патриархов Герасима II и Самуила с папой Римским *Климентом XI* и Римской курией, послания Самуила на Русь и в Англию. В нояб. 1710 г. Герасим II писал о незаконности притязаний К. на Александрийский престол (*Hofmann*. 1928. S. 102–103). В февр. 1712 г. Самуил обращался к англ. кор. Анне Стюарт с просьбой о денежной помощи, необходимой для подкупа османских чиновников, к-рые могли бы пресечь попытки К. (*Лопарёв*. Каталог алекс. патриархов. С. XCIV–XCV). Несмотря на эти усилия, при поддержке тур. властей, патриарха К-польского *Кирилла IV* (а затем *Киприана*) и патриарха Иерусалимского *Хрисанфа Нотары* К. сумел добиться изгнания Самуила, стремившегося к унии с Римом и 6 июня 1712 г. подписавшего католич. исповедание веры. К. был признан в качестве Александрийского патриарха папой Климентом XI и патриархом К-польским Киприаном, однако клир Александрийской Православной Церкви в основном поддержал Самуила. Вскоре патриарх Киприан изменил свое мнение и в янв. 1714 г. написал патриарху Хрисанфу, что Самуил полностью оправдан и должен законным образом занять Александрийскую ка-



федру. В послании к папе Клименту XI в июле 1714 г. патриарх Самуил сообщал, что для мирного разрешения спора он был вынужден заплатить 6 тыс. монет К., однако тот, отказавшись от притязаний на Александрийскую кафедру, использовал эти деньги, чтобы взойти на К-польский престол (*Hofmann*. 1934. S. 125). Этот рассказ Самуил повторил в послании к рус. царю Петру I Алексеевичу в мае 1717 г. (*Порфирий (Успенский)*). Алекс. Патриархия. С. 237–240).

В научной лит-ре как дата начала конфликта между патриархами К. и Самуилом встречается 1705 г. (ДТС. Т. 3. Col. 1915). Она основана на ошибочном сообщении греческого ученого XVIII в. А. Комнина-Ипсиланти, к-рый считал, что К-польский патриарх Герасим II занял престол не в 1688, а в 1677 г., а начало Патриаршества Самуила приходится на 1699 г. (*Κομνηνός-Υψηλάντης*. 1870. Σ. 264, 277–278).

По оставлении К-польской кафедры К. удалился на Синай, где занялся богословием и в 1717 г. составил остающийся неопубликованным (*Niegos*. S. Sepulcr. 373. Fol. 3–36) «Трактат о примате папы» (Ἐυχαιρίδιον περὶ τῶν πρωτεῶν τοῦ Πάπα). В перечне выдающихся греч. мыслителей 1721 г. заметка о К. содержит похвалу его учености (в т. ч. светской) и рассказ о работе в 6-ке Синайского монастыря; конфликты 1710–1714 гг. не упомянуты (*Προκόλιου*. 1872. Σ. 494). При содействии своего ученика Мануила Ипсиланти К. взойшел на Александрийскую кафедру в сент. 1723 г. В 1727 г. К. посетил в Каире рус. путешественник В. Г. Григорович-Барский, в путевых заметках он описал гостеприимство К., который позволил ему остановиться на Патриаршем подворье (*Лопарёв*. Каталог алекс. патриархов. С. XCIX–C). В мае 1735 г. имп. Анна Иоанновна распорядилась выделять «всем восточным престолом и монастырям» 500 р. каждые 5 лет. К. был извещен об этом решении посланием Синода от 10 авг. 1736 г. (*Порфирий (Успенский)*). Алекс. Патриархия. С. 248). Преемником К. на Александрийском престоле стал *Косма III (1737–1746)*.

Ист.: *Προκόλιου Δ.* Ἐπιτετημένη ἐπιρίθμησις τῶν κατὰ τὸν παρελθόντα αἰῶνα λογίων Γραμμάτων // *Σάβας*. ΜΒ. 1872. Σ. 480–503.

Лит.: *Κομνηνός-Υψηλάντης Α.* Ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν τῶν εἰς δώδεκα βιβλίον Η' καὶ Γ', ἧτοι Τὰ μετὰ τὴν Ἄλωσιν (1453–

1789). Κωνσταντινούπολις, 1870. Σ. 264, 277–278, 294–296; *Γεδεών Πίνακας*, Σ. 621–622; *Лопарёв*. Каталог алекс. патриархов. С. XCIII–C; *Порфирий (Успенский)*. Алекс. Патриархия. С. 10, 14, 35–36, 232–248; *Παπαδόπουλος Χ.* Περὶ τοῦ Κλαυδίουπόλεως (Σιναιίου, Κωνσταντινούπολεως, Ἀλεξανδρείας) Κοσμά // *Νέα Σιών*. 1905. Τ. 2. Σ. 894–899; ДТС. Т. 3. Col. 1915–1916; *Hofmann G.* Griechische Patriarchen und römische Päpste: Untersuch. u. Texte. R., 1928. [Bd.] 1: Samuel Kapasules, Patr. v. Alexandrien, u. Papst Klemens XI. S. 86–87, 101–103. (OrChr; 13, 2); 1934. [Bd.] 3. 4: Samuel Kapasoules: Seine neuentdeckten Briefe an Papst Klemens XI. S. 110–128. (OrChr; 36, 2); *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 13; Vol. 2. P. 585; *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 400–401.

*Л. В. Луховицкий*

**КОСМА I**, патриарх Александрийский (731 или 742/3 – после 763 (ок. 770?)). К. был 1-м после почти векового перерыва действующим правосл. (мелькитским) патриархом на Александрийской кафедре. Араб. завоевание Египта в 642 г. привело к распаду православных церковных структур. Многие жители провинции ориентации покинули страну. Последний Александрийский патриарх Петр IV умер в изгнании ок. 654 г. Монофизиты овладели почти всеми храмами и архиерейскими кафедрами. Подавляющее большинство египетских христиан оказалось в юрисдикции *Коптской Церкви*. Однако постепенно началось восстановление православной церковной организации. По свидетельству хроники патриарха *Евтихия* Александрийского (X в.), епископов для православных Египта рукополагал епископ Тира (Антиохийский Патриархат). На VI Вселенском (680–681) и Трульском (691) Соборах *Александрийскую Православную Церковь* представлял Петр, подписывавшийся соответственно как «местоблюститель апостольского престола Александрийской митрополии» (АСО II. Vol. 2(1). P. 778) и «епископ Александрийской митрополии» (АСО II. Vol. 2(4). P. 62). Т. о., Петр, возможно, стал титулярным Александрийским патриархом, однако, судя по всему, оставался в К-поле и не участвовал в церковной жизни Египта.

Окончательное возрождение Александрийской Церкви ознаменовалось избранием на Патриаршество К. Датировки этого события противоречивы. Наиболее распространена версия Евтихия, согласно к-рой К. был избран на Патриаршество на 7-м году правления халифа Хишам-а ибн Абд аль-Малика, т. е. в 731 г. В. В. *Бартольд* связывал восстанов-

ление Александрийского и Антиохийского Патриарших престолов при Хишаме с визант. *иконоборчеством*, встретившим резкое неприятие на правосл. Востоке: халиф более не имел оснований рассматривать своих подданных-мелькитов как сторонников Византии (*Бартольд В. В.* Ислам и мелькиты // *Он же*. Избр. соч. М., 1966. Т. 6. С. 653). Однако в копт. «*Истории Александрийских патриархов*» избрание К. отмечено в период междупатриаршества в Коптской Церкви в 742–743 гг.: после соответствующего подношения от мелькитов египетский наместник аль-Касим дал разрешение на поставление патриарха. Описанная ситуация соответствует предствлениям историков о том, что локальные церковные дела находились в большинстве случаев в юрисдикции наместников, а не халифов. Копт. летопись более заслуживает доверия и в плане датировок, ввиду того что она была написана современником и участником событий диак. Иоанном, в то время как Евтихий жил спустя 2 столетия после Патриаршества К.

Все источники сходятся на том, что К. был неграмотным ремесленником, занимавшимся изготовлением иголок. Копт. летописец обыгрывает этот факт в уничижительном для мелькитов духе. Избрание К. на Патриаршество свидетельствует либо об отсутствии подходящих кандидатов в мелькитской общине, либо скорее о стремлении избежать подозрений со стороны властей халифата в потенциальных связях с Византией, к-рые неизбежно бы пали на патриарха, более интегрированного в греко-визант. культуру. Обращает на себя внимание, что 1-й после долгого перерыва правосл. Антиохийский патриарх *Стефан III*, поставленный на кафедру почти в то же время, был малообразованным монахом-сирийцем, видимо не владевшим греч. языком.

В Патриаршество К. церковные структуры Александрийского Патриархата находились в рудиментарном состоянии. В источниках помимо патриарха упоминается единственный архиерей – еп. Мисра (Фустата) Константин. В Фустате православному принадлежала только 1 церковь – св. Михаила в квартале Каср-эш-Шамъа. По данным X в., в Александрийской Церкви насчитывалось не менее 6 епископов,



однако неизвестно, произошло ли восстановление этих престолов при К. или позже. Среди влиятельных фигур того времени упоминаются Анастасий, диак. мелькитского собора св. Саввы в Александрии, бывший, вероятно, неформальным лидером местной правосл. общины; сын патриарха диак. Сергий (что свидетельствует о сильном влиянии родоплеменного начала в церковных делах) и нек-рые не названные по именам «учителя» мелькитов, видимо авторитетные монахи.

По сообщению *Феофана Исповедника*, в 741/2 г. К. со всей паствой обратился в Православие из ереси *монофелитства*. Это утверждение повергает историков в недоумение, т. к. известно, что Александрийская Церковь сразу приняла решения VI Вселенского Собора об осуждении монофелитства, и даже такой внимательный к данной тематике автор, как Евтихий, никогда не называл К. монофелитом (см.: *Neale J. M. A History of the Holy Eastern Church: The Patriarchate of Alexandria. L., 1847. Vol. 2. P. 108. Not. 2.*)

Избрание патриарха побудило мелькитскую общину к борьбе за утраченные церковные позиции. По версии Евтихия, К. отправился в Дамаск к халифу Хишаму и при помощи его секретарей-христиан добился указа о возвращении мелькитам всех отнятых у них коптами церквей. Едва ли этот указ был выполнен в полном объеме, но нек-рые церковные здания, в т. ч. ц. Кесарион, перешли во владение православных. В «Истории Александрийских патриархов» тяжба о храмах упоминается в правление халифа Мервана II (744–750). Халиф с подачи влиятельных православных в своем окружении предписал егип. наместнику рассудить спор мелькитов и коптов об обладании самой почитаемой егип. церковью – св. Мины в Марьюте, на к-рую заявил права К. Судя по контексту, этот конфликт произошел между 745 и 747 гг. Описание судебных разбирательств, продолжавшихся 40 дней, известно только в тенденциозном изложении коптского летописца. В итоге коптам удалось удержать за собой ц. св. Мины.

По данным того же источника, К., проиграв тяжбу, выступил с проектом унии Православной и Коптской Церквей, что позволило бы ему служить в любом храме Египта. Копт.

иерархия встретила эту идею настоятельно, но в посл. согласилась на заключение унии при условии принятия мелькитами монофизитской догматики. Изложение переговоров о воссоединении Церквей у копт. летописца пристрастно и полно недомолвок, но позволяет заключить, что готовность к унии части мелькитского клира, в частности еп. Константина, натолкнулась на ожесточенное сопротивление непримиримых представителей обеих сторон, особенно коптов В. Египта. Собор мирян и духовенства 2 исповеданий, который должен был принять постановление об унии, закончился массовыми беспорядками с большим количеством пострадавших. Проект унии был изначально утопичным, учитывая обоюдную неприязнь, лежавшую в основе этноконфессиональной идентичности коптов и мелькитов.

В последние годы правления *Омейядов* в Египте произошли новые потрясения. Одновременно с бегством в страну халифа Мервана, разбитого *Аббасидами*, копты р-на Эль-Башмур на севере Дельты восстали против вымогательства египетского наместника. Александрия летом 750 г. также вышла из повиновения омейядским властям, но вскоре была захвачена одним из полководцев Мервана, к-рый обрушил гонения на христ. духовенство, обвиненное в поддержке башмуристов. Оба патриарха – коптский Михаил и мелькитский К. – были заключены в цепи и колодки и брошены в тюрьму. К. при помощи единоверцев сумел уплатить выкуп – 1 тыс. динаров и через 5 дней был отпущен. С установлением власти Аббасидов политическая ситуация в Египте стабилизировалась.

В «Хронографии» *Феофана Исповедника* последнее по времени упоминание о К. связано с противостоянием ближневосточных православных. Церквей политике иконоборчества, достигшей пика в правление имп. *Константина V* (741–775). После того как еп. Елифании (Хамы) Косма принял иконоборческое учение, патриархи *Феодор I* Антиохийский, *Феодор I* Иерусалимский и К. в день Пятидесятницы 763 г. каждый в своем городе отлучили его от Церкви. К. наряду с *Феодором* Антиохийским также подписал послание *Феодора* Иерусалимского с исповеданием иконопочитания, адресован-

ное Римскому папе *Павлу I*; его получил уже антипапа *Константин* в авг. 767 г., о чем сообщил франк. кор. Пипину Короткому (*Jaffé. RPR. N 2375*). Это же письмо было зачитано на Римском Соборе в апр. 769 г. (*MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 90–91*).

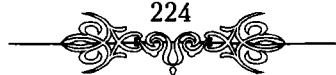
В летописи Евтихия продолжительность правления К. определяется 28 годами, но эту цифру следует принимать с осторожностью. Если годом поставления патриарха считать 731-й, а последнее упоминание о нем относится к 763-му, то промежуток между этими датами превышает 28 лет. Если же отнести избрание Космы к 742/3 г., как указывает «История Александрийских патриархов» (и чему не противоречат данные *Феофана Исповедника*), то окончание его Патриаршества приходится на нач. 70-х гг. VIII в.

Ист.: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. B. Evetts. P., 1910. Pt. 3. P. 103–105, 119–132, 161. (PO; T. 5. Fasc. 1); Theoph. Chron. P. 416, 433–434; Eutych. Annales. Pt. 1. P. 45–46 (рус. пер.: Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. СПб., 1897. Т. 2/1. С. 276–277. (ППС; Т. 17. Вып. 2/2)).*

К. А. Панченко

**КОСМА́ III** († 3.06.1746, Пелусий), патриарх Александрийский (с 5 марта 1737). К. происходил с о-ââ Патмос, до избрания на Патриарший престол руководил Патмосской школой, а позже был митрополитом Писидийским. В источниках упоминается прозвище К. *Καλοκάγαθος* («прекрасный душой и телом»). В историческом сочинении А. Комнина-Ипсианты приведена дата интронизации К. – 5 марта, однако 1738 год указан неверно, правильная дата – 1737 год. То, что к 5 марта 1738 г. К. уже был патриархом, следует из послания к нему архиеп. Кипрского Филофея, к-рое датировано 18 окт. 1737 г. (*Порфирий (Успенский)*). Алекс. Патриархия. С. 37–38).

В первые годы Патриаршества К. поддерживал миролюбивые отношения с Римско-католической Церковью. В послании от 4 июля 1738 г. к папе *Клименту XII* К. уверял его в дружеском расположении, но просил оказать воздействие на католич. миссионеров, убеждавших паству Александрийской Церкви в том, что таинства, совершаемые по вост. обряду, не имеют силы, и заставлявших совершать повторное крещение







и венчание по зап. обряду (*Hofmann*. 1934. S. 93–95). Послание должен был переправить работавший на Востоке по поручению папы ученый И. С. *Ассемани* (1686–1768), с к-рым К. сблизился за время его путешествий по Египту. В послании к папе от 15 дек. 1738 г. *Ассемани* подробно рассказал о взглядах К. По его словам, К. был готов пойти на унию с Римом («в высшей степени склонен принять католическую Римскую веру»), выделил особую капеллу для мелькитов, где бы им не мешали «греки-схизматики», и рассчитывал договориться о возможности для своих учеников получать образование в Риме (*Ibid.* S. 98–101). Сохранилось послание К. в Конгрегацию пропаганды веры от 17 июля 1738 г., в котором он просил позаботиться об обучении 10-летнего мальчика Петра из Дамаска (*Ibid.* S. 95–96). Внимание К. к вопросам образования проявилось в его сношениях с Дунайскими княжествами: в июне 1743 г. господарь Молдавии Константин Маврокордат назначил нуждавшемуся в средствах К. ежегодную денежную помощь для работы греческой школы. Сведений о том, что К. подписал католическое исповедание веры, нет, однако известно, что это сделал эконом Александрийской Церкви Абдалла в присутствии *Ассемани*, о чем тот известил папу Климента XII в послании от 20 июля 1738 г. (*Ibid.* S. 96–97). 4 авг. 1739 г. папа писал К., что призовет миссионеров к ответу, если те будут уличены в к.-л. преступлениях против восточной Церкви. Папа рассчитывал на то, что К. подпишет католическое исповедание веры, но подчеркивал, что требует от него не унификации обрядов, а единства взглядов. Однако о дальнейших сношениях К. с Римом сведений нет.

Ист.: *Hofmann G.* Griechische Patriarchen und römische Päpste: Untersuch. u. Texte. R., 1934. [Bd.] 3. 3: Kosmas III. Kalokagathos, Patriarch von Alexandrien (1737–1746). S. 87–108. (OrChr; 36, 2).

Лит.: *Παπαδόπουλος Χ.* Ἀλεξανδρινὰ σημεῖα. II: Ὁ Ἀλεξανδρεῖας Κοσμάς Γ' // *ΕΦ*. 1910. Т. 6. Σ. 18–19; *Κομηνός-Υψηλάντης Α.* Ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν τῶν εἰς δόξα βιβλίων Η', Θ' καὶ Γ', ἤτοι τὰ μετὰ τὴν Ἄλωσιν (1453–1789). Κωνσταντινούπολις, 1870. Σ. 343; *Лопарёв.* Каталог алекс. патриархов. С. С.; *Порфирий (Успенский).* Алекс. Патриархия. С. 10, 14, 37–38; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 585; *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 400–401.

Л. В. Луховицкий

**КОСМА́ АГИАННА́ИТ** [греч. Κοσμάς ὁ Ἀγιαννανίτης] († 1760), прмч. (пам. греч. 3 дек.). Краткие сведения о нем содержатся в «Проскинитарии Великой Лавры» проигум. Саввы, изданном в Венеции в 1760 г. После долгих лет подвижничества в Большом скиту прав. Анны на Афоне К. А. «воспылал божественной любовью» и отправился в К-поль, чтобы пострадать за Христа. Там он принял мученический венец.

Ист.: *Σάββας, προηγούμενος.* Προσκυνητάριον Μεγίστης Λαύρας. Ένετία, 1780. Σ. 79.

Лит.: *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νικήφορος, ιερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος.* Συνοξαριστὴς νεομαρτύρων ἔργον ψυχωφελέστατον καὶ σωπεριωδέστατον, περιέχον μαρτύρια 190 καὶ πλὴν Θεοφανῶν Ἁγίων Μαρτύρων τῆς Ὀρθόδοξου τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας μας τῶν ἐτῶν 1400 ἕως 1900 μετὰ Χριστόν. Θεσσαλονίκη, 1996<sup>3</sup>. Σ. 750; *Μωῦσῆς Ἀγιορείτης, μον. Οἱ Ἅγιοι τοῦ Ἁγίου Ὁρους.* Καρῦς, 2008<sup>2</sup>. Σ. 475, 719.

**КОСМА́ АНДР́ЕЕВ**, основатель спасовщины — см. в ст. *Спасовщина*.

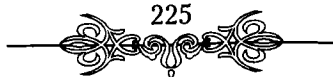
**КОСМА́ ВЕСТИ́ТОР** [греч. Κοσμάς Βεστίτωρ] (сер. VIII — 1-я пол. IX в.), византийский писатель, гомилиет. Биография К. В. неизвестна, наименование «Веститор» связано с титулом служителя имп. гардероба, однако достоверных сведений о придворной карьере К. В. нет. Даты жизни определяются по косвенным данным. Наиболее ранние списки сочинений К. В. относятся к кон. IX в. В этих рукописях в заглавиях гомилий К. В. назван «блаженным» (лат. *beatus*, μακάριος), следов., они созданы уже после его кончины. В то же время текстуральные заимствования из творений свт. Германа I, патриарха К-польского, указывают на то, что творческая деятельность К. В. началась не раньше сер. VIII в. (*Wenger*. 1953. P. 286, 291). Известны следующие агиографические сочинения К. В.: Похвальные слова мц. Варваре (ВНГ, N 218e) и праведным Иоакиму и Анне (ВНГ, N 828–828a), 3 похвалы прав. Захарии (ВНГ, N 1881q — 1881s), в одной из которых К. В. ссылается на сохранившуюся во фрагментах Хронику Ипполита Фиванского (*Halkin*. 1987. P. 262). Особо почитал К. В. свт. Иоанна Златоуста: сохранилось Житие (ВНГ, N 876m), Похвальное слово (ВНГ, N 880a), речь о ссылке святителя (ВНГ, N 880d), а также 5 речей о перенесении мощей (ВНГ, N 877v — 878b). 4-я речь (ВНГ, N 878) пользовалась в Ви-

зантии наибольшей популярностью (известно более 40 рукописей) и была переведена на слав. язык (Вусир. Acad. Romana. 308. Fol. 224v — 233v, XV в.); по сравнению с другими ее текст менее риторичен и более богат фактическими деталями. 4 гомилии на Успение Пресв. Богородицы, созданные К. В., не сохранились в оригинале, но известны в раннем лат. переводе. Рукопись, ныне хранящаяся в г. Карлсруэ (Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Aug. 80. Fol. 49–69), создана в кон. IX в.

Соч.: PG. 106. Col. 1005–1012; *Δυοβουνιώτης Κ. Τ.* Κοσμά Βεστίτωρος ἀνέκδοτα ἐγκώμια εἰς τὴν ἀνακομιδὴν τοῦ λειψάνου τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου // *ΕΕΒΣ*. 1925. Т. 2. Σ. 55–83; *idem.* Κοσμά Βεστίτωρος ἀνέκδοτον ἐγκώμιον εἰς Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον // *ΕΕΒΣ*. 1940. Т. 16. Σ. 148–155; *Wenger A.* L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle: Etudes et documents. P., 1955. P. 315–333; *Halkin F.* Douze récits byzantins sur st. Jean Chrysostome. Brux., 1977. P. 429–442. (SH; 60); *idem.* Zacharie, père de Jean Baptiste: Trois panégyriques par Cosmas Vestitor (ВНГ 1881q, r, s) // *AnBoll*. 1987. Vol. 105. P. 251–263; *Sermones dormitionem Mariae: Sermones patrum Graecorum praesertim in dormitionem assumptionemque beatae Mariae uirginis in Latinum translati / Ed. A. Orbán.* Turnhout, 2000. (CCCM; 154); *Fernández T.* Cosmas Vestitor's Ascetic-Physiological fragment (CPG 8163) // *BZ*. 2011. Bd. 104. S. 633–640. Лит.: ВНГ, N 218e, 828–828a, 876m, 877v — 878b, 880a — 880d, 1881q — 1881s; ВНЛ, N 5355g — 5355k; *Wenger A.* Les homélies inédites de Cosmas Vestitor sur la Dormition // *REB*. 1953. Т. 11. P. 284–300; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 502; CPG, N 8142–8163; *Kfajzhdan J. A.* Kosmas Vestitor // *ODB*. 1991. Vol. 2. P. 1153; *CANT*, N 117; *PMBZ*, N 4125; *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 302–303.

Л. В. Луховицкий

**КОСМА́ ЗОГРАФСКИЙ** [болг. Козма Зографски] († 22.09.1323 (иногда в лит-ре указывается 1423)), прп. (пам. болг. 22 сент.; пам. рус. 23 февр. и во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных). Род. в Тырнове в семье благочестивых бояр. Получил хорошее образование. Когда родители захотели его женить, ушел на Афон в мон-рь Зограф. Вскоре удостоился видения, как Некая Жена управляет жизнью монахов на Св. Горе. От этого видения он смутился, но афонские старцы ему объяснили, что он видел Пресв. Богородицу. Был рукоположен во диакона, затем во иерея. По Божию указанию поселился в пещере недалеко от монастыря. Прославился дарами молитвы и прозорливости. Когда через 40 дней после его смерти насельники



Зографу хотели перезахоронить его останки на территории мон-ря, они обнаружили, что те бесследно исчезли. Время составления Жития К. З. на греч. языке неизвестно, в 1802 г.



Прп. Косма Зографский.  
Роспись парекклисиона Рождества  
св. Иоанна Предтечи  
мон-ря Зограф. 2-я пол. XVIII в.

протоигум. Евфимий перевел его на болг. язык. В мон-ре Зограф есть неск. его настенных изображений и иконы. В 2008 г. во имя К. З. впервые был освящен храм близ г. Стара-Загора (Болгария).

Лит.: Служба и житие прп. отца нашего Космы Зографского чудотворца. [Св. гора Атон], 1911. С. 23–44; ВНГ, N 393–393б; Партений (Стаматов), еп., Атанасий (Бончев), архим. Жития на светиите. София, 1974. С. 463–465; Χριστοφοῦδης Κ. Παραδόσεις καὶ πραγματικότητες στο Ἅγιον Ὄρος στὰ τέλη τοῦ 15ου καὶ στὸς ἀρχές τοῦ 16ου αἰῶνα // Ὁ Ἄθος στοὺς 140 – 160 αἰῶνες. Ἀθήνα, 1997. Σ. 111–112, 114; Павликинов К. История на българския светогорски манастир Зограф от 980 до 1840 г. София, 2005. С. 110; Патерик земли Болгарской. М., 2008. Т. 1. С. 13–21.

**КОСМА́ ЗОГРАФСКИЙ**, прмч. († 10 окт. 1275; пам. греч. 22 сент.; пам. болг. и греч. 10 окт.) — см. ст. *Зографские преподобномученики*.

**КОСМА́ И ДАМИА́Н** [греч. Κοσμάς καὶ Δαμιανός; лат. Cosmas et Damianus; древнерус. Косьма, Козьма, Кузьма и Демьян] (III–IV вв. (?)), св. *бессребреники* (ἀνάργυροι) (пам. 1 нояб., 1 июля, 17 окт.; пам. зап. 26 сент.). Документальные свидетельства исторического существования К. и Д. не сохранились. Согласно чрезвычайно сложно сформировавшемуся и противоречивому преданию, братья К. и Д. были врачами, лечившими людей бесплатно

(отсюда наименование — «бессребреники», «безмездники»). Изначально единое почитание К. и Д. разделилось на 3 традиции, в рамках к-рых почитаются 3 группы одноименных святых: К. и Д., преподобные Асийские (пам. 1 нояб.), — сыновья христианки Феодоты, умерли своей смертью и похоронены в местности Феремма (Фереман), к северу от г. Кирр (Сев. Сирия); К. и Д., мученики Римские (пам. 1 июля), убиты из зависти врачом-язычником при имп. Карине (283–285); К. и Д., мученики Аравийские (пам. 17 окт.), приняли мученическую кончину вместе с др. братьями, Леонтием, Анфимом и Евпрепием, в г. Эги (Αἰγαί, Киликия) в гонение имп. Диоклетиана (284–305).

К Житию (Мученичеству) К. и Д. обычно примыкает собрание описаний посмертных чудес, восходящих, по мнению издателя греч. текстов Л. Дойбнера, к 6 авторам, из к-рых известно имя лишь последнего — Максима Диакона. Число чудес различается в разных собраниях и достигает 47.

В церковной традиции греч. Востока существует тенденция к признанию 3 групп этих одноименных святых. Однако при детальном ис-



Получение от Господа  
Космой и Дамианом  
дара врачевания.  
Миниатюра из Минология  
Василия II.  
1-я четв. XI в.  
(Vat. gr. 1613. P. 152)

следовании комплекса агиографических текстов, посвященных святым, которое провел уже Р. Дениг (1660), возникла т. зр., что именно «асийская», самая распространенная версия является исходной. Восстановить, когда именно появилась «аравийская» версия, сложно; «римская» версия с большой вероятностью возникла в Сирии в IV–VI вв.

Различение 3 пар было вполсл. и в древнерус. традиции, в частности в иконописных подлинниках, где оно объясняется как общей консервативной установкой византино-слав. традиции, ориентированной на

фиксацию письменного предания, так и ограниченностью материала грекоязычных версий.

**«Асийская» традиция.** У благочестивой женщины по имени Феодота были сыновья К. и Д. Она воспитала их в христ. вере. Бог даровал братьям искусство исцеления, и к ним обращались за помощью мн. страждущие. Они лечили больных, но никогда не брали платы, соблюдая заповедь Христа: «Даром получили, даром давайте» (Мф 10. 8). К. и Д. также бесплатно лечили животных. Братев разлучила ссора. Однажды они исцелили тяжелобольную женщину по имени Палладия, лечить которую отказались все врачи из-за ее безнадежного состояния. Исполненная благодарности Палладия пришла к Д. и, желая принести спасителям хоть к.-н. подарок, вручила ему 3 яйца и сказала: «Прими этот малый дар во имя Святой Живоначальной Троицы — Отца, Сына и Святого Духа». Услышав имя Св. Троицы, бессребреник не посмел отказаться. К., узнав о случившемся, решил, что брат нарушил их строгий обет не принимать платы. Он был так огорчен, что завещал не хоронить себя рядом с братом. Однако Д. умер первым; когда же и К. скончался, люди не могли ре-

шить, как быть с погребением, помня его строгий наказ. Но тут свер-

шилось чудо: к людям пришел верблюд, к-рого когда-то Д. вылечил от бешенства, и попросил человеческим голосом, чтобы, отринув сомнения, положили К. рядом с Д., потому что «не ради мзды принял Дамиан дар женщины, а ради Господа». Так мощи св. братьев были положены вместе в Феремме. Именно эту историю излагает вполсл. визант. агиограф Симеон Метафраст (X в.).

С Фереммой связаны 2 посмертных чуда К. и Д. Однажды некий крестьянин, живший в Феремме, заснул в поле, и внутрь к нему через





Св. бессребреники  
Косма и Дамиан Асийские.  
Миниатюра из Минология  
деспота Димитрия Палеолога.  
1322–1340 гг.  
(Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 15v)

рот забралась змея. На следующий день она стала терзать его, но никто не знал, как помочь страждущему. В муках он прибежал к могиле К. и Д. и взмолился о помощи. Святые навели на него глубокий сон, во время к-рого стали изгонять змею тем же путем, каким она попала внутрь. Когда голова змеи показалась изо рта спящего, все собравшиеся увидели это и восславили К. и Д.; змея выползла наружу и исчезла.

Некий человек по имени Малх часто бывал в храме К. и Д. в Феремме. Однажды ему нужно было отлучиться по делам, и он, приведя в церковь свою жену, перед алтарем препоручил ее безопасности св. бессребреникам, условившись с супругой, что, как только он будет готов забрать ее с собой, придет ей особый знак. Через некоторое время бес принял облик знакомого жены Малха и явился к ней с условленным знаком якобы от мужа, убеждая пойти с ним. Женщина потребовала поклясться перед алтарем, что он тот, за кого себя выдает. Бес выполнил эту просьбу, и обнаженная женщина пошла с ним. Заведя ее в пустынное место, бес хотел убить ее. Тогда жертва взмолилась св. братьям, и тотчас они появились перед ней. Увидев К. и Д., бес бежал и бросился с обрыва в пропасть. Они же привели женщину домой и, открыв свои имена, исчезли (Deubner. 1907. S. 87–96; BHG, N 372).

«Римская» традиция. Начало т. н. римского Мученичества текстологически очень близко к тексту «асийской» традиции. Рим в текс-

те не упомянут. Братья К. и Д. были странствующими врачами, помогавшими и людям и животным. Свой целительский дар они получили от Бога и, согласно заповеди «Даром получили, даром давайте», не брали платы с пациентов.

Недоброжелатели и завистники донесли на братьев имп. Карину, к-рый приказал доставить их к нему в Рим для допроса. Карин обви-



нил бессребреников в чародействе и отвращении людей от языческих богов, он также начал принуждать братьев принести жертвы идолам, на что К. и Д. ответили, что Карин будет посрамлен своими богами и у него искривится шея. Так и произошло. Все свидетели этого чуда признали истинность христ. Бога; Карин раскаялся и, исповедав веру во Христа, тотчас исцелился. Он отпустил братьев и перестал преследовать христиан.

По возвращении домой К. и Д. были убиты из зависти врачом, к-рый



ранее был их наставником. Он завел братьев подальше от людей и поодиночке забил камнями, а тела похоронил в неизвестном месте (Deubner. 1907. S. 208–218; BHG, N 376). Т. о., кончина братьев, согласно «римской» традиции, последовала в 284/5 г.

«Аравийская» традиция текстов сохранилась в 2 версиях. 1-я (BHG, N 378) представляет собой Мученичество 5 братьев: К., Д., Анфима, Леонтия и Евпрепия, происходивших из Аравии (вероятно, пров. Аравия, обл. Бет-Арабайе). Этот текст отличается очень точным и грамотным календарным указанием (смерть мучеников припала на 25 нояб.), подробным описанием допроса К. и Д. и тем, что в этом Мученичестве больше внима-

Св. бессребреники  
Косма и Дамиан Римские.  
Миниатюра из Минология  
деспота  
Димитрия Палеолога.  
1322–1340 гг.  
(Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 45v)

ния уделено проповеди христианства К. и Д., чем их безвозмездной вра-

чебной практике. Согласно тексту, во время царствования императоров Диоклетиана и Максимиана началось гонение на христиан и врачи К. и Д. были арестованы. Их привели в г. Эги на допрос к проконсулу Лисию. Они отказались принести жертвы идолам в храме имп. Адриана и были брошены в море, однако чудесным образом спаслись и вновь предстали перед проконсулом. Тот приказал ввергнуть их в огонь, но братья остались невредимыми. Лисий призвал лучников, чтобы убить мучеников, но стрелы обратились на толпу собравшихся и поразили 5 тыс. чел. Придя в ужас после этого чу-

Обезглавливание  
св. бессребреников  
Космы и Дамиана Аравийских.  
Фрагмент Алтаря св. Марка.  
1438–1440 гг.  
Худож. Фра Анджелико  
(Старая пинакоотека,  
Мюнхен)

да, Лисий велел отрубить К. и Д. головы. Вместе с ними пострадали и 3 их брата (Deubner. 1907.

S. 218–220). 2-я версия (BHG, N 379) представляет собой расширенную редакцию предыдущей. Она содержит день памяти мучеников — 17 окт., обширные восхваления святых и молитвы им. Сообщается, что перед тем, как 5 братьев были арестованы,



они молились у креста в пещере (*Deubner. 1907. S. 220–225*).

**Исследования комплекса текстов**, посвященных К. и Д., были начаты в XVII в. Денигом и С. Вангнереком, результаты были собраны и изданы в Acta Sanctorum *болландистом* Яном Стилтингом (1760). В нач. XX в. (1907) Дойбнер издал тексты Житий и чудеса К. и Д. В течение XX в. были обнаружены несколько новых рукописей и предыдущие данные и выводы были существенно переработаны М. ван Эсбруком и Дж. Луонго. Все исследователи были согласны, что первоначально существовало почитание одной пары К. и Д. Главный вопрос, к-рый стоял в ходе изучения источников: какая из 3 традиций является исходной.

Дениг, 1-й исследователь текстов, посвященных К. и Д., полагал, что первоначальной является «асийская» традиция; она же и самая рас-

(Сев. Сирия) могилы мучеников, пострадавших в Эгах (Киликия, М. Азия). По мнению Стилтинга, мученики пострадали в Эгах ок. 287 г., были там же похоронены, а позже их мощи перенесли в Кирр.

Луонго рассматривал «асийскую» традицию как наиболее близкую к средневоз. и визант. агиографической модели, с характерными житийными чертами: присутствует благочестивая мать буд. святых, воспитавшая их в христианской вере, и т. п. В «аравийской» версии он отмечал типичные черты ранних рассказов о мученичестве: подробный допрос, перечисление пыток и т. д. По его предположению, в «аравийской» версии есть признаки соединения предания о 2 врачах и 3 местных мучениках с греч. именами (братья К. и Д., Леонтий, Анфим и Евпрепий).

Глубокий анализ комплекса текстов о К. и Д. принадлежит Эсбруку, к-рый выделил 2 этапа в процессе разделения традиции: формирование смешанной арабо-азиат.



*Погребение  
св. бессребреников  
Космы и Дамиана Аравийских.  
Фрагмент Алтаря св. Марка.  
1438–1440 гг.  
Худож. Фра Анджелико  
(Старая пинакотекка,  
Мюнхен)*

и смешанной римско-азиат. версий. Следы переработки изначальной легенды в римскую, вероятно,

представлены в сир. версии (ВНО, N 210), сохранившейся в древнейшей рукописи текста о К. и Д. (V в.), опубликованной П. Беджаном (*Bedjan. Acta. T. 6. P. 107–119*). Согласно этой рукописи, К. и Д. по очереди работали в больнице, не принимая платы за труд. В тексте также присутствует эпизод с яйцом, однако яйцо преподносит не исцеленная больная, а некий состоятельный человек. Из-за этого подарка произошла ссора братьев, и К. завещал похоронить их раздельно. Затем последовал арест братьев и обращение ими в христианство имп. Карина. На могиле К. произошло исцеление женщины, страдающей от язвы. Рим в тексте не упомянут.

Вероятно, одной из промежуточных версий сиро-рим. типа можно считать эпизод, который приводит

в своей «Хронографии» визант. историк VI в. сириец *Иоанн Малала* (*Joan. Malal. Chron. P. 304–306*). Согласно историку, имп. Карин был в военном походе против персов; после заключения перемирия, обусловленного наступлением зимы, он отвел войско в местность под названием Кирристики. Там Карин заболел: у него искривились шея и лицо. Врачи, к-рые были с ним в походе, не смогли помочь императору, тогда он обратился к местным медикам. Среди всех, кто пытались лечить Карина, преуспели только местные врачи по имени К. и Д. Их молитвы вернули здоровье императору, который в благодарности издал указ о неприкосновенности христиан. Однако коллеги К. и Д., среди которых был и их наставник, позавидовали им. Они заманили братьев в горы и сбросили с обрыва. Рим Малала также не упоминает. Видимо, упоминание Рима появилось позднее — в качестве представления о Риме в сир. лит-ре как о некоем мифическом месте или в связи со строительством папой Феликсом IV базилики во имя К. и Д. в Риме. Впервые Рим встречается в анонимном тексте (ВНГ, N 373d), в к-ром фигурируют 3 пары святых, хотя излагается «римская» традиция; обратившегося в христианство имп. Карина крестит папа Феликс. Данный текст является источником для переложения Иоанна Ксифилина (XI–XII вв.). Рукопись ВНГ, N 373d Эсбрук считает древнейшей письменной фиксацией сказания о К. и Д.

Др. смешанную версию опубликовал У. Крам (*Crum. 1908. P. 129–136*). Это копт. сказание, согласно которому врачи К. и Д., происшедшие из Дабармы (Аравия), жили с матерью Феодотой и 3 братьями-монахами. В тексте присутствуют эпизоды с исцелением Палладии, вручением яйца, а также эпизод с говорящим верблюдом. При Диоклетiane К., Д. и их братья были доставлены в Антиохию и предстали перед Лисием. Их пытали и казнили. К сказанию примыкают 7 чудес, включая чудо о крестьянине и змее и чудо о жене Малха. В тексте смешаны «асийские» элементы (эпизод с яйцом, чудо о верблуде) и «аравийские» (5 братьев). Крам отождествляет араб. название сел. Дабарма (копт. *табарма*) с греческим названием Феремма (Фереман), локализуемого близ г. Кирр Сирийский.

пространенная в рукописях (ок. 70), тогда как 2 др. традиции представлены всего в неск. рукописях. Дойбнер разделял т. зр. Денига, считая исходной традицией «асийскую», а «аравийскую» — позже происходящей из Рима, поскольку в К-поле не было литургического отражения «аравийской» памяти — 17 окт. в отличие от четко представленных литургически 2 др. традиций. Исследователь относил возникновение «асийской» традиции к IV в., «аравийской» — к V в., «римской» — к VI в. (*Deubner. 1907. S. 79–83*).

Стилтинг считал, что изначальной традицией была «аравийская», поскольку она сохранила признаки использования в качестве источников мученических актов. Однако эта т. зр. входит в противоречие со свидетельствами существования в г. Кирр

Эсбрук определил главный парадокс в агиографической традиции о К. и Д.: отсутствие бытования сказаний «асийского» и «аравийского» типа в Сирийском регионе и отсутствие «римского» сказания непосредственно в самом Риме. На основании анализа всех известных текстов Эсбрук предложил следующую реконструкцию изначальной версии: 2 брата, К. и Д., практиковали медицинское и ветеринарное врачевание, соединяя его с христ. проповедью. Их соперник-врач донес на них, братьев привели к местному представителю имп. Карина, и они обратили его в христианство. В результате он позволил им поставить икону Спасителя в больнице в Феремме, недалеко от Кирра, где они практиковали. Братья умерли при Диоклетиане, но до начала гонения (т. е. не являются мучениками). Когда началось преследование христиан, власти арестовали в Эгах 3 младших братьев К. и Д., и те засвидетельствовали свое происхождение из Бет-Арабайе. Трех мучеников казнили. После Миланского эдикта (313), когда преследования христиан прекратились, мощи 3 братьев перенесли в Феремму, где были похоронены ранее К. и Д. Народное сознание стало объединять их в общем почитании как мучеников. В это время возникла легендарная история о событиях в Эгах при Лисии. В больнице, где работали К. и Д., находился образ Спасителя, что отражено в ее названии в копт.-араб. текстах: «больница в честь образа Сына Божия» (*Esbroeck*. 1981. P. 73).

На основании исследования Эсбрука можно представить комплекс текстов о К. и Д. следующим образом. 1. «Асийский» (малоазиатский) тип (пам. 1 нояб.). Дометафрастические версии: ВHG, N 372–372e (Житие и чудеса); N 373b (Житие и фрагменты чудес); N 373h (Житие); N 373k (Житие и чудеса); N 375 (Прототип Жития Симеона Метафраста; 1-я публикация Денига (1660) (*Deubner*. 1907. S. 87–96), русский пер.: *Полякова*. 1972. С. 1–3). Латинские версии: VHL, N 1975 и др. Арабские версии: *Sinait. arab.* 540. Fol. 40v (XII в.) и 534. Fol. 293v (XIII в.). Грузинская версия: *Ath. Iver.* 11 (X в.) и др.

Житие К. и Д. Симеона Метафраста — ВHG, N 374, груз. перевод переложения Симеона Метафраста — *Ath. Iver.* 37. Fol. 328 (ок. 1080). Поми-

мо разных редакций Житий в агиографической традиции, посвященной К. и Д., представлено собрание чудес. Чудеса могут выступать приложением к Житию (напр.: ВHG, N 372–372e, 373b, 373k, 375, 375c) или представлять собой отдельные собрания с различным количеством рассказов о них (ВHG, N 385–392). Собрание чудес: *Deubner*. 1907. S. 97–207; ВHG, N 373b, 386–392. Араб. версии чудес: *Sinait. arab.* 540. Fol. 42–104 (20 чудес). Груз. версия: *Ath. Iver.* 11 (4 чуда).

В комплекс агиографических текстов входят также Похвальные слова К. и Д.: Похвала Никиты Философа — ВHG, N 380, свт. Георгия, еп. Никомидийского (IX в.), — ВHG, N 381, Петра, еп. Аргосского (X в.), — ВHG, N 382, Прокопия Диакона — ВHG, N 383, Неофита Затворника (XII в.) — ВHG, N 384, Феофана Керамевса (XII в.) — ВHG, N 384a, свт. Андрея Критского († 740) — ВHG, N 384b, Феодора II Дуки Ласакриса (XIII в.) — ВHG, N 384c и анонимная гомилия — ВHG, N 384d.

2. Сиро-римский тип (пам. 1 июля). Смешанный римско-малоазиатский тип: сир. версия — ВНО, N 210 (2 ркп. V или VI в.); фрагмент у Иоанна Малалы. Чисто рим. тип: ВHG, N 376 (*Deubner*. 1907. S. 208–218), груз. версия: *Ath. Iver.* 11 (X в.); ВHG, N 377e — «Царская минея» (*Латышев В. В.* Византийская «Царская» минея. Пг., 1915. С. 124–127). Преметафрастическая версия — ВHG, 373d; *Bodl. Laud.* 82 (XII в.). Переложение Иоанна Ксифилина сохранилось только в груз. версии: *Кут.* 3. Fol. 331r — 342v (XVI в.).

3. «Аравийский» тип (пам. 17 окт., 27 сент. или 18 нояб./22 хатора). Чистая сюжетная форма (дружина из 5 мучеников в Эгах при проконсуле Лисии): греческая версия под 25 нояб. — ВHG, N 378 (*Deubner*. 1907. S. 220–225). Араб. версии — *Lond. Brit. Lib. Orient.* 5019 и *Sinait. arab.* 534 (XI и XIII вв.), под 25 окт. или 25 нояб. Греческая краткая под 17 окт. — ВHG, N 379–379b (*Deubner*. 1907. S. 2218–2220); ее араб. редакция — *Sinait. arab.* 540. Fol. 33–40. Лат. версия: VHL, N 1967. Арм. версия: *Матен.* 3777. Fol. 53r; 6196. Fol. 353b (XIII в.) и *Paris. arm.* 118. Fol. 132 (1307). Груз. версия: НЦРГ. N 341 и А 342; *Sinait. iber.* 62. Смешанная форма (2 мученика и их мать Феодота): лат. версии VHL, N 1969, N 1970 (5 мучеников).

Смешанная расширенная форма (22 хатора/18 нояб.). Араб. версия: *Graf. Geschichte.* S. 501; *Mingana. Chr. syr.* 367. Fol. 98–114 (каршун, XIII в.); *Bodl. Hunt.* 470 (1577); *Bodl.* 3266; *Bodl. Seld.* 54 (XIX в.); *Lond. Brit. Lib. Orient.* 4723 (XVII в.); *Paris arab.* 4776. Fol. 33–59 (1896); *Paris arab.* 4879. Fol. 54–121 (XIX в.); *Mingana. Chr. syr.* 240. Fol. 25–48 (1686).

Чудеса из «аравийской» версии: *Cair.* 712. Fol. 339–347 (XIV в.); *Mingana. Chr. syr.* 22. Fol. 4–29 (1527); *Paris arab.* 154. Fol. 38–53 (XVII в.); *Mingana. Chr. syr.* 562. Fol. 219–218 (1815).

**Почитание К. и Д. В Византии.** К VI в. почитание К. и Д. было широко распространено в Месопотамии, Египте, Греции, Галлии и Италии. Частицы их мощей находились в Кирре, К-поле, Эгах, Риме и в Туре.

Память К. и Д. отсутствует в древнейшем Сирийском Мартирологе, созданном в Эдессе в 411 г. Самым ранним свидетельством почитания святых является упоминание их имен в 2 письмах Феодорита, еп. Кирского. В 1-м — сказано о неком месте поклонения К. (*PG.* 83. Col. 1373–1374), во 2-м письме, датированном 434 г., упомянута базилика К. и Д. в Кирре, которую пыталась поджечь толпа противников Феодорита (*Theodoret. Ep. // Idem. Correspondance.* P., 1998. Vol. 4. P. 262). Вероятно, началом почитания К. и Д. можно считать кон. IV в.

Под 457 г. в Эдесской хронике говорится о постройке храма (мартырии) во имя К. и Д. в больнице Эдессы (*Chronicon Edessenum // ActaSS.* T. 7. P. 439). Агиограф VI в. *Кирилл Скифопольский* сообщает, что прп. Савва (439–532) перестроил свой дом в Муталаске (Каппадокия) в ц. К. и Д. (*Cyr. Scyth. Vita Sabae.* 75).

Диак. Феодосий (1-я пол. VI в.) упоминает могилу К. и Д. в Кирре, где, по его свидетельству, мученики и пострадали (*Theodos. De situ Terrae sanctae.* 32. P. 125). О строительстве храмов, посвященных К. и Д., есть свидетельства во мн. др. источниках V–VI вв. Имеются также довольно ранние свидетельства изображения К. и Д. на иконах и их почитания в агиографических произведениях, посвященных другим святым. Так, в Житии прп. Феодора Сикеота († 613) есть рассказ о том, как во сне заболевшему прп. Феодору явились 2 мужа, в которых он узнал К.





и Д., изображенных на иконе, вившей у него в изголовье. Мужч обращались с ним как врачам: проверяли пульс и советовались друг с другом о состоянии больного, находя его очень тяжелым. Но после того как К. и Д. помолились за умирающего, он исцелился (*Георгий (Елевсий), игум.* Житие прп. отца нашего Феодора, архим. Сикеонского / Пер. с греч.: Д. Е. Афиногенов. М., 2005. С. 52–53).

Главный визант. центр почитания К. и Д. находился в К-поле, это т. н. Космидион (Κοσμιδιόν) — базилика (впосл. мон-рь), посвященная святым, давшая название окрестному району. Точное месторасположение храма неизвестно, наиболее вероятно, что он находился в р-не Эюп. С этой церковью связано множество посмертных чудес К. и Д., в ней скорее всего имелись их мощи. Строительство Космидиона в визант. источниках приписывается Павлину, другу имп. Феодосия II (Павлин казнен ок. 439/42), однако, по мнению Р. Жанена, четких доказательств этому нет. Имп. Юстиниан I (527–565) отремонтировал Космидион. Юстиниан считал, что он исцелился от некоей болезни при помощи К. и Д.;



Св. бессребреники  
Косма и Дамиан  
исцеляют ногу клирика.  
Фрагмент Алтаря св. Марка.  
1438–1440 гг.  
Худож. Фра Анджелико  
(Старая пинакотекка,  
Мюнхен)

тяжело заболел, император пришел к храму св. врачей и лег напротив входа, К. и Д. явились ему в видении и избавили от болезни (*Procop. De aedif. I 6*). В VII в. Космидион был разграблен аvaraми, впосл. восстановлен. В 822 г. мон-рь избрал своим штабом осаждавший К-поль мятежник Фома Славянин. Упоминается в визант. источниках и в последующие века. Космидион был разрушен после падения К-поля в 1453 г.

На одном из заседаний VII Вселенского Собора, где главным являлся вопрос об иконопочитании, были зачитаны 2 чуда из собрания посмертных чудес К. и Д. (*Mansi.*

Т. 13. Col. 64–68). Некий человек в течение 15 лет страдал от фистулы (незаживающее отверстие) на бедре. Ни притирания, ни операции не помогали ему. Будучи в отчаянии, он услышал о храме св. врачей К. и Д., и в тот же день они явились ему во сне с призывом. Большой ок. года провел в их храме, но облегчение не наступило. И только когда он помолился перед иконой Спасителя, на которой были также изображены Пресв. Богородица и К. и Д., он получил исцеление (ВНГ, N 789h; *Deubner.* 1907. S. 173–174). Некий военный по имени Константин всегда носил на себе образок с изображением К. и Д. Однажды он находился по делам службы в Лаодикии, где женился. У его жены вскоре после свадьбы образовался болезненный нарыв на щеке. Константин забыл о том, что у него есть икона К. и Д., и не знал, куда ему обратиться за помощью в чужом городе. Он сказал жене, что если бы они сейчас были у него на родине, то болезнь быстро бы прошла перед изображением св. врачей. Женщина удивилась такой вере мужа и стала уповать на помощь святых. Ночью ей явились во сне 2 человека и сказали, что не надо бояться, ибо они рядом. Утром, услышав рассказ

жены о чудесном сне, Константин вспомнил о своем образке и показал

его женщине. Она узнала в изображенных на иконе тех, кто явились ей в ночном видении, и тотчас исцелилась (чудо из собрания ВНГ, N 387; *Deubner.* 1907. S. 132–134).

К IX в. в К-поле уже была сформирована традиция почитания 3 пар К. и Д. Патриарх К-польский свт. Мефодий I (843–847) четко их разделяет (ВНГ, N 377a). Описание 3 пар святых присутствует в Минологии Василия II (см. ст. *Василия II Минологий*) и в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.). Соответственно и посвящения храмов в К-поле в то время соотносились с разными днями памяти святых. В Космидионе почи-



Св. бессребреник Косма.  
Мозаика Ротонды  
вмч. Георгия Победоносца  
в Фессалонике. 1-я пол. V в.

тались К. и Д. Римские (пам. 1 июля). В церкви, построенной в 569/70 г. Юстином II и его женой Софией в квартале Василиска, почитались К. и Д. Асийские (пам. 1 нояб.). Точно неизвестно, где почитались К. и Д. Аравийские (пам. 17 окт.), возможно в древнейшей церкви К-поля, посвященной К. и Д., в квартале Зевгма, построенной архиеп. К-польским свт. *Проклом* (434–447). В К-поле храмы и мон-ри во имя К. и Д. строились императорами и в последующие века (подробнее см.: *Janin. Églises et monastères.* 1953. P. 295–300). Рус. паломник Антоний Новгородец (1200), побывавший в К-поле, сообщает о нетленных «главах и мощах» К. и Д., покоившихся в лавре их имени (вероятно, Космидион) (*Книга Паломник.* С. 28, 60, 87).

В Сирийской Церкви память К. и Д. отмечена под 1 нояб., 1 июля и 14, 16, 17 июня. В Коптской Церкви — под 16 июня. В Александрийской Церкви ко всем предыдущим датам добавлено 18 нояб. Календарь 3-й четв. X в. из Иерусалима и монастыря св. Саввы сохранил дополнительные дни памяти: 4 марта, 1 и 19 июля, 17, 25 и 27 окт., 1 и 29 нояб. Календарь IX в., географически близкий к Фереману, указывает память 16 июня, 6 апр., 7 июля, 14 авг. и 12 окт. (*Luongo.* 1997. P. 67–70; *Esbroeck.* 1975. P. 61–77, 72–73). И. Делез связывает такое количество дней памяти с необычайно быстрым распространением почитания святых, а также, возможно, с установлением дней





особой памяти в честь перенесения мощей и посвящения храмов (*Delehaye H. Les légendes hagiographiques. Врх., 1955. P. 117–118*). Мнение Дойбнера, что культ К. и Д. заместил в народном сознании языческое почитание братьев Диоскуров — Кастора и Полидевка (Поллукса), следует считать не вполне доказанным. Широкое почитание К. и Д. связано прежде всего с их профессией, поэтому они наравне с вмч. *Пантелеимоном* (Панталеоном) и мучениками-бессребрениками *Киром* и *Иоанном* стали главными покровителями медицины в Византии и слав. странах и святыми, к которым обращаются за исцелением.

В совр. календаре Элладской Православной Церкви есть память 3 пар К. и Д., однако основным днем почитания является 1 июля. Частицы мощей К. и Д. находятся в неск. десятках мон-рей Греции и Кипра (подробнее см.: *Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 161–162, 166–167*).

Ист.: *Dehne R., ed. Syntagmatis historici seu veterum Graeciae monumentorum, De sanctis anargyris Cosmae et Damiani. Patres duae / Interpr. S. Wangnereck, R. Dehne. Vienna, 1660; ActaSS. Sept. 1760. T. 7. P. 428–472; Deubner L., Hrsz. Kosmas und Damian: Texte und Einleitung. Lpz., B., 1907; Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita et miracula / Ed. E. Rupprecht. B., 1935; Till W. Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden. R., 1935. Vol. 1. P. 156–163; Sulaymān Yuhannā. Tuhfat al-zaman fi sirat al-fārisayn Quzmān wa-Damyān. Cairo, 1926.*

Лит.: *Шенциг Д. О. Борис и Глеб, Кузьма и Демьян — Божьи кузнецы // Филол. зап. Воронеж, 1884. Вып. 2. С. 83–86; Crum W. E. Place-Names in Deubner's Kosmas und Damian // Proc. of the Soc. of Biblical Archaeology. 1908. Vol. 30. P. 129–136; Winstedt E. O. Coptic Texts on Saint Theodore. L., 1910. P. XV–XIX; Weyh W. Die syrische Barbara-legende, mit einem Anhang: Die syrische Kosmas- und Damian-legende in deutscher Übers. Schweinfurt, 1911; Gerlitt J. Cosmas und Damianus, die Schutzpatrone der Ärzte // Ciba Zschr. Basel, 1935. Bd. 3. N 26. S. 890–893; Wickersheimer E. Une vie des saints Côme et Damien dans un manuscrit médical du IX<sup>e</sup> siècle, suivie d'une recette de collyre attribuée à la mère des Deux Saints // Centaurus. Copenhagen, 1950. T. 1. N 1. P. 38–42; Garitte G. Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai. Louvain, 1956. P. 205, 218, 267; Кекелидзе. Этюды. 1957. Т. 5. С. 187. N 264; Julien P. Iconographie et attributs médico-pharmaceutiques des saints Côme et Damien en Piémont // La pharmacie française. P., 1966. Vol. 3. P. 13–20; *idem*. St. Côme et St. Damien de la médecine à la pharmacie // Revue d'histoire de la pharmacie. P., 1996. T. 84. P. 477–496. N 312; Wittmann A. Kosmas und Damian: Kulturausbildung und Volksdevotion. B., 1967; Festugière A.-J. St. Thècle, St. Côme et Damien, St. Cyr et Jean, St. Georges. P., 1971. P. 134; Полякова С. В. Византийские легенды.*

Л., 1972; *Esbroeck M. Les plus anciens homéliaires géorgiens. Louvain-la-Neuve, 1975; idem. La diffusion orientale de la légende des saints Cosme et Damien // Hagiographie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles. P., 1981. P. 61–77; idem. Cosmas and Damian Saints // CoptE. 1991. Vol. 2. P. 638–640; Toole H. The Miracles of the Physician-Saints Cosmas and Damian (Anargyroi) // ЕЕВЗ. 1975. Т. 42. № 253–297; Vida M. Der Kosmas- und Damian-Kult in Ungarn im Spätmittelalter und im Program der Gegenreformation (von 15. bis 18. Jh.) // Orvostörténeti közlemények. Bppest, 1993. T. 39. N 1–4. S. 63–81; Mango C. On the Cult of St. Cosmas and Damian at Constantinople // Θρησκεία στη μνήμη της Λαοκαρίνας Μπούρα. Αθήνα, 1994. Σ. 189–192; Luongo G. Il dossier agiografico dei santi Cosma e Damiano // S. Eufemia d'Aspromonte: Atti del Convegno. Soveria Mannelli, 1997. P. 33–89; Harold J. Sainly Doctors: The Early Iconography of SS. Cosmas and Damian in Italy: Thesis. Warwick, 2007. P. 26–88; Иванов И. А. Античная мед. лит-ра в контексте византизма // Общество. Среда. Развитие: (Terza Humana). СПб., 2011. № 2. С. 103–108; Святыне бессребреники и чудотворцы Косма и Дамиан: Жития и акафист. М., 2011<sup>2</sup>; Курьянов С. О. Об одном эпизоде херсонесского мифа // Науковий вісник. Сер.: Філологія / Міжнародний гуманіт. ун-т. Одеса, 2014. № 8. Т. 2. С. 65–68; Giannarelli E. Cosmas and Damian // Encyclopedia of Ancient Christianity / Ed. A. D. Bernardino Downers Grove, 2014. Vol. 1. P. 617–620.*

А. В. Муравьев

#### У южных славян и на Руси.

В слав. рукописной традиции К. и Д., бессребреников Асийских, часто смешивают с соименными Римскими святыми (*Иванова. 2008. С. 279*). Так, под 1 июля наряду с Мученичеством «римской» традиции (ВНГ, N 376) в ВМЧ (перевод на слав. яз. — *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 293. (2-я паг.)) помещено Похвальное слово, приписываемое равноап. Клименту Охридскому (см. ниже), относящееся к К. и Д. Асийским (*Она же. С. 573*).

Пространное Житие К. и Д. Асийских, сопровождаемое обычно рядом (до 13) чудес (перечень см.: *Иванова. 2008. С. 279–281*), переведено на слав. язык не позднее X в. Сохранилось оно в очень большом числе списков XIV–XIX вв., входит в состав всех рус. комплектов Минеи-Четых XV–XVII вв., включая ВМЧ и серб. Минеи-Четы («панегирик») Аверкия 20-х гг. XVII в. (Ath. Chil. 441). Старший болгарский список (без чудес) входит в состав «Германова сборника» 1358/59 г. (изд.: *Мирчева Е. Германов сборник от 1358/1359 г.: Изслед. и изд. на текста. София, 2006. С. 318–386*); старший сербский (со среднеболг. оригинала) датируется 3-й четв. XIV в. (София. НБКМ. 1039. Л. 302–316 об.), древнейший русский (ГИМ. Чуд. 20.

Л. 41 об.— 55) — кон. XIV в. Текст Жития К. и Д., отредактированный свт. Димитрием, митр. Ростовским, был опубликован в 1689 г. в Киеве в 1-м томе составленных им Минеи-Четых («Книги житий святых») и на протяжении XVIII — нач. XX в. неоднократно переиздавался, в т. ч. в переводе на рус. язык. Мученичество К. и Д. «римской» традиции (ВНГ, N 376 (?)) переводилось дважды. Старший перевод выполнен не позднее X в., представлен восточнославянскими списками



Св. бессребреник Косма Асийский.  
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы  
мон-ря Грачаница, Косово и Метохия.  
Ок. 1320 г.

XV–XVII вв., его судьба в рукописной традиции (*Творогов. 2008. С. 75*) в основном совпадает с историей Жития Асийских мучеников, текст присутствует во всех списках Минеи-Четых (включая ВМЧ), начиная с волоколамского комплекта (РГБ. Ф. 113. № 598) посл. четв. XV в. (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 1. С. 538). Второй перевод выполнен у южных славян не ранее XIV в., известен в немногочисленных списках XVI–XVII вв., ресавских по правописанию (*Иванова. 2008. С. 92. № 70, 145–146, 155, 572*). Пространное Житие Аравийских мучеников на славянской почве неизвестно.

Краткие Жития К. и Д. Асийских и Римских переведены в составе нестишной редакции Пролога на Руси (или для Руси) не позднее сер. XII в. Под 17 окт. присутствует (не во всех списках) заметка о существовании 3 пар одноименных святых К. и Д. и даны краткие сведения о К. и Д. Аравийских. В 1-й пол.— сер. XIV в. Жития в редакции Стишного пролога трижды были переведены у юж. славян (дважды — у болгар и однажды — у сербов), причем один из болг.



переводов был выполнен в составе Службных Миней.

Службы К. и Д. Асийским и Римским принадлежат к числу древнейших слав. переводов; первая содержится уже в новгородском по происхождению «лазаревском» комплексе Службных Миней 90-х гг. XI в. (РГАДА. Ф. 381. № 91. 1097 г., текст без начала); старший южнослав. список — в серб. пергаменной «Братковой» Минее на сент.—нояб. 1234–1243 гг. (Белград. НБС. 647). Старший список службы К. и Д. Римским — в Службной Минее XII в. (РГАДА. Ф. 381. № 122); в рукописи 90-х гг. XI в. (Там же. № 121) утрачено начало, где она, очевидно, находилась. В 1-й пол. XIV в. эти службы были вновь переведены на слав. язык в Болгарии или на Афоне в составе Службных Миней по Иерусалимскому уставу. На Руси данный перевод получил распространение с 1-й четв. XV в. Вероятно, практически одновременно с иерусалимскими Службными Минейми на слав. язык был переведен (скорее всего на Афоне) стихотворный Месяцеслов Христофора Митилинского (обычно определяемый в слав. традиции как «стихиры и канон святым всего лета»). Старший южнослав. список (Ath. Zogr. 115) датируют 1392 г., старший русский при Толковой Псалтири с дополнениями — 1-й четв. XV в. (ЯИАМЗ. Инв. 15231).

В славянской рукописной традиции (прежде всего древнерусской) достаточно широко распространено (известно не менее 30 списков XIV–XVII вв.) оригинальное анонимное Похвальное слово К. и Д. Асийским, близкое по стилю к сочинениям свт. Климента, еп. Охридского (ВМЧ. Нояб. Дни 1–2. Стб. 43–44; *Климент Охридски*. 1997. Т. 2. С. 52–70). Единая т. зр. на датировку и происхождение текста в лит-ре отсутствует; его считают либо сочинением одного из учеников Климента, либо ранним древнерус. подражанием гомилиям этого автора (*Климент Охридски*. 1997. Т. 2. С. 53, 63–64). Памятник сохранился в 2 редакциях. Первая, начинающаяся словами: «Круговным (или «круговратным») течением обходя ток солнечный», представлена серб. списком посл. четв. XIV в. в составе минейного Торжественника (Загреб. Арх. ХАЗУ. III. С. 22) и древнерус. списками XV–XVII вв. Вторая (с начальными сло-



Св. бессребреники Косма и Дамиан, с житием. Икона. Сер. XVII в. (КГОИАМЗ)

вами: «Похвалим, братие, благаго Бога и вся Ему угодники») известна только в восточнославянских списках XV–XVII вв. в составе Торжественников и Миней-Четых. Начиная со 2-й пол. XVI в. серб. и болг. книжники неоднократно переводили Похвалу К. и Д. Дамаскина Студита в составе его сборника поучений «Сокровище». Текст сохранился в многочисленных списках в составе «Дамаскинов» XVI–XIX вв., причем в ряде случаев он контаминирован с древним слав. Похвальным словом (*Климент Охридский*. 1997. Т. 2. С. 57).

К числу древнерус. памятников домонг. времени относится т. н. корсунское чудо К. и Д., описывающее пир-«братчину» с чудесным превращением воды в вино и вина в воду (*Сперанский*. 1928); памятник довольно широко распространен в восточнослав. рукописной традиции XV–XVII вв.

Первоначально К. и Д. почитались у юж. славян и на Руси прежде всего как св. врачи-безмездники. На это указывает довольно устойчивое посвящение им храмов в Болгарии, Сербии и Македонии («Свети Врачи», «Свети Безмездници»). Свидетельством исходного почитания К. и Д. в этом качестве служат и упоминания этих святых среди св. целителей в старослав. «Молитве на диавола», которая атрибутируется в лит-ре слав. первоучителю архиеп. свт. *Методию* (*Конзал В.* Старославянская молитва против дьявола. М., 2002. С. 69–70, 100–101, 110), и в древнечеш. (XI в.) Молитве Св. Троице (*Мареš*. 1989. С. 48), сохранившейся в многочисленных древ-

нерус. списках XIV–XVI вв., а также существование древнейшего южнослав. лечебника «Врачба Козминаа» из глаголического списка (Sinait. Slav. 3/N. Л. 141–141 об.) при Псалтири рубежа XI и XII вв. (*Tarnanidis I.* The Slavonic Manuscripts, discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessal., 1988. P. 99). Однако уже на раннем этапе К. и Д. (прежде всего Асийские) из-за дней их памяти начинают восприниматься как покровители и защитники урожая (ср. «корсунское» чудо), молодоженов и свадеб, справлявшихся после завершения сельскохозяйственных работ. Из-за созвучия имени Косма—Козьма—Кузьма со словом «кузнец» св. братья связаны в народных поверьях также с кузнечным делом (Слав. древности. 2004. Т. 3).

Посвящения К. и Д. (в первую очередь Асийским) храмов в средние века и раннее Новое время в южнослав. странах и на Руси были достаточно частыми. Храмы в их честь известны не только в крупных городах, но и в небольших, таких как Суздаль, Дмитров и др., а также в сельской местности. Наречение престолов во имя К. и Д. оказало заметное воздействие на рус. ономастику (священническая фамилия Космодемьянский/Козмодемьянский) и топонимику (населенные пункты Козмодемьянск, Космодемьянское и т. п.). В Москве чтимая икона святых с частицами мощей находится в храме св. бессребреников К. и Д. на ул. Маросейке.

К. и Д. (без уточнения географической и/или календарной приуроченности) часто упоминаются в восточнославянских народных заговорах (в т. ч. свадебных), представленных в записях XVII–XIX вв. (равно как и в фольклорных материалах), в числе св. небесных заступников (Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред.: А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002 (по указ.); Русские заговоры из рукоп. источников XVII — 1-й пол. XIX вв. / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент.: А. Л. Топорков. М., 2010 (по указ.)).

Под 17 окт. в ВМЧ указана память Аравийских мучеников К. и Д., приведена заметка о существовании 3 пар одноименных святых К. и Д. и даны краткие Мученичества «аравийской» традиции, взятые из стишных и нестишных Прологов (ВМЧ. Окт. Дни 4–18. Стб. 1060–1061, 1107).



Лит.: *Соболевский А. И.* Из области древней церковнослав. проповеди // ИОРЯС. 1906. Т. 11. Кн. 4. С. 129–143; *Сперанский М. Н.* «Корсунское» чудо Козмы и Дамиана // Там же. 1928. Т. 1. Кн. 2. С. 358–375; *Белоброва О. А.* Житие Козмы и Дамиана // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 154–155; *Mareš F. W.* Svätí Kozmas a Damián // Bohemia Sancta: Životjprisy českých světců a přátel Božích. Praha, 1989<sup>2</sup>. S. 47–51; *Климент Охридски.* Събрани съчинения. София, 1997. Т. 2; *Белова О. В.* Кузьма и Димьян // Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 22–24; *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 279–282; *Творогов О. В.* Переводные жития в рус. книжности XI–XIV вв.: Кат. М.; СПб., 2008.

**А. А. Турилов**

**В Грузии.** В традиции Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) различают 3 пары св. мучеников и бессребреников с именами Косма и Дамиан (груз. კოზმბი და დამიანე); Аравийских, или Киликийских (არაბიკელი, კილიკიელი); Асийских (Азийских) (ასიკელი, აზიკელი); Римских (რომაელი).

Кименная (оригинальная) версия Мученичества К. и Д. и их братьев Леонтия, Анфима и Евпрепия (Евтропия) (т. н. аравийский вариант) представлена на груз. языке в 2 редакциях, помещенных в источниках на дни памяти святых 19 июля и 17 окт. 1-я редакция («Святых мучеников Козмана и Дамиане дела и врачевания над каждым больным», нач.: «Во владычество Господа нашего Иисуса Христа все прегрешения и служения сатаны были разрушены...») сохранилась во мн. рукописях X–XVI вв. из коллекций *Екатерины вмц. монастыря на Синае*, груз. *Иверского монастыря* на Афоне, Иерусалимской Патриархии, Национального центра рукописей Грузии (*Институт рукописей им. К. Кекелидзе*) (Sinait. iber. 62. Fol. 100v – 104v, X в.; НЦРГ. Н 341. Л. 416–427, Н 535. Л. 177 об.– 178 об., XI в.; Ath. Iver. georg. 28. Fol. 43v – 49, 1003 г.; НЦРГ. Н 1347. Л. 99–104, XI–XII вв.; Sinait. iber. 71. Fol. 46v – 56v, XIII в.; Hieros. Patr. georg. 18. Fol. 176–180, XIII–XIV вв.; Hieros. Patr. georg. 37. Fol. 137–139v, XIII–XVI вв.; Sinait. iber. 91. Fol. 88v – 91v, XIV в.; НЦРГ. А 382. Л. 100 об.– 102 об., А 1390. Л. 50 об.– 57 об., XV в.). Отдельно в груз. библиографии стоят рукописи, содержащие 2-ю ч. 1-й редакции («Мученичество святых Козмана и Дамиане Аравийских и друзей их», нач.: «В царствование Диоклетиана и Максимиана, при судье Лусии в киликийском городе Эгеа...») (Sinait. iber. 62. Fol. 104v – 106, X в.; НЦРГ. Н 341.

Л. 427–432, XI в.; НЦРГ. А 382. Л. 102 об.– 103, XV в.). 2-я редакция («Мученичество святых Козмана и Дамиане бессребреников лекарей», нач.: «После явления Господа нашего Иисуса Христа...») сохранилась только в коллекциях Иверского монастыря (Ath. Iver. georg. 11. Fol. 247–251, XI в.).

Метафрастическая (расширенная) версия Мученичества К. и Д. известна в 3 версиях. 1-я версия («Поименование святых Козмана и Дамиане и матери их Феодоты», нач.: «Господа Спасителя нашего...») (т. н. асийский вариант) была переведена на груз. язык Феофилом Хуцесмоназони (груз. — Иеромонах) в XI в. и под 1 июля сохранилась в коллекциях Иерусалимской Патриархии (Hieros. Patr. georg. 17. Fol. 109–115v, XIII–XIV вв.). Под 1 нояб. в агиографических сборниках были помещены 2-я и 3-я версии метафрастической редакции Мученичества, принадлежавшие мон. Иоанну Ксифилу Младшему (т. н. рим. вариант). 2-я версия («Житие и деятельность и кончина святых чудотворцев бессребреников Козмана и Дамиане», нач.: «Когда богослужение воссияло...») входит в сборник 1080 г. Иверского мон-ря (Ath. Iver. georg. 37. Fol. 3–7v) и в поздний список (XVII в.) (НЦРГ. Q 662. Л. 149–151); 3-я («Мученичество бессребреников Козмана и Дамиане Римских», нач.: «Опять праздник бессребреников лекарей и опять изгнание из людей болезней тяжелых...») содержится в сборнике XVI в. (Кут. 3. Л. 331–342 об.). Оба этих груз. перевода были исследованы и опубликованы М. ван Эсбруком (*Esbroeck*. 1981; *Idem*. 1982).

Синакарные сказания о К. и Д. были переведены в XI в. насельником Иверского мон-ря прп. *Георгием Святогорцем* и включены им в сб. Великий Синакар (дошел в рукописях XI в.— Ath. Iver. georg. 30, Sinait. iber. 4, Hieros. Patr. georg. 24/25, НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211) под 1 июля (К. и Д., «которые скончались в Риме, были во времена царя Карине искусные лекари, которые лечили не только людей, но и животных»), 1 нояб. (К. и Д., «славные творители чудес, бессребреники лекари... сыновья Феодотии... похоронены в местности, которая именуется Ферман») и 26 нояб. (К. и Д., «которые были из Аравии и с ними Анфим, Леонтий и Гвадзеп»).

На груз. языке в рукописях из коллекции Иерусалимской Патриархии также сохранились службы всем 3 парам святых. Они были переведены в XI в. прп. Георгием Святогорцем. Под 1 нояб. в сб. Hieros. Patr. georg. 124 (Fol. 219v, XI–XII вв.) помещена служба, написанная гимнографом *Космой Иерусалимским* и содержащая 4 стихиры на «Господи, воззвах» 2-го плагального (5-го) гласа, прокимен и др. В той же рукописи (Fol. 167v) под 17 окт. находится служба 1-го гласа, она содержит стихирю на «Господи, воззвах», прокимен, ирмосы «Твоя победительная десница». В сб. Hieros. Patr. georg. 107 (Fol. 1, 1300 г.) под 1 июля помещена служба 4-го гласа с 2 стихирами на «Господи, воззвах», прокимном, ирмосами «Моря чермную пучину».

В сел. Амашукети (муниципалитет Харагаули, Зап. Грузия) сохранилась ц. во имя К. и Д. Считается, что древний престол во имя святых был основан здесь еще в IV в. Существует древний обычай совершать в эту церковь паломничество и молиться об исцелении от бесплодия. В храме *Ошки* (963–973, груз. историческая пров. Тао-Кларджети, ныне на территории Турции) был высечен барельеф с изображением Пресв. Богородицы «Предстательница», фланкированным фигурами К. и Д., «сирийских святых». Голова К. из этой композиции хранится в ГМИГ (Тбилиси). Миниатюра, на к-рой помещены К. и Д., находится в Малом синакаре прп. Евфимия Святогорца (НЦРГ. А 648. Л. 16 об., 1030 г.). Фресковое изображение святых есть в ц. Казретис-Самеба (во имя Св. Троицы) (1-я четв. XIII в., муниципалитет Гардабани). Поздние груз. церкви, посвященные святым, находятся в Тбилиси (ул. Ладо Асатиани) и в сел. Зочите (муниципалитет Чохатаури, Зап. Грузия).

Ист.: *Esbroeck M., van.* La légende «romain» de SS. Côme et Damien (ВНГ 373d) et sa métaphrase géorgienne par Jean Xiphilin: Première partie // ОСР. 1981. Vol. 47. P. 389–425; *idem.* Ibid: Le panégyrique géorgien // Ibid. 1982. Vol. 48. P. 29–64.

Лит.: *Габидзашвили.* Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 258–260; 2011. Т. 5. С. 398–399.

**Э. Габидзашвили, Н. Н. Крашенинникова**

**На Западе** засвидетельствовано в источниках начиная с рубежа V и VI вв. Самые ранние сведения происходят из Италии, в посл. культ мучеников получил распространение





в Галлии, Испании и др. регионах Европы. Целители К. и Д. были среди самых почитаемых святых на Западе, а в позднее средневековье и Новое время их считали покровите-



Св. бессребреник Дамиан.  
Мозаика в конхе сев. апсиды  
базилики Евфразияна в Порече,  
Хорватия. 543–553 гг.

лями врачей и фармацевтов. В честь мучеников создавали благочестивые братства и профессиональные корпорации, в т. ч. гильдии врачей; их именами называли больницы и благотворительные учреждения. Так, при кор. Людовике IX Святом (1226–1270) парижские хирурги-цирюльники объединились в братство во имя К. и Д.; в XVI в. при братстве существовало уч-ще, в кон. XVII в. был основан анатомический театр. Парижское братство распущено после основания королевской академии хирургии (1748). К. и Д. были провозглашены покровителями фактов медицины в Пражском (с 1347), Кельнском (с 1388), Виттенбергском (с 1502) и других ун-тах. В Монпелье преподаватели и ученики медицинского фак-та участвовали в ежегодной процессии к загородной капелле св. К. В Риме с сер. XV в. существовала корпорация хирургов-цирюльников (Colleggio dei Barbieri), члены которой собирались в ц. Санти-Козма-э-Дамиано-деи-Барбьери (ныне ц. Джезу-Надзарено). В XIX–XX вв. почитание К. и Д. заметно сократилось.

1. Агиография. История лат. агиографической традиции К. и Д. недостаточно изучена. Сказания о мучениках сохранились в рукописях, к-рые датируются не ранее IX в.; мн. версии сказаний не опублико-

ваны, поэтому классификация текстов, связанных с почитанием К. и Д., нуждается в уточнении. По-видимому, древнейшие лат. сказания о мучениках были переработками (но не точными переводами) греч. текстов. На Западе были известны не только письменные сказания о К. и Д., но и устные рассказы о жизни и чудесах мучеников. Так, в кон. VI в. Григорий Турский привел краткие сведения о К. и Д., скорее всего полученные от греч. и сир. торговцев и паломников, посещавших Галлию. По его свидетельству, братья-близнецы К. и Д. были врачами, которые обратились ко Христу и исцеляли больных молитвой. Гонители схватили их и после мучений предали смерти. На могиле мучеников совершались чудеса; все больные, обращавшиеся за помощью к святым, получали исцеление. По словам Григория, он слышал много рассказов о чудесах К. и Д., но их изложение не входило в его намерения (Greg. Turon. Glor. martyr. 97).

Большинство исследователей в соответствии с мнением болландиста Стилтинга считают древнейшим лат. сказанием о К. и Д. 1-ю редакцию Мученичества (BHL, N 1967–1968; изд.: Mombritius. 1910; ActaSS. Sept. T. 7. P. 471–472; самые ранние рукописи: Vat. lat. 5771. Fol. 134r – 136r, рубеж IX и X вв., из аббатства Боббио; Montpellier. Bibl. Univ. N 156. Fol. 212r – 215v, IX–X вв., из еп-ства Лангр). Содержание этой редакции лат. Мученичества в основном соответствует «аравийской» версии греч. Мученичества (ВНГ,

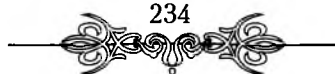
тах — Эгея или Эгия; ныне Юмурта-лык, ил Адана, Турция). Презид Лисий получил донесение о странствующих врачах, к-рые исцеляли больных именем Христа и объясняли людям вред идолопоклонства. По указанию Лисия врачей арестовали; на допросе К. и Д. назвали свои имена и сообщили, что они пришли из Аравии вместе с 3 братьями, которых вскоре также схватили и привели к президу. Лисий потребовал, чтобы братья отреклись от Христа и поклонились идолам, но мученики отказались это сделать. Презид велел подвергнуть их бичеванию, но они оставались непреклонными и молились Богу (содержание молитв изложено в Мученичестве). Увидев, что поколебать решимость христиан невозможно, Лисий велел заковать их в цепи и бросить в море, но по молитве мучеников явившийся ангел разбил оковы, а сопровождавшие их воины утонули. Братья вернулись к президу, к-рый решил, что они спаслись благодаря могущественному колдовству, попросил открыть ему секрет и поклялся: «Именем моего бога Адриана, я последую за вами, куда бы вы ни направились». В Лисия немедленно вселились 2 злых духа и стали мучить его, но после молитвы мучеников демоны обратились в бегство. Когда Лисий пришел в себя, он раскаялся в том, что был готов отречься от языческих богов, и велел бросить мучеников в темницу, где они всю ночь молились и пели псалмы. На следующий день их привели к Лисию; убедившись в их непоколебимой верности Христу, презид велел сжечь их заживо. Однако после молитвы



Св. бессребреники  
Косма и Дамиан  
перед Лисием.  
Фрагмент Алтаря св. Марка.  
1438–1440 гг.  
Худож. Фра Анджелико  
(Старая пинакотекка,  
Мюнхен)

N 378). Согласно лат. сказанию, К., Д. и их братья Анфим, Леонтий и Евпрепий пострадали при императорах Диоклетиане и Максимиане в обл. Киликия, в г. Эги (в лат. текс-

мучеников произошло землетрясение; собравшиеся на казнь язычники погибли в пламени, а христиане остались невредимыми и вернулись к Лисию. Когда мучеников стали пытаться на дыбе, невидимый ангел защищал их от ударов и избивал палачей. По приказу





разгневанного презида братьев Анфима, Леонтия и Евпрепия подвергли бичеванию и бросили в темницу, а К. и Д. распяли и стали побивать камнями, но камни, вместо того чтобы причинять вред мученикам, летели в палачей. Презид велел расстрелять К. и Д. из луков, но стрелы поражали самих лучников. Не видя другого способа расправиться с христианами, Лисий велел их обезглавить. Перед казнью мученики возблагодарили Бога за проявленное

ко отличались благочестием, но и совершали чудесные исцеления (об их 3 братьях не говорится). Рассказ о мучениях и казни К. и Д. соответствует тексту 1-й редакции, но в конце уточняется, что христиане тайно забрали тела мучеников, но на могиле которых совершались чудеса. В заключительной части Мученичества повествуется об одном из чудес (спасение крестьянина, которому в рот заползла змея). По-видимому, в кон. VII в. эта редакция Мученичества была известна св. Альдхельму Малмсберийскому, к-рый включил краткое повествова-



Св. бессребреники  
Косма и Дамиан,  
распяты и побиты камнями.  
Фрагмент Алтаря св. Марка.  
1438–1440 гг.  
Худож. Фра Анджелико  
(Старая пинакотекка,  
Мюнхен)

ние о К. и Д. в соч. «О девстве» (Альдхельм упом. о том, что К. и Д. были близнецами, и об их благочестивой матери, но не о 3 братьях; см.: MGH. AA. T. 15. P. 275–276 [прозаическая версия], 398–400).

В средние века наибольшее распространение получила пространная (3-я) редакция Мученичества, известная в ряде версий (BHL, N 1970–1974n; изд.: ActaSS. Sept. T. 7. P. 474–478; среди ранних рукописей, происходящих из Англии, Германии, Италии и Франции, — Paris. lat. 10861. Fol. 56v — 63r, 1-я четв. IX в., Кентерберри (?); Zürich. Zentralbibl. C. 10i. Fol. 192v — 195v («большой пассионарий» аббатства Санкт-Галлен, ок. 900); см. также: Cross. 1983). В этой редакции Мученичества полный текст 1-й редакции совмещен со сведениями из 2-й редакции (упом. мать мучеников Феодота и чудо со змеей); при лит. обработке в текст добавили риторические отступления и описания чудес К. и Д., заимствованные из греческого «асийского» Жития. Так, в пространном лат. Мученичестве упоминается о подарке, который Д. принял от Палладыи, и о гневе К. на брата (он поклялся, что не позволит похоронить себя вместе с Д.). Вскоре Бог явился К. во сне и упрекнул его за необдуманные слова. Далее описываются арест, пытки

и казнь 5 мучеников. Христиане, помнившие слова К., решили похоронить его и Д. в разных могилах, но появился верблюд, некогда исцеленный братьями, и человеческим голосом повелел похоронить их вместе. Мученичество завершается повествованием о 2 чудесах (о спасении крестьянина, проглотившего змею, и жены Малха, к-рую пытались убить демон). В нек-рых рукописях эти чудеса содержатся отдельно от Мученичества (BHL, N 1974h — 1974i). На 3-й редакции Мученичества основано сказание о К. и Д., включенное под 27 сент. в Древнеанглийский мартиролог (2-я пол. IX в.) (Rauer C. The Old English Martyrology: Edition, Translation and Commentary. Camb., 2013. P. 192–193, 295–296). Адон, архиеп. Вьеннский, в составленном им мартирологе заменил краткое сказание Беда Достопочтенного пространном повествованием о К. и Д., при создании к-рого он использовал 3-ю редакцию Мученичества (Dubois J., Renaud G. Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions. P., 1984. P. 329–331; см.: Quentin. 1908. P. 441, 506). Впосл. Узуард включил в свой мартиролог краткое сказание Беда, добавив упоминание о 3 братьях К. и Д. (Dubois J. Le martyrologe d'Usuard: Texte et commentaire. Brux., 1965. P. 44, 66, 310). На мартирологе Узуарда основано сказание о К. и Д. в Римском Мартирологе под 27 сент. (MartRom. Comment. P. 418–419).

После составления 3 редакций Мученичества греч. сказания о К. и Д. продолжали оказывать влияние на лат. традицию. Так, в сер. IX в. Анастасий Библиотекарь перевел Деяния VII Вселенского Собора, в к-рые включены 3 посмертных чуда мучеников (BHL, N 1978). В X в. неаполитанский агиограф Цицинион составил сказание о чудесах К. и Д. на основе греч. текста, переведенного по его просьбе некими греч. священниками (BHL, N 1979; см.: CSLMA. AI. P. 74–75).

В XIII–XIV вв. краткие повествования о К. и Д. включали в своды энциклопедического (напр., «Зерцало истории» Винцентия из Бове) и агиографического (напр., «Пассионал святых» Варфоломея из Тренто) характера. Наибольшую известность получили сказания, приведенные блж. Иаковом из Варацце в «Золотой легенде» и основанное на пространной редакции Мученичества. К этому

к ним милосердие. В заключение сообщается, что казнь 5 братьев состоялась 27 сент. в г. Эгея. По-видимому, эта редакция Мученичества была известна Бедо Достопочтенному († 735), к-рый включил в составленный им мартиролог краткое сказание о К. и Д. (см.: Quentin. 1908. P. 70; Dubois J., Renaud G. Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 178). Это сказание содержится также в более поздних франкских «исторических» мартирологах IX в., составленных Лионским анонимом, Флором Лионским и Рабаном Мавром (PL. 110. Col. 1171; ср. упоминание о 5 братьях-мучениках в стихотворном мартирологе Вандальберта Прюмского: MGH. Poet. T. 2. P. 595).

Впосл. на лат. сказания о К. и Д. повлияло греч. «асийское» Житие (BHG, N 372–375e). Во 2-й редакции лат. Мученичества (BHL, N 1969; изд.: ActaSS. Sept. T. 7. P. 473–474) сокращенное повествование 1-й редакции дополнено подробностями, восходящими к «асийскому» Житию. В начале сказания сообщается, что матерью близнецов К. и Д. была благочестивая христианка Феодота, жившая в Эгии; ее сыновья не толь-





тексту приложен рассказ о чудесном исцелении клирика ц. К. и Д. в Риме. Во сне ему явились мученики, к-рые решили заменить его пораженную опухолью конечность ногой некоего чернокожего человека («эфиопа», «мавра»), недавно похороненного при ц. Сан-Пьетро-ин-Винколи. Один из мучеников отправился на кладбище, принес ногу и приставил больному вместо его ноги. Проснувшись, клирик не почувствовал привычной боли в ноге и с изумлением осознал, что увиденное во сне произошло наяву. Сбежавшиеся к нему люди немедленно отправились на кладбище, раскопали могилу и нашли ногу, которую святые отрезали у клирика (*Iacopo da Varazze. Legenda Aurea* / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998<sup>2</sup>. Vol. 2. P. 977–981). Чудо о «черной ноге» стало одной из самых известных средневеков. легенд, связанных с почитанием К. и Д. (см.: *Jacquet*. 1983; об отражении легенды в искусстве XIV–XX вв. см.: *Zimmerman*. 1998; *Julien P. Le miracle de la jambe noire dans l'art* // *Revue d'histoire de la pharmacie*. 1998. Vol. 86. N 320. P. 473–476). Сказание из «Золотой легенды» было положено в основу Жития К. и Д., составленного в XIV в. францисканцем диак. Юстином из Флоренции (BNL, N 1976); в Житие включены чудеса, переведенные Анастасием Библиотекарем, и описание др. чуда, свидетелем к-рого был автор (см.: *Novembri V. I santi Cosma e Damiano e la tradizione manoscritta nella Firenze medicea* // *Cosma e Damiano*. 2002. P. 66–75, 149–191). К описанию жизни и чудес К. и Д. обращались и более поздние итал. авторы. Так, еп. Антонио дельи Альи († 1477) посвятил составленное им Житие мучеников правителю Флоренции Козимо Медичи (см.: *Frazier A. K. Possible Lives: Authors and Saints in Renaissance Italy*. N. Y., 2005. P. 334–335). Гуманист Джованни Гарцони († 1505), преподаватель медицины в Болонском ун-те, составил Житие К. и Д., в котором подчеркивал значение врачебного искусства (BNL, N 1976d). В позднее средневековье распространялись версии сказаний о К. и Д. на национальных языках, напр. повествования во франц. легендариях XIII–XV вв. (*Perrot J.-P. Le Passionnaire français au Moyen Âge*. Gen., 1992. P. 18, 47–48, 60–62, 114, 164); в сер. XV в. в г. Эврё делалась постановка франц. мистерии о К. и Д.

II. В римской литургической традиции поминовение К. и Д. совершалось 27 сент. Под этим числом память мучеников указана в Иеронимовом мартирологе, но точное содержание и время составления этой записи трудно установить. Поминовение К. и Д. могло быть внесено в мартиролог в 1-й пол. V в. (ита-



Св. бессребреники Косма и Дамиан.  
Роспись ц. святых Андрея и Прокопия  
в Монополи, Италия. XI в.

лийская редакция) или в кон. VI в. (галльская редакция). В рукописях содержатся разночтения: о К. и Д. говорится как о мучениках, пострадавших «в Эгах», «в Адуции, в городе Эгии» или «в Византии»; в нек-рых рукописях добавлены имена 3 братьев К. и Д. (*MartHieron*. P. 126). Реконструкция записи, предложенная Делеэ и А. Кантенем («В Риме память святых мучеников Космы и Дамиана»), вызывает сомнения. Исследователи считали, что установление праздника 27 сент. связано с датой освящения одной из церквей во имя К. и Д. в Риме: «По-видимому, какой-то из этих храмов был освящен 29 сентября, и эту дату, очевидно, внесли в римский календарь» (*MartHieron*. Comment. P. 528–529; ср.: *Kennedy*. 1938. P. 138–139; *Journel*. 1977. P. 293; *Luongo*. 1997. P. 63). Однако Делеэ и Кантен не указали, откуда они заимствовали сведения об освящении рим. ц. во имя К. и Д. 29 сент. (под этой датой в Иеронимовом мартирологе и в ранних рим. литургических книгах указано освящение базилики арх. Михаила на Соляной дороге). Гипотеза о рим. происхождении праздника не согласуется с датой, указанной в надписи на мозаиках *Георгия Победоносца великомученика церкви в Фессалонике*, к-рые обычно относятся ко 2-й пол. V в.: изображения К. и Д. сопровождаются указанием, что их

память праздновалась в сент. (ср.: *Delehaye. Origines*. P. 231–232). В греч. и сир. традиции праздник 27 сент. неизвестен.

Установление литургического почитания К. и Д. в Риме обычно связывают с освящением базилики в честь мучеников на Римском Форуме при папе *Феликсе IV (III)* (526–530). Вероятно, вскоре после этого имена К. и Д. были внесены в *канон мессы*, где они завершают перечень святых в разд. «Communicantes» (*Canon Missae Romanae* / Ed. L. Eizenhöfer. R., 1954. Pars 1. P. 28–29; см.: *Kennedy*. 1938. P. 137–140). К. и Д. — единственные вост. святые, упомянутые в каноне мессы. Поминовение мучеников 27 сент. включено в ранние литургические книги рим. традиции: в *Геласия Сакраментарий*, к-рый, как принято считать, отражает богослужение в «титულных» храмах VII в. (*Sacr. Gelas.* P. 159), и в *Григория Сакраментарий* — папскую богослужебную книгу VII–VIII вв. (*Sacr. Greg.* P. 279–280). Молитвы мессы в день памяти К. и Д. в этих сакраментариях не совпадают. Память мучеников указана в рим. лекционариях VII–VIII вв. (положено чтение Ин 15. 17–25; см.: *Klauser T. Das römische Capitulare evangeliorum*. Münster, 1972<sup>2</sup>. S. 39, 85, 124, 164). Песнопения праздника приведены в антифонариях IX в., на основе которых исследователи реконструируют состав более ранних рим. певч. книг (*Antiphonale missarum sextuplex* / Éd. R.-J. Hesbert. Freiburg, 1967<sup>2</sup>. P. 160–161). Несмотря на то что память К. и Д. указана не во всех рукописях, по мнению Дж. Мак-Киннона, песнопения праздника были составлены не позднее сер. VII в. (см.: *McKinnon J. The Advent Project: The Later-Seventh-Century Creation of the Roman Mass Proper*. Berkeley; Los Ang., 2000. P. 173–180). Поминовение К. и Д. указано в большинстве рим. богослужебных книг IX–XII вв. (*Journel*. 1977) и в календарях папского двора (*Van Dijk S. J. P. The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*. Fribourg, 1975. P. 22, 50, 78, 443, 510). В первопечатном Римском Миссале приведены такие же молитвы и песнопения мессы в день памяти мучеников, что и в Сакраментарии Григория и в ранних антифонариях (*Missale Romanum Mediolani, 1474* / Ed. R. Lippe. L., 1899. Vol. 1. P. 386). Это чинопоследование





сохранено в богослужебных книгах, изданных после *Триденского Собора* (напр.: *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum. Venetiis, 1574. P. 439–440*). Поминование К. и Д., указанное в календаре триденского Миссала со статусом *semiduplex*, стало обязательным в Римско-католической Церкви. В Римский Миссал, изданный после *Ватиканского II Собора*, включено новое чинопоследование: коллекта и молитва *super oblata* заимствованы из проприя праздника в Сакраментарии Геласия, *postcomputio* — из мессы в день св. Лаврентия согласно книгам *амвросианского обряда* (*Missale Romanum cum lectionibus. Vat., 1977. T. 4. P. 710*). Празднование в честь мучеников, переведенное в разряд факультативных памятей, было перенесено на 26 сент. из-за того, что 27 сент. совершалось поминование католич. св. *Венсана де Поля*. В Римском мартирологе память К. и Д., бессребреников и мучеников, также указана под 26 сент.

III. Почитание в Риме. Самые ранние свидетельства относятся к рубежу V и VI вв. Согласно *Liber Pontificalis*, папа *Симмах* (498–514) построил при базилике Пресв. Девы Марии (см. *Санта-Мария-Маджоре*) ораторий во имя мучеников (LP. T. 1. P. 262). Папа Римский *Григорий II* (715–731) учредил при этом оратории герокомий (приют для стариков); согласно др. версии жизнеописания, понтифик преобразовал уже существовавший герокомий в мон-рь (Ibid. P. 397–398). По мнению Л. Дюшена, 2-е свидетельство более достоверно, но В. Саксер полагал, что Григорий II учредил приют, на основе которого его преемник *Григорий III* (731–741) создал монашескую общину. Впосл. при ц. Санта-Мария-Маджоре возникли еще 3 мон-ря; их насельники совершали службы суточного круга в базилике. В XII в. на основе этих мон-рей был создан капитул каноников. Церковь бывшего мон-ря К. и Д., с XIV в. именовавшаяся в честь св. Луки, находилась за алтарем базилики. Храм был разобран по указанию папы *Сикста V* (1585–1590) при расчистке места, где находится совр. пл. Эсквилино (см.: *Hülßen. 1927. P. 239–240; Duchesne. 1973; Saxer. 2001*).

Базилика К. и Д. (Сант-Козма-э-Дамиано) была основана в 20-х гг. VI в. папой Римским Феликсом IV



Ап. Петр  
и св. бессребреник Дамиан (?).  
Мозаика в апсиде базилики  
Сант-Козма-э-Дамиано в Риме.  
1-я пол. VI в.

(III) (LP. T. 1. P. 279; ср.: *ActaSS. Mart. T. 2. P. 138*). Для устройства церкви приспособили более раннее здание, предназначение и датировка к-рого вызывают дискуссии. Это прямоугольный зал с апсидой, находившийся в юж. углу Форума Мира (*templum Pacis*), который был построен при имп. Веспасиане (69–79). Здание было сооружено скорее всего в кон. II в., а в 1-й пол. IV в. к нему пристроили октагональный вестибюль (возможно, основное здание служило приемным залом префекта Рима или б-кой, а октагональная пристройка была храмом Юпитера Статора, основанным в III в. до Р. Х., или храмом Валерия Ромула, умершего в младенчестве сына имп. Максенция). При папе Феликсе прямоугольный зал был переоборудован под церковь, а пристройку-вестибюль использовали в качестве нартекса. По указанию понтифика в апсиде храма была выполнена мозаика (некоторые исследователи датировали ее понтификатом *Сергия I* (687–701) (см.: *Temperini L. Storia, teologia e arte nel mosaico della basilica dei SS. Cosma e Damiano a Roma. R., 1998. P. 206–207*), но эта т. зр. не получила признания). Основная тема композиции — евангельское пророчество о явлении «Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф 24. 30). В центре изображен Христос в золотом одеянии со свитком Закона в руке, спускающийся с небес по лестнице из облаков. Апостолы Петр и Павел подводят к Нему К. и Д. с золотыми венцами в руках; справа представлен мч. Феодор, слева — папа Феликс в качестве до-

натора; внизу — апостолы в виде агнцев, шествующие к Агнцу Христу. В нижнем регистре помещена стихотворная надпись, в к-рой говорится о том, что народ возлагал надежду на мучеников-целителей (*martyribus medicis populo spes certa salutis uenit*) и что «Феликс преподнес Господу этот дар, достойный предстоятеля» (см.: *Krautheimer. 1937; Budriesi. 1968; Tucci. 2001*).

Базилика К. и Д. была включена в систему *стационального богослужения*. В 590 г. в храме собрались клирики, участвовавшие в торжественной процессии в базилику Санта-Мария-Маджоре (см.: *Baldovin. 1987. P. 158–159*). Согласно рим. лекционарию сер. VII в., здесь совершалось богослужение в воскресенье перед днем памяти К. и Д. (*Klauser T. Das römische Capitulare evangeliorum. Münster, 1972<sup>2</sup>. S. 39*); в праздник св. Цезария (1 нояб.) участники стациональной процессии собирались в ц. К. и Д. (*Sacr. Greg. P. 283*; см.: *Baldovin. 1987. P. 160*). Папа Римский *Адриан I* (772–795) восстановил церковь и основал при ней диаконию (благотворительное учреждение с госпиталем и приютом для нищих и паломников), для содержания к-рой пожертвовал земельные участки с зависимыми крестьянами, а также собственность в Риме (LP. T. 1. P. 508–510).

Происхождение мощей К. и Д., к-рые находятся в базилике, трудно установить. О хранившихся в Риме останках мучеников упоминал еп. *Петр Намалис* († до 1406) (*Petr. Natal. CatSS. VIII 123*). К IX–XI вв. относятся сведения о частицах мощей мучеников, вывезенных в Германию из Рима (возможно, из базилики К. и Д.). В 1582 г. при ремонтных работах под алтарем были обнаружены мощи К. и Д. и их братьев Анфима, Леонтия и Евпрепия. По-видимому, тогда же выполнена надпись, согласно к-рой мощи мучеников были доставлены в Рим при свт. Григории I Великом (590–604). После освидетельствования в 1924 г. мощи мучеников были помещены под алтарем крипты.

В Парижском перечне церквей Рима (ок. 1230) упомянуто 5 храмов во имя К. и Д. (*Hülßen. 1927. P. 23, 25*). Нек-рые церкви, посвященные мученикам-целителям, первоначально были связаны с благотворительными учреждениями. Так, в жизнеописании папы Римского *Льва III*





(795–816) упоминается ораторий К. и Д. при ксенодохии (приюте и больнице для паломников) Туции (LP. Т. 2. Р. 25; *Hülse*. 1927. Р. 242–243). Изображения К. и Д. сохранились в т. н. капелле св. врачей в диаконнике ц. Санта-Мария-Антиква. Они дважды представлены на фресках, выполненных при папе *Иоанне VII* (705–707), вместе с др. вост. мучениками-целителями. Мученики изображены с атрибутами врачебного искусства — свитком и шкатулкой с инструментами или лекарствами. Возможно, тематика росписей в т. н. капелле св. врачей связана с тем, что при церкви могла существовать диакония (*Knipp*. 2002).

В Трастевере, у подножия холма Яникул, находился мон-рь К. и Д. «на Золотой крошке» (Сант-Козма-э-Дамиано-ин-Мика-Ауреа; ныне ц. Сан-Козимато). Муж. бенедиктинский мон-рь был основан между 936 и 944 гг. рим. аристократом Бенедиктом Кампанином, приближенным Альбериха II («принцепс» и фактический правитель Рима в 932–954). Согласно грамоте папы *Иоанна XVIII* от 1005 г., мон-рь владел крупной недвижимостью в Трастевере и землями в окрестностях Рима, а также неск. приписными обителями. В 1234 г. по указанию папы Григория IX мон-рь передали клариссам, которые владели им до 1892 г.; в наст. время здания бывш. мон-ря принадлежат госпиталю кор. Маргариты (см.: *Armellini*. 1891. Р. 664–666; *Hülse*. 1927. Р. 240–241; *Barclay Lloyd, Bull-Simonsen Einaudi*. 1998; *Santangeli Valenzani*. 2011).

IV. Почитание в Италии впервые засвидетельствовано иконографическими памятниками V–VI вв. К. и Д. представлены на мозаиках Архиепископской капеллы (оратория епископского дворца) в Равенне, построенной при еп. Петре II (494–520); возможно, в капелле хранились реликвии мучеников (см.: *Maxkic G. V. Early Christian Chapels in the West: Decoration, Function, and Patronage*. Toronto, 2003. Р. 104–115; *Deliyannis D. M. Ravenna in Late Antiquity*. Camb.; N. Y., 2010. Р. 188–196). Изображения К. и Д. были включены в мозаичное убранство интерьера ц. Сан-Микеле-ин-Афричиско в Равенне, построенной на средства банкира Юлиана Аргентария и Бакауды (освящена в 545). На акварели Э. Пацци, выполненной перед снятием мозаик в 1844 г., фигуры муче-



Св. бессребреник Косма.  
Мозаика в конхе сев. апсиды  
базилики Евфразиана в Порече,  
Хорватия. 543–553 гг.

ников в полный рост представлены на триумфальной арке, по сторонам апсиды церкви. Возможно, наличие изображений мучеников было связано с тем, что Юлиан и Бакауда построили церковь в благодарность за спасение от чумы в 543 г. (в то время арх. Михаила, к-рому посвящен храм, почитали как целителя; см.: *Ibid*. Р. 250–254). К равенским мозаикам близки изображения К. и Д. на мозаиках сер. VI в. в базилике Евфразиана в Порече (Хорватия): в конхе сев. апсиды изображен Христос в облике юноши, возлагающий венцы на К. и Д. (сохр. только верхняя часть композиции; см.: *Максимовић J. Иконографија и програм мозаику у Поречу* // ЗРВИ. 1964. Књ. 8. С. 247–262).

В ранних литургических книгах амвросианского обряда поминовение К. и Д. указано под 22 окт. (сакраментарий из Бергамо, IX в.— *Codex Sacramentorum Bergomensis*. Solesmes, 1900. Р. 134). В более позднем «Тройном сакраментарии» (*Sacramentarium Triplex*, 1-я пол. X в.) приведены 2 проприи мессы, под 27 сент. и 22 окт. (*Zürich. Zentralbibl.* С 43. Fol. 207v — 208r, 212v — 213r), а в современном амвросианском миссале — только под 27 сент. Память 22 окт., имеющая соответствия в испан. и южноитал. традиции, могла быть связана с визант. поминовением К. и Д. Аравийских 17 окт. (др. день памяти мучеников, 2 авг., указан в африкан. Синайском календаре — *Gribomont J. Le mystérieux calendrier latin du Sinai* // *AnBoll*. 1957. Т. 75. Р. 113, 118–119). В Мраморном

календаре из Неаполя (IX в.), составленном под греч. влиянием, память мучеников указана 27 сент. и 22 окт. (*Delehaye H. Hagiographie napolitaine* // *AnBoll*. 1939. Т. 57. Р. 33, 36), но в более поздних источниках содержится только поминовение 27 сент., напр. в календарях из аббатства Монте-Кассино и из церкви Кампани (Loew E. A. *Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino*. Münch., 1908. S. 28–29; *Brown V. A New Beneventan Calendar from Naples: The Lost «Kalendarium Tutinianum» Rediscovered* // *Mediaeval Stud.* Toronto, 1984. Vol. 46. Р. 414–415), в стихотворном мартирологе Эрхемперга (X в.— *Spicilegium Casinense*. Monte Cassino, 1888. Т. 1. Р. 403), в ординарии аббатства Монте-Кассино (кон. XI в.— *Kelly T. F. The Ordinal of Montecassino and Benevento: Breviarium sive Ordo Officiorum*, 11<sup>th</sup> Cent. Fribourg, 2008. Р. 458) и др.

Особое почитание К. и Д. сложилось в Венеции, где, как считается, хранились мощи мучеников. Некий монах из бенедиктинского аббатства Сан-Джорджо-Маджоре составил проповедь о перенесении мощей мучеников с описанием их чудес. В ней сообщается, что мощи были доставлены в Венецию с Востока 10 мая 1154 г., при аббате Пасхалии (BHL,



Св. бессребреники Косма и Дамиан.  
Роспись ц. Санта-Мария-делла-  
Пьетра-дей-Фраи-Минори-Осерванти  
в Удженто. 1455 г.

N 1979b; см.: *Poncelet A. Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanarum*. Brux., 1909. Р. 152–153). По свидетельству Ф. Корнера,





мощи хранились в серебряном ви-  
зант. реликварии; в разное время их  
частицы были переданы в др. церк-  
ви и мон-ри Венеции, в т. ч. в жен.  
бенедиктинский мон-рь во имя К. и  
Д. на о-ве Ла-Джудекка и в ц. Сан-  
Джованни-Нуово (*Cornier F. Notizie  
storiche delle chiese e monasteri di Ve-  
nezia e di Torcello. Padova, 1758. P. 474,  
484; ActaSS. Sept. T. 7. P. 443–445*).  
В наст. время мощи К. и Д. хранят-  
ся в бывш. монастырской ц. Сан-  
Джорджо-Маджоре (1566–1591, ар-  
хит. А. Палладио), в алтаре, освящен-  
ном во имя мучеников; над алтарем  
помещена картина «Распятие Космы,  
Дамиана и их братьев», выполнен-  
ная в мастерской Тинторетто. Части-  
цы мощей К. и Д. находились в церк-  
вах Болоньи, Вероны, Имолы, Падуи  
и др. городов. До 1400 г. в Италии бы-  
ло ок. 90 церквей, освященных во  
имя мучеников (*Harrold. 2007. P. 285–  
302*). В XV в. особое почитание К.  
и Д. сложилось во Флоренции, где  
мучеников рассматривали как по-  
кровителей правящего семейства  
Медичи (*Fanfani. 1998*). В наст. вре-  
мя К. и Д. считаются покровителями  
ряда городов и селений в Юж. Ита-  
лии, напр. Битонто в пров. Бари (ба-  
зилика св. врачей, 1960–1973) и Ра-  
велло в пров. Салерно, где ц. во имя  
К. и Д. является местом паломниче-  
ства (новый храм освящен в 1965).

V. Почитание во Франции. Григо-  
рий Турский упоминал о том, что он  
поместил реликвии мучеников в ора-  
тории при базилике св. Мартина в Ту-  
ронах (ныне Тур) (*Greg. Turon. Hist.  
Franc. X 31. 19*). Возможно, это были  
частицы мощей, доставленные с Во-  
стока (ср. рассказ Григория о части-  
це мощей мч. Сергия — *Ibid. VII 31*).  
Согласно «Деяниям Осерских епи-  
скопов» (IX в.), мон-рь, основанный  
в Автиссиодуре (ныне Осер) св. *Гер-  
маном*, первоначально был посвящен  
К. и Д. (к кон. VI в. мон-рь св. Ма-  
риана; см.: *Bibliothèque historique de  
l'Yonne / Ed. L.-M. Duru. Auxerre,  
1850. T. 1. P. 318, 329–330*). Однако  
Констанций Лугдунский в Житии  
Германа не указал название этого  
мон-ря (*Const. Lugd. Vit. Germ. P. 130*;  
см.: *Picard J.-Ch. Espace urbain et sé-  
pultures épiscopales à Auxerre // RNEF. 1976. Vol. 62. P. 208*). Церковь  
во имя К. и Д. в Ремах (ныне Реймс)  
упоминается в поздних дополнени-  
ях к завещанию св. *Ремигия* (MGH.  
Scr. Mer. T. 3. P. 344). Согласно Жи-  
тию св. Ламберта, составленному  
в сер. XII в. льежским каноником

Николаем, ок. 705 г. еп. *Ламберт*  
был убит в построенной им ц. К. и  
Д. в усадьбе Леодий (ныне Льеж)  
(в более ранних Житиях Ламберта  
посвящение этой церкви не назва-  
но; см.: *Ibid. T. 6. P. 419–420, 424,  
426–427*). В богослужебных книгах  
*галликанского обряда* VII–VIII вв.  
поминовение К. и Д. не указано, но  
оно содержится в более поздних  
франко-геласианских и григориан-  
ских сакраментариях, а также в ка-  
лендарях и мартирологах эпохи *Ка-  
ролингов* (*Der karolingische Reichskal-  
ender und seine Überlieferung bis ins  
12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001.  
Bd. 2. S. 1330–1331. (MGH. Libri me-  
moriales; 2/2)*). Среди реликвий, со-  
бранных в Сансе архиеп. Магном  
(797 – ок. 820), были «руки св. муче-  
ников Космы и Дамиана» (упом. в  
акте освидетельствования 1192 г.; см.:  
*Prou M., Chartraire E. Authentiques de  
reliques conservées au trésor de la ca-  
thédrale de Sens // Bull. et Mémoires  
de la Société nationale des antiquaires  
de France. Sér. 6. P., 1898. T. 9. P. 137*);  
реликвии К. и Д. названы среди свя-  
тынь, обнаруженных в 894 г. в раке  
с мощами св. Ригоберта, еп. Реймс-  
кого (MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 78).

С XII в. главы К. и Д. хранятся в  
Бражаке (деп. Канталь). После воз-  
вращения из 1-го крестового похода  
(1096–1099) местные сеньоры Ги и  
Рауль из Скорая основали здесь жен.  
мон-рь, к-рому передали святыни,  
привезенные ими с Востока. После  
2-го крестового похода (1147–1149)  
части мощей К. и Д. хранились в Лю-  
зарше близ Парижа и в парижском  
кафедральном соборе Нотр-Дам.  
Святыни доставил во Францию сень-  
ор Жан де Бомон, который начал  
строительство коллегиальной ц. во  
имя К. в Люзарше (не сохр.; в XI–  
XIII вв. построена также приходская  
ц. во имя Д.). В 1320 г. мощи К. и Д.,  
хранившиеся в Люзарше, поместили  
в серебряную раку, подаренную Жан-  
ной Бургундской, супругой кор. Фи-  
липпа V Длинного (1316–1322) (см.:  
*ActaSS. Sept. T. 7. P. 445–447; Julien.  
1973*). До *Французской революции*  
1789–1799 гг. Люзарш был местом  
паломничества к мощам мучеников.  
В наст. время в приходской церкви  
находятся частицы мощей мучени-  
ков из базилики Девы Марии в Лон-  
пон-сюр-Орж. В 1962 г. была освя-  
щена ц. К. и Д. в Лионе.

VI. Почитание в Испании суще-  
ствовало по меньшей мере с VII в.  
В надписи эпохи вестготов, обна-

руженной в Борносе (пров. Кадис),  
упоминаются реликвии К. и Д. (*Vives J. Inscriptioes cristianas de la Es-  
paña romana y visigoda. Barcelona,  
1942. P. 110. N 325*). На XI Толедском  
Соборе (675) присутствовал Грати-  
нид, аббат мон-ря К. и Д. Возможно,  
мученикам был посвящен Агалий-  
ский мон-рь (*monasterium Agalien-  
se*), находившийся близ Толета (ны-  
не Толедо), одна из самых извест-  
ных монашеских обителей Вестгот-  
ского королевства. Выходцами из  
этого мон-ря были Толетские епи-  
скопы святые Элладий (615–633),  
*Иуст* (633–636), Евгений I (см. *Ев-  
гений II; 636–646*) и *Ильдефонс* (657–  
667) (см.: *González Ruiz R. Agali-  
storia del monasterio de San Ildefonso  
// Toletum. 2007. N 54. P. 99–145*). Од-  
нако отождествление Агалийского  
мон-ря с мон-рем К. и Д. основано  
лишь на Житии св. Ильдефонса  
(BHL, N 3919), составленном ско-  
рее всего в X в., которое считается  
не вполне достоверным источни-  
ком. В Житии сообщается, что Иль-  
дефонс до возведения на епископ-  
скую кафедру был аббатом «церкви  
святых Космы и Дамиана, распо-  
ложенной поблизости от Толета» (см.:  
*La Hispania visigótica y mozárabe: Dos  
épocas en su literatura / Ed. C. Codo-  
ñer. Salamanca, 2010. P. 371–376*).

Мученичество К. и Д. (1-я редак-  
ция) включено в «Испанский пас-  
сионал» — сборник агиографиче-  
ских текстов, использовавшийся в  
богослужении *испано-мосарабского*  
*обряда* (текст испан. версии Муче-  
ничества сохр. в рукописях X в.; см.:  
*Fábrega Grau. 1953–1955*). Помино-  
вание К. и Д. под 22 окт. включено  
в испан. богослужебные книги (кро-  
ме лекционария). В литургических  
рукописях IX–XI вв. содержится  
проприй мессы в день памяти муче-  
ников, состоящий из 8 молитв и бла-  
гословения; основная тема молитв —  
душевное и телесное здоровье хри-  
стиан. Возможно, в молитвах мессы  
использовано Мученичество (К. и  
Д. названы близнецами и врачава-  
телями; о 3 братьях не упом.) (изд.:  
*Férotin M. Le Liber mozarabicus sac-  
ramentorum et les manuscrits mozarab-  
es. R., 1995. Col. 453–458; Liber mis-  
sarum de Toledo y libros místicos / Ed.  
J. Janini. Toledo, 1982. T. 1. P. 362–365*).  
В Житии св. Ильдефонса сообщается,  
что святой сочинил молитвы 2  
проприй мессы в день памяти К.  
и Д. (*duas missas in laude ipsorum do-  
minorum, quas in festiuitate ipsorum*



psallerent, miro modulationis modo perfecit — CSMA. Т. 1. Р. 60; *Yarza Urquiola V. La «Vita vel Gesta Sancti Ildelfonsi» de Ps. Eladio: Estudio, edición crítica y traducción // Veleia. Victoria-Gasteiz, 2006. N 23. Р. 290–291, 316*). Трудно установить, принадлежат ли Ильдефонсу тексты, включенные в испано-мосарабские книги (гипотезу об авторстве Ильдефонса отстаивал Д. де Брюин — *Bruyne D., de. De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes // RBen. 1913. Т. 30. Р. 421–428*). Молитвы утрени и вечерни праздника сохранились в рукописи эпохи вестготов, т. н. Веронском орационале (рубеж VII и VIII вв.; изд.: *Oracional visigótico / Ed. J. Vives. Barcelona, 1946. Р. 378–379*); молитвы и песнопения мессы и служб суточного круга указаны в рукописях *Liber mysticus (Férotin. Le Liber mozarabicus sacramentorum. R., 1995. Р. 836–837, 898–899)*, песнопения — в антифонарии (*Antiphonarium Mozarabicum de la Catedral de León. León, 1928. Р. 185–186*). Известен испан. гимн в честь мучеников (АНМА. Т. 27. N 104; *The Mozarabic Psalter (Ms. British Museum, Add. 30,851) / Ed. J. P. Gilson. L., 1905. Р. 263–264*); высказывалось предположение, что его автором мог быть св. Ильдефонс Толетский (*Pérez de Urbel J. Origen de los himnos mozárabes // Bull. Hispanique. Bordeaux, 1926. Т. 28. N 3. Р. 231*). Перед вечерней праздника К. и Д. на алтарь ставили сосуд с елеем, который после мессы освящал епископ. Согласно испан. обычаю, освященным елеем помазывали больных («чин над [маслом для] помазания, которое освящается в день святых Космы и Дамиана» — *Le Liber Ordinum en l'usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne / Éd. M. Férotin. P., 1904. Col. 69–71; Liber ordinum episcopale (Cod. Silos, Arch. Monástico, 4) / Ed. J. Janini. Silos, 1991. Р. 102–103*). Поминование К. и Д. под 22 окт. указано во всех испано-мосарабских календарях X–XI вв. (см.: *Le Liber Ordinum. P., 1904. Р. 482–483; Vives J. Santoral visigodo en calendarios e inscripciones // Analecta Sacra Tarracensis. Barcelona, 1941. Vol. 14. Р. 22*).

С IX в. в испан. источниках упоминаются церкви и мон-ри, названные в честь К. и Д. В сел. Колубрис близ Кордовы находилась ц. во имя этих мучеников, в к-рой похоронили мч. Саломона (см. ст. *Кордовские мученики*) (*Eulogi Liber apologeticus*

*martyrum. 35 // CSMA. Т. 2. Р. 494*). Среди мон-рей Сев. Испании, посвященных К. и Д., самым известным был Абельяр близ Леона (основан в 905 мосарабом Сихилой, прибывшим из мусульм. гос-ва Андалус). Согласно грамоте кор. Альфонсо III от 3 марта 905 г., насельники мон-ря соблюдали бенедиктинский устав (см.: *Linage Conde. 1970. Р. 47–57; Carbajo Serrano. 1988*). Др. мон-рь во имя К. и Д., находившийся в Коваррубасе (пров. Бургос), впервые упоминается под 972 г., когда гр. Гарсия Фернандес и его супруга Ава подарили эту обитель мон-рю Сан-Педро-де-Берлангас. Впосл. при ц. во имя К. и Д. в Коваррубасе существовал жен. капитул (*Martínez Díez G. El condado de Castilla, 711–1038: La historia frente a la leyenda. Madrid, 2005. Т. 2. Р. 489–491*) (о средневековых испан. мон-рях во имя К. и Д. см.: *Linage Conde. 1970*; о церквях в Каталонии: *Babiano i Ortiz de Zárate. 1988*).

VII. Почитание в Германии известно с IX в. По-видимому, его возникновение было связано с деятельностью св. Альтфрида, буд. еп. Хильдесхайма (851–874), к-рый получил от папы Римского *Сергия II* (844–847) частицы мощей мучеников. Кафедральный собор, построенный Альтфридом в Хильдесхайме, был посвящен Деве Марии и мученикам К. и Д., Цецилии, Тибургию и Валериану (MGH. SS. Т. 7. Р. 851). Епископ поместил мощи К. и Д. в основном им жен. мон-ре Эссен, который, согласно грамоте кор. Цвентibolda от 4 июня 898 г., был освящен «в честь блаженной Богородицы Марии и Св. Спасителя, а также блаженных мучеников Космы и Дамиана и прочих бесчисленных святых» (*Die Urkunden der deutschen Karolinger / Hrsg. T. Schieffer. B., 1960. Bd. 4. S. 58–60. (MGH. Dipl. Kar. Germ.; 4); см.: Das Bistum Hildesheim / Bearb. H. Goetting. B., 1983. Bd. 3: Die Hildesheimer Bischöfe von 815 bis 1221 (1227). S. 90–92, 107–108. (Germania Sacra. N. F.; 20)*). К. и Д. считались покровителями монастыря Эссен; празднование в их честь совершалось 8 июля. В музей-ризнице эссенского собора хранится серебряный реликварий-монстранция с фрагментами черепов и костями рук мучеников, изготовленный в 1643 г. в Кельне по заказу аббатисы Марии Клары фон Шпаур. Также в музее находится церемониальный меч, скорее всего подарок имп.

*Оттона III*. В средние века этот меч отождествляли с оружием, к-рым были казнены К. и Д. (о почитании К. и Д. в Эссене см.: *Pothmann. 1982; Bodarwé. 2000*).

Частицы мощей К. и Д. хранились также в Бремене. По свидетельству



Св. бессребреники  
Косма и Дамиан Аравийские.  
Миниатюра из греко-груз. рукописи.  
Кон. XV в. (РНБ. О.158. Л. 82)

*Адама Бременского*, архиеп. Адальдаг (937–988), сопровождавший имп. *Оттона I* во время итал. похода (961–965), привез из Рима реликвии нек-рых мучеников, в т. ч. К. и Д. (*Adam. Brem. Gesta. II 13*). Черепа мучеников, замурованные в стене бременского собора, были обретенны архиеп. Бурхардом Грелле (1327–1344). Перенесение реликвий, сопровождавшееся церковными торжествами и рыцарским турниром, состоялось после Пятидесятницы 1335 г. Обретение мощей К. и Д. способствовало распространению почитания мучеников в Сев. Европе. В нач. XV в. для мощей изготовили серебряную раку, к-рая хранилась в кафедральном соборе до сер. XVII в. В ходе мирных переговоров об окончании *Тридцатилетней войны* (1618–1648) Франц Вильгельм фон Вартенбург, католич. еп. Оснабрюка (1625–1661), договорился с протестантским соборным капитулом Бремена о выкупе святыни католиками. Епископ вывез раку с мощами мучеников в Мюнхен, где в мае 1649 г. святыню принял курфюрст Баварии Максимилиан I, ревностный сторонник католицизма. К этому времени в Мюн-



хене уже находилась др. часть мощей К. и Д. — из кафедрального собора в Бамберге. Эти мощи были доставлены в Германию из Рима имп. Генрихом IV (1084–1105) и хранились в бамбергском соборе со времени его освящения в 1012 г.; упоминания о них содержатся в каталогах соборных реликвий, составленных в 1483 и 1505 гг. В 1606 г. реликвии были перенесены в Мюнхен (см.: ActaSS. Sept. T. 7. P. 442–443).

После того как рака с мощами К. и Д. была доставлена из Бремена в Мюнхен, курфюрст Максимилиан I решил передать святыню иезуитам. Торжественное перенесение мощей в церковь иезуитской коллегии св. Михаила состоялось 26 сент. 1649 г. Иезуиты способствовали распространению почитания К. и Д. в Юж. Германии; ц. св. Михаила стала местом паломничества к мощам мучеников, велись записи исцелений и др. чудес от мощей (см.: Ibid. P. 447–455 (записи чудес за 1650–1684); Focke. 1895; Wittmann. 1957). Частицы мощей К. и Д. хранились в картузианском мон-ре в Кельне и др. герм. храмах и мон-рях, а также в кафедральном соборе св. Вита в Праге (ActaSS. Sept. T. 7. P. 458–459). Церковь К. и Д. в Кауфбойрене (Швабия) была известна как место паломничества с кон. XV в.; в 1630 г. при этом храме было основано братство, члены которого записывали чудеса по молитве к мученикам (записи за 1628–1670 см.: Ibid. P. 455–457). Ист.: BHL, N 1967–1979b; ActaSS. Sept. T. 7. P. 428–478; Mombritius B. Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. P., 1910<sup>2</sup>. T. 1. P. 374–376, 646–647; Fábrega Grau A. Pasionario Hispánico. Madrid; Barcelona, 1953. T. 1. P. 212–214; 1955. T. 2. P. 349–353.

Лит.: Mezzadri B. Disquisitio historica de sanctis martyribus Cosma et Damiano. R., 1747; Armellini M. Le chiese di Roma dal sec. IV al XIX. Vat., 1891<sup>2</sup>. P. 152–154, 235–237, 247, 256, 360–361, 444, 447, 467–468, 664–666; Focke J. Die Heiligen Cosmas und Damian und ihr Reliquienschein im Dom zu Bremen // Bremisches Jb. 1895. Bd. 17. S. 128–161; Quentin H. Les martyrologues historiques du Moyen Âge. P., 1908<sup>2</sup>. P. 70, 125, 441, 506; Leclercq H. Côme-et-Damien (Basilique des Saints-) // DACL. T. 3. Pt. 2. Col. 2350–2367; Hülsen C. Le chiese di Roma nel Medio Evo. Firenze, 1927. P. 239–243, 531; Delehaye. Origines. P. 190–191; Krautheimer R. Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Vat., 1937. Vol. 1. P. 137–143; Kennedy V. L. The Saints of the Canon of the Mass. R.; Vat., 1938; Van Doren R. Cosme et Damien // DHGE. T. 13. Col. 930; Ferrari G. Early Roman Monasteries. Vat., 1957. P. 100–106; Wittmann A. Kosmas und Damian im Jesuitendrama des deutschen Sprachraumes // Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften. Wiesbaden, 1957. Bd. 41. H. 3. S. 223–243; eadem.

Kosmas und Damian: Kultausbreitung und Volksdevotion. B., 1967; David-Danel M. L. Iconographie des saints médecins Côme et Damien. Lille, 1958; eadem. Les lieux de culte des saints Côme et Damien en France // Littérature et religion: Mélanges offerts à M. le chanoine J. Coppin. Lille, 1967. P. 251–262; eadem. Le culte et l'iconographie des saints Côme et Damien en Lorraine // Le pays lorrain. Nancy, 1967. Vol. 48. N 2. P. 45–52; Caraffa F., Casanova M. L. Cosma e Damiano // BiblSS. Vol. 4. Col. 223–237; Budriesi R. La basilica dei SS. Cosma e Damiano a Roma. Bologna, 1968; Linage Conde A. Monasterios altomedievales españoles de los santos Cosme y Damian // Cuadernos de historia de la medicina española. Salamanca, 1970. T. 9. P. 15–75; Cassar P. The Cult and Iconography of Saints Cosmas and Damian in the Maltese Islands // Melita Historica. La Valetta, 1972. Vol. 6. N 1. P. 25–49; Duchesne L. Les monastères desservants de Sainte-Marie-Majeure // Idem. Scripta Minora: Études de topographie romaine et de géographie ecclésiastique. R., 1973. P. 329–344; Julien P. La Confrérie des Saints Côme et Damien à Luzarches // Revue d'histoire de la pharmacie. P., 1973. Vol. 61. N 218. P. 505–518; Jounel P. Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XII<sup>e</sup> siècle. R., 1977. P. 111, 127, 132, 140, 152, 203, 293; Vida M. Ursprung und Deutung der Verehrung der heiligen Kosmas und Damian in Ungarn (11.–14. Jh.) // Orvostörténeti Közlemények = Communicatioes de Historia Artis Medicinae. Bdpst, 1980. Vol. 26. N 1/3(89/91). P. 45–95; eadem. Der Kosmas- und Damian-Kult in Ungarn im Spätmittelalter und im Program der Gegenreformation (von 15. bis 18. Jh.) // Ibid. 1993. Vol. 39. N 1/4(141/144). P. 63–81; Pothmann A. Cosmas und Damian: Sie heilten Mensch und Tier. Mülheim, 1982; Cross J. R. Cosmas and Damian in the Old English Martyrology // Notes and Queries. N. S. L., 1983. Vol. 30. P. 15–18; Jacquet J.-D. Le miracle de la Jambé Noire // Les miracles, miroirs de corps / Éd. J. Gélis, O. Redon. St. Denis, 1983. P. 21–52; St. Côme et st. Damien: Culte et iconographie / Éd. P. Julien, F. Ledermann. Zürich, 1985; Baldwin J. The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy. R., 1987; Babiano i Ortiz de Zárate C. Esglésies de Catalunya amb l'advocació de sant Cosme i sant Damià // Gimbernat: Revista Catalana d'Història de la Medicina i de la Ciència. Barcelona, 1988. Vol. 9. P. 27–39; Carbaño Serrano M. J. El monasterio de los Santos Cosme y Damián de Abellar: Monacato y sociedad en la época asturleonense. León, 1988; Zuring J. De heilige genezers Cosmas en Damianus in Nederland. Venlo, 1989; Julien P., Ledermann F., Touwaide A. Cosma e Damiano: Dal culto popolare alla protezione di chirurghi, medici e farmacisti: Aspetti e immagini. Mil., 1993; Luongo G. Il «dossier» agiografico dei santi Cosma e Damiano // Sant'Eufemia d'Aspromonte: Atti del convegno di studio per il bicentenario dell'autonomia (Sant'Eufemia di Aspromonte, 14–16 dicembre 1990) / Ed. S. Leanza. Soveria Mannelli, 1997. P. 33–89; Barclay Lloyd J., Bull-Simonsen Einaudi K. SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea: Architettura, storia e storiografia di un monastero romano soppresso. R., 1998; Fanfani M. Cosma e Damiano, due medici santi nella storia della medicina e della città di Firenze. Firenze, 1998; Zimmerman K. W. One Leg in the Grave: The Miracle of the Transplantation of the Black Leg by the Saints Cosmas and Damian. Maarssen, 1998; Bodarwe K. Roman Martyrs and Their Veneration in Ottonian Saxony: The Case of

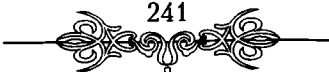
the «sanctimoniales» of Essen // Early Medieval Europe. Oxf., 2000. Vol. 9. N 3. P. 345–365; Saxer V. Sainte-Marie-Majeure: Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son Église (V<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle). R., 2001. P. 73–75; Tucci P. L. Nuove acquisizioni sulla basilica dei Santi Cosma e Damiano // Studi Romani. 2001. Vol. 49. N 3/4. P. 275–293; Cosma e Damiano dall'Oriente a Firenze / Ed. E. Giannarelli. Firenze, 2002; Knipp D. The Chapel of Physicians at Santa Maria Antiqua // DOP. 2002. Vol. 56. P. 1–23; Brenk B. Zur Einführung des Kultes der heiligen Kosmas und Damian in Rom // ThZ. 2006. Bd. 62. S. 303–320; Cuscito G. Origine e sviluppo del culto dei santi Cosma e Damiano: Testimonianze nella «Venetia et Histria» // S. Michele in Africisco e l'età giustiniana a Ravenna / Ed. C. Spadoni, L. Kniffitz. Mil., 2007. P. 99–111; Harrold J. Sainly Doctors: The Early Iconography of SS. Cosmas and Damian in Italy: Diss. Warwick, 2007; Santangeli Valenzani R. Aristocratic Euergetism and Urban Monasteries in 10<sup>th</sup>-Cent. Rome // Western Monasticism «ante litteram»: The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages / Ed. H. Dey, E. Fentress. Turnhout, 2011. P. 273–287.

А. А. Королёв

**Гимнография.** Память К. и Д. отмечается 17 окт. в древнем иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе; указан тропарь 4-го гласа «Когда вошло солнце...»; прокимен Пс 35. 7, Апостол — 1 Кор 12. 26–31, аллилуиарий Пс 33. 8–9, Евангелие — Мк 6. 6–13 (Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. T. 2. С. 45). Также их память отмечается 3 марта (Ibid. T. 1. P. 32); при совершении богослужения в этот день следует руководствоваться указаниями для 17 окт.

Согласно Типикону Великой ц., отражающему особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., память К. и Д. отмечается четырежды в году: 1 нояб. — К. и Д. Асийских, 26 нояб. и 17 окт. — К. и Д. Аравийских, 1 июля — К. и Д. Римских (Mateos. Турисон. Т. 1. P. 71, 86, 114, 328). Развернутые богослужебные указания помещены только 1 нояб.: на Пс 50 и малом входе на литургии поется тропарь 1-го гласа *Οἱ σοφοὶ τῆς οἰκουμένης ἰατροί:* (Яко премудрые вселенной врачи...); также назначается прокимен Пс 67. 36, Апостол — 1 Кор 12. 27 — 13. 8; аллилуиарий Пс 132. 1, Евангелие — Мф 10. 1, 5–8, причастен из Пс 32. 1 июля предписывается совершать то же богослужебное последование, что и 1 нояб. (Ibid. P. 328).

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., отражающем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память К. и Д. отмечается 1 нояб. и 1 июля (Пентковский. Типикон. С. 292, 352). 1 нояб. совершается торжественная служба с пением на вечерне «Блажен муж»; на «Господи, воззвах» стихиры К. и Д. поются на 6 (дважды повторяется самогласен, к к-рому добавляется цикл подобнов), на стиховне поются стихиры Октоиха и самогласен К. и Д.;







указан отпустительный тропарь К. и Д. 8-го гласа **Бѣга безмѣдника и чудотворца**; на утрене поются 3 канона: 1 — Октоиха и 2 канона К. и Д. (1-го и 4-го гласов), по 3-й песни — седален К. и Д., по 6-й песни — кондак 2-го гласа **Блгдѣ приимша ницѣлению**; по 9-й песни — праздничный светилен **Нбо звѣздами**; на стиховне утрени соединяются стихиры Октоиха и К. и Д.; на литургии указания те же, что и в Типиконе Великой ц. Такой же состав богослужебного последования К. и Д. зафиксирован и в слав. рукописных Минеях студийской традиции (напр., см.: *Ягич*. Служебные Минеи. С. 267–278). 1 июля особенности богослужения в целом те же, что и 1 нояб., хотя на утрене канон Октоиха соединяется только с одним каноном К. и Д., а также указан до-



Св. бессребреник Косма.  
Роспись ц. вмч. Георгия Победоносца  
в Убиси. XIV в. Мастер Герасим

полнительный цикл стихир К. и Д. для пения на хвалитех (*Пентковский*. Типикон. С. 352).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., отражающем малоазийскую редакцию *Студийского устава*, указания в день памяти К. и Д. 1 нояб. в целом те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе; особенности состоят в том, что после вечерни служитя *паннихис* — особая служба в начале ночи, назначаемая в Евергетидском Типиконе для праздничных дней: на паннихис указан канон К. и Д. 1-го гласа авторства *Иоанна Дамаскина*; в связи с пением канона К. и Д. на паннихис на утрене назначаются 2 канона Октоиха и только 1 канон К. и Д. 4-го гласа авторства *Иосифа Песнописца* (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 304). Идентичный набор гимнографических текстов и те же особенности имеет служба К. и Д. 1 июля (Там же. С. 467–468).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., отражающем южноитал. редакцию Студийского устава, в дни памяти К. и Д. 1 нояб.

и 1 июля служба имеет один и тот же устав и набор песнопений (*Arranz*. Турисоп. Р. 46–47, 164). Особенности богослужения в эти дни продиктованы праздничным статусом памяти К. и Д. На вечерне на «Господи, воззвах» поются 2 цикла стихир К. и Д. (по 3 стихиры в каждом цикле), а также дополнительный самогласен на «Славу»; на стиховне — самогласны К. и Д. На утрене вместо рядовых кафизм поются 3 праздничных антифона (Пс 14, 91, 132), также назначаются *стенны*, прокимен Пс 88. 8, Евангелие — Лк 6. 17–23а; поются 2 канона: Октоиха и К. и Д.; по 3-й песни — седален, по 6-й — кондак, по 9-й — светилен К. и Д.; на хвалитех поются стихиры-самогласны К. и Д.; утреня завершается по-праздничному — *великим славословием*; в конце утрени совершается поклонение мощам святых. На литургии указания те же, что и в Студийско-Алексиевском и Евергетидском Типиконах.

Хотя в перечисленных Типиконах студийской традиции память К. и Д. отмечается только 1 нояб. и 1 июля, в рукописных Минеях XI в. сохранились каноны К. и Д. Аравийским 17 окт. и 29 нояб. (см.: АНГ. Т. 2. Р. 198–206; Тоѡѡѡѡ. С. 110).

В древнейших сохранившихся редакциях *Иерусалимского устава* — напр., *Sinait. gr. 1096*, XII–XIII вв., — память К. и Д. отмечается 1 нояб. и 1 июля (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 32, 51); устав и последование К. и Д. для этих дней одинаковы (см.: *Sinait. gr. 1094*, XII–XIII вв. — *Lossky*. Турисоп. Р. 222).

В Типиконе серб. архиеп. Никодима 1139 г. 1 нояб. на вечерне на «Господи, воззвах» поются стихиры-подобны К. и Д., на «Славу» — самогласная стихира; отпустительный тропарь тот же, что и в Типиконах студийской традиции; на утрене канон Октоиха поется вместе с каноном К. и Д., по 6-й песни — кондак святым, на хвалитех — самогласны К. и Д., на стиховне на «Славу» — самогласен К. и Д.; на литургии те же указания, что и в Типиконах студийской традиции; 1 июля содержится отсылка к 1 нояб. (*Миркович*. Типикон. С. 55а, 112б – 113а).

В таком же виде последование К. и Д. 1 нояб. и 1 июля излагается в первопечатном греч. Типиконе 1545 г. В этом источнике 17 окт. также упоминаются К. и Д. Аравийские, но служба в этот день поется прор. Осии и прмч. *Андрею Критскому*, чьи памяти 17 окт. отмечаются «под числом», т. е. имеют приоритет.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 1 нояб. и 1 июля отмечены знаком Ⲅ, предполагающим совершение в честь К. и Д. шестеричной службы (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). Богослужебное последование К. и Д. 1 нояб. в целом то же, что и в Типиконе Никодима и первопечатном греч. Типиконе. В Типиконе 1610 г. последование К. и Д.



Св. бессребреники  
Косма и Дамиан Римские, св. Лев.  
Роспись нартекса Печской Патриархии,  
Косово и Метохия. XIV в.

1 июля отличается от службы 1 нояб. набором стихир: на «Господи, воззвах» поются 2 цикла самогласнов; кроме того, на утрене указан канон 4-го, а не 6-го гласа, как 1 нояб. К. и Д. Аравийские упоминаются 17 окт., но без богослужебного последования, как и в первопечатном греч. Типиконе.

В пореформенных московских изданиях Типикона 1682 и 1695 гг. (последнее с незначительными изменениями перепечатывается вплоть до наст. времени) 1 нояб. и 1 июля указания о службе К. и Д. те же, что и в первопечатном Типиконе 1610 г.; память К. и Д. Аравийских 17 окт. в этих изданиях не зафиксирована.

В совр. рус. Минее (Минея (МП). Ноябрь. Ч. 1. С. 3–20) 1 нояб. помещается богослужебное последование К. и Д., рассчитанное на совершение полиелейной службы, что противоречит указаниям Типикона, в к-ром 1 нояб. назначается шестеричная служба — на практике в таких случаях решение о том, насколько торжественная служба будет совершаться, принимается настоятелем или служащим священником.

Содержащееся в совр. греч. и рус. богослужебных книгах последование К. и Д. 1 нояб. включает: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ἁγιοὶ Ἀνάρτυροι καὶ Θεραπευτοὶ (Свѣтѣ безсребреници и чѣдотворици); кондак 2-го гласа Οἱ τὴν χάριν λαβόντες τῶν ἱαμάτων (Блгодѣть приимше ницѣлению); с икосом (это проимий и 1-й икос полного древнего кондака (см. ст. *Кондак*) К. и Д., составленного *Романом Сладковцем* (со-







держит акrostихи Ποίημα Ρομανού (Творение Романа)) см.: *Амфилохий*. Кондакарний. С. 70; 28–29 (доп. паг.), канон авторства Иоанна Дамаскина с акrostихом Ὑμνοὶς ὑεραίρω τοὺς σοφοὺς Ἀναργύρου (Пѣсньми почитаю мудрыхъ безсребреники) 1-го гласа, ирмос: Αἴσωμεν πάντες λαοὶ (Поимъ вси людѣе), нач.: Ὑπὸ τῆς χάριτος τῆς ἀρχικῆς Τριάδος (Въ блодати начальныхъ трѣи); канон, составленный Иосифом Песнописцем, с акrostихом Δυάς με σώζοις τῶν σοφῶν Ἀναργύρων. Ἰωσήφ (Двоица меня спаси мудрыхъ безсребреников. Иосифов) 4-го гласа, ирмос: Τριστάτας κραταιούς (Трѣстаты крѣпкіа), нач.: Δυάς φωτοειδῆς τῶν σοφῶν Ἀναργύρων (Двоице свѣтovidнаа мудрыхъ безсребреника) (в рус. Минее этот канон помещен на память К. и Д. 1 июля); канон авторства Иосифа Песнописца с акrostихом Κλεινοὺς ἰατροὺς τῶν βροτῶν μέλλειν θέμις. Ἰωσήφ (Славныя врачѣи земнымъ пѣти подобаетъ. Иосифов) плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἡλείρῳ (Гѣк по сѣрѣ), нач.: Καταστραπτόμενοι δόξη τῇ θεικῇ (Въ зрѣнии славою бжтвенною) (в греч. Минее помещен 1 июля); цикл стихир-подобнов, более 10 стихир-самогласнов (в т. ч. авторства *Феофана Начертанного* и *Германа I К-польского*), светилни, седальны.

Служба К. и Д. 1 июля в основном состоит из тех же песнопений: поются те же отпустительный тропарь, кондак, каноны авторства Иосифа Песнописца (особенность состоит в том, что тот из 2 канонов авторства Иосифа в честь К. и Д., к-рый в греч. Минее помещен 1 нояб., в рус. Минее содержится 1 июля, и наоборот), частично стихирѣи и седальны.

По рукописям известны песнопения К. и Д., не вошедшие в совр. богослужебные книги. Во-первых, 1 нояб.: анонимный канон без акrostиха 4-го гласа, ирмос: Τῷ ὀδηγήσαντι πάλαι (Наставльшемъ древле), нач.: Τοὺς ἐκ Θεοῦ δεδομένους (От Бога данных) — известны различные варианты этого канона, в т. ч. со 2-й песнью и с дополнительными тропарями (см.: АНГ. Т. 3. Р. 1–28); анонимный канон с акrostихом *Εὐκωμίων μέλισμα τοῖς Ἀναργύροις* (Хвалебная песнь безсребреникам) плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа, ирмос: Ἴπλον καὶ ἀναβάτην (Коня и всадника), нач.: Εὐήχων εὐκωμίων κροτούντες μέλισμα (Сладкозвучную хвалебную рукоплещущую песнь), со 2-й песнью (Ibid. Р. 29–39); анонимный канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἀρματηλάτην Φαραῶ ἐβύθισε (Колесницегоннѣ тѣла фараина погрѣзи), нач.: Ἀφθονωτάτην δυσοπῶ τοῦ πνεύματος χάριν (Обильнейшую ослепляющую духа благодать), со 2-й песнью (Ibid. Р. 41–57); анонимный канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Τῷ ἐκτινάξαντι ἐν θαλάσῃ (Истращемъ въ мори), нач.: Τῷ ἀναδείξαντι ἐν τῷ κόσμῳ (Явившему в мире), а также вариант этого же канона со 2-й песнью и с большим числом тропарей (Ibid. Р. 58–

71); анонимный канон с акrostихом Τοῖς προστάταις μου προφρονῶς ὕμνον πλέκω (Заступникамъ моимъ радостно песнь плету) плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа,



Св. безсребреники  
Косма и Дамиан Аравийские.  
Миниатюра из *Μινωλογοῦ*  
*δέσποτα* *Διμητρία* *Παλεολοῦ*.  
1322–1340 гг. (Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 13v)

ирмос: Ὡς ἐν ἡλείρῳ (Гѣк по сѣрѣ), нач.: Τίς τῶν θαυμάτων ἐξεῖποι (Какое из чудесъ изреку) (Таμεῖον. Σ. 75); канон, составленный *Иоанном Мавроподом*, с акrostихом Αἶδω γενηθῶς τῶν Ἀναργύρων χάριν. Ὁ μαναχὸς Ἰωάννης (Воспеваю безсребрениковъ благодать. Монахъ Иоанн) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας (Водѣи прошеде), нач.: Ἀναργύρον χάριν παρὰ Χριστοῦ (Безвозмездную благодать от Христа) (Ibidem); дополнительные икосы (*Амфилохий*. Кондакарний. С. 70; 28–29 (доп. паг.)).

Во-вторых, 1 июля: канон авторства *Германа I К-польского* без акrostиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Τὸν Ἰσραὴλ ἐκ δουλείας (Πῆλα ὦ ραβῶτι), нач.: Τοὺς θησαυροὺς τῶν ἰαμάτων (Сокровища исцелений), со 2-й песнью (АНГ. Т. 11. Р. 2–22); канон, составленный Иосифом Песнописцем, с акrostихом Ἀναργύροις δέησις αὐτῆ δευτέρα. Ἰωσήφ (Безсребреникамъ моление это второе. Иосифов; указание акrostиха на то, что это 2-й канон К. и Д., предполагает, что Иосиф составил на память К. и Д. «венок» канонов) 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε λαοὶ (Грѣдите людѣе), нач.: Αἰγλή θεοῦ πεπυροεμένοι (Воспламененные сиянием Бога) (Ibid. Р. 23–31); канон, составленный Иосифом Песнописцем, с акrostихом Ὡδὴ τετάρτη τοῖς ἀναργύροις πρέλει. Ἰωσήφ (Песнь четвертая безсребреникамъ подобает. Иосифов) 4-го гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος (Μόρα чермнῆιο πῆνιν), нач.: Ὡς φέγγει τῷ ἀνεσπέρῳ (Яко нечерная заря) (Ibid. Р. 32–40); канон авторства Иосифа Песнописца с акrostи-

хом Ὡδὴ πρεπόντως ὀδοῖ τῶν πανόφοις. Ἰωσήφ (Песнь подобаетъ восьмая всеумудрым. Иосифов) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας (Водѣи прошеде), нач.: Ὡς λύχνοι τῆς θείας ἀνατολῆς (Словно светильники божественного востока) (Ibid. Р. 41–49); канон авторства Иоанна Дамаскина с акrostихом Κροτῶ σε Κοσμᾶ σὺν Δαμιανῷ λέγων (Воспою тебя, Косма, вместе с Дамианом) 1-го гласа, ирмос: Σοῦ ἢ τροπαιοῦχος δεξιᾶ (Твоа повѣднѣтельнаа десница), нач.: Κρότος τῶν μαρτύρων σου Χριστέ (Звукъ мучениковъ твоихъ, Христе) (Таμεῖον. Σ. 236); канон авторства Иоанна Дамаскина с акrostихом Τῷ Κοσμᾶ Δαμιανοῦ δεξιᾶ κλέος (Космы и Дамиана прославляю славу) 1-го гласа, ирмос: Σοῦ ἢ τροπαιοῦχος δεξιᾶ (Твоа повѣднѣтельнаа десница), нач.: Τίς μὴ συγχορεῖσθι νοητῶς (Кто мысленно не сликовствует) (Ibidem); анонимный канон без акrostиха 2-го гласа, ирмос: Ἐν βυθῷ κατέστρωσε ποτε (Во глѣбннѣи постаа иногда), нач.: Ἐκ χειλέων, μάκαρ, ρυπαρῶν (От уст, блаженне, нечистыхъ) (Ibid. Σ. 237); канон авторства Иосифа без акrostиха 2-го гласа, ирмос: Ἐν βυθῷ κατέστρωσε ποτε (Во глѣбннѣи постаа иногда), нач.: Ταῖς ὑμῶν πρὸς Κύριον λιταῖς (Наши ко Господу молитвы) (Ibidem); канон, составленный *Георгием*, еп. *Никомидийским*, с акrostихом Χρυσὴν ὑεραίρω τῶν Ἀναργύρων χάριν. Γεώργγιος (Драгоценную почитаю безсребрениковъ благодать. Георгий) 4-го гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος (Μόρα чермнῆιο πῆνιν), нач.: Χριστὸς μοι ὁ χορηγὸς τῆς γνώσεως (Христосъ мне податель знания) (Ibidem); кондак плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа *Ἐκ τῆς ἀρρήτου σοφίας εἰληφότες χαρίσματα* (От неизреченной премудрости получившие дары) с икосами (*Амфилохий*. Кондакарний. С. 126).

В-третьих, 17 окт. в рукописях сохранился канон К. и Д. Аравийским и мученикам *Анфиму*, *Леонтию* и *Евпрепию*, составленный Иосифом Песнописцем, с акrostихом Τὴν αὐτάδελφον αἰνέσωμεν πεντάδα. Ἰωσήφ (Братскую восхвалимъ пентеру. Иосифов) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἡ κεκομμένη τὴν ἄτομον ἔτεμε (Постѣченный нескѣкомаго престѣче), нач.: Ταῖς ἀνωτάταις συνόντες δυνάμεσι (Высшими связанными силами) (АНГ. Т. 2. Р. 198–206); 29 нояб. — канон К. и Д. Аравийским с именем автора (*Георгия*) в богородичнах плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Αἴσωμεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣи), нач.: Ἀνεσι τῶν θαυμάτων (Чудесъ сияниями) (Таμεῖον. Σ. 110).

Е. Е. Макаров

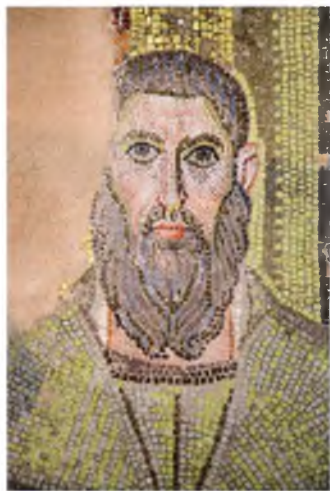
**Иконография.** Активное почитание К. и Д., сформировавшееся в ранневизант. время, определило появление и широкое распространение изображений этих святых в восточно- и западнохристианском мире. В монументальной живописи, иконописи, книжной миниатюре св. врачей, как правило, изображали





в паре с атрибутами их профессии в руках. Известное в восточнохрист. агиографии разделение святых с именами Косма и Дамиан на 3 двоицы (Асийские, Римские и Аравийские) лишь отчасти прослеживается в иконографии.

В визант. и древнерус. изобразительной традиции точная атрибуция К. и Д., т. е. выделение одной из 3 пар мучеников, возможна в Минологиях (лицевых рукописных, монументальных и иконных), где их изображения помещены в соответствии с днем памяти (Асийских — 1 нояб.; Римских — 1 июля; Аравийских — 17 окт.), а также по составу житийного цикла святых и его отдельных сцен. Первый известный пример — миниатюры из Минология Василия II (Vat. gr. 1613, 1-я четв. XI в.), в которых представлено мучение К. и Д. Аравийских (Vat. gr. 1613. P. 120, под 17 окт. — усечение мечом) и получение дара врачевания К. и Д. Асийскими от Господа (Vat. gr. 1613. P. 152, под 1 нояб. — в рост, в  $\frac{3}{4}$ -ных разворотах, обращены друг к другу, над ними сегмент неба с Божественной десницей, держащей красного цвета суму). Важно, что в случае с К. и Д. Аравийскими подчеркнута разница в возрасте: один (К.?) — седоборо-



Св. бессребреник Дамиан.  
Мозаика Ротонды  
вмч. Георгия Победоносца  
в Фессалонике. 1-я пол. V в.

дый старец, другой (Д.?) — средовец; мученики Асийские — оба средовеки, внешне похожи. Во всех остальных случаях атрибуция святых носит предположительный характер.

Самые ранние изображения К. и Д. (предположительно Аравийских) находятся в мозаиках Ротонды вмч. Георгия в Фессалонике (1-я пол. V в.). Парное изображение святых помещено на юго-зап. панели; они представлены в рост в позе ораторов на фоне сложной архитектурной кулисы без к.-л. характерных для иконографии св. врачей атрибутов (медицинских инструментов,

коробочек для лекарств, сумочек). Для передачи их внешности использован один физиогномический тип: оба с короткими волосами, уши открыты, борода длинная клиновидная, К. седой, Д. темноволосый. В сопроводительной надписи к фигуре Д. сообщается, что изображен врач и указан месяц, в который совершалась его память, — сент. (в католич. традиции память К. и Д. Аравийских совершается 26/27 сент.). Изображения К. и Д. находились также в равеннских мозаиках V–VI вв.: в Архиепископской капелле (494–519) — в медальонах на юго-вост. подпружной арке вместе с др. раннехрист. мучениками Поликарпом Смирнским, Кассианом, Хрисанфом и Хрисогоном (оба медальона реставрированы в XIX в., К. юный, без бороды, Д. — средовец, с темными волосами, с усами и пробивающейся борода; однако судить об оригинальной иконографии святых затруднительно); в базилике Сан-Микеле-ин-Афричиско (545–546) — на предалтарной арке, справа и слева от алтарной апсиды, в рост (не сохр.).

В рим. базилике Санти-Козма-э-Дамиано св. патроны церкви, предположительно К. и Д. Асийские, представлены в алтарной мозаике предстоящими Христу с апостолами Петром, Павлом, св. Феодором и ктитором папой Римским Феликсом IV. Их фигуры развернуты к центру, они облачены в хитоны и плащи; в покрытых плащами руках держат лавровые венцы, символизирующие мученическую кончину и преодоленную в страданиях за Христа смерть; на левой руке каждого подвешена сумка (у фигуры справа — красно-оранжевого цвета). Эта иконографическая деталь встречается в изображениях К. и Д.: на копт. фреске VI–VII вв. (Британский музей, Лондон); на мозаике в базилике Евфразиана в Порече, Хорватия (543–553; у Д.); на фреске (705–707) в капелле св. Врачей в базилике Санта-Мария-Антиква в Риме (705–707; у К.); в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 152; подается обоим святым свыше). Точная идентификация святых на мозаике в базилике Санти-Козма-э-Дамиано невозможна, поскольку отсутствуют надписи с именами. Предположительно слева представлен К., справа — Д. (такой принцип расположения фигур прослеживается во мн. памятниках). Авторы рим. мозаики следовали иной, чем создатели образов К. и Д. в Ротонде вмч. Георгия, иконографической схеме; можно предположить, что в Ротонде представлены Аравийские мученики, в базилике Санти-Козма-э-Дамиано — Асийские (при условии, что на момент создания мозаики в V–VI вв. уже существовала устойчивая иконографическая традиция изображения К. и Д., что, впрочем, маловероятно). Святые имеют характерную



Ап. Павел и св. бессребреник Косма (?).  
Мозаика в апсиде базилики  
Санти-Козма-э-Дамиано в Риме.  
1-я пол. VI в.

вост. внешность — волосы и бороды темные и короткие, глаза крупные, широкие брови изогнуты дугой.

Еще один пример ранней иконографии К. и Д. предлагают мозаики сев. апсиды базилики Евфразиана в Порече. В центре композиции — поясной образ Христа Еммануила, опускающего 2 рукавами на головы святых лавровые венцы; К. и Д. представлены в рост (сохр. по плечи) в  $\frac{3}{4}$ -ном развороте ко Христу. Впервые они изображены с нимбами; К. (слева) — средовец с короткими темными волосами, едва намечившейся бородой и усами, Д. (справа) — безбородый юноша. Д. держит свиток (1-й известный



Св. бессребреник Косма.  
Ростись ц. Санта-Мария-Антиква  
в Риме. 705–707 гг.

случай использования данной детали в иконографии этих святых), на левой руке — сумка (сохр. фрагмент).

Следующие по времени изображения К. и Д. относятся к VII–VIII вв. В ка-





пелле св. Врачей в базилике Санта-Мария-Антиква на Римском Форуме, расписанной при папе Римском Иоанне VII (705–707), К. и Д. фигурировали дважды: на сев. и зап. стенах — в ряду со св. целителями Пантелеимоном, Киром и Иоанном (не сохр., изображение Д. см.: Nordhagen. 1968); на юж. стене — в нише со святыми аввой Киром, архидиак Стефаном и Прокопием (сохр. фигура К., греч. надписи с именами др. святых). К. — средовека, держит свиток (футляр?) с большим количеством отделений для лекарств и для инструментов и медицинских снадобий. Аналогичным образом — со свитками — К. и Д. изображены: на синайских иконах VII в. из монастыря вмц. Екатерины на Синае (Weitzmann. 1976. Vol. 1. Pl. LXV; СII); на фреске VI–VII вв. в капелле № 28 в мон-ре при. Аполлония в Бауте, Египет, — оба средневеки; на фреске VI–IX вв. в оратории на кладбище св. Луции в Сиракузах, Сицилия, К. — средовека, Д. юный, помимо свитков в руках сумки-футляры для медикаментов (Harrold. 2007. P. 99–108). Прототипами этих ранних изображений святых, по-видимому, были чтимые образы, находившиеся в главных местах почитания св. целителей, в частности в Космидионе в К-поле (утрачены), обновленном в сер. VI в. имп. Юстинианом (Ibid. P. 110).

В дальнейшем атрибуты в руках К. и Д., связанные с родом деятельности св. врачей, варьируются. Их изображают с разной формы ящичками в левой руке, напр. со сдвоенными футлярами (фреска в оратории на кладбище св. Луции в Сиракузах, Сицилия, VI–IX вв.; икона «Св. Дамиан» в мон-ре вмц. Екатерины на Синае, X в.; триптих «Распятие, с избранными святыми», 2-я пол. X в., и Арбавильский триптих, сер. XI в., — оба в Лувре, Париж), с ковчежцами с крышкой (фреска в базилике Мучеников в Чимитиле, Италия, X в.; фреска в Гроте святых в Кальви-Ризорта, Италия, XI в.; росписи в крипте Сан-Леонардо в Массифре, Юж. Италия, XI–XII вв.; мозаика в соборе Санта-Мария-Нуова в Монреале, Сицилия, 1183–1189), с прямоугольными коробочками-пеналами (костяная икона, Музей Виктории и Альберта, Лондон, кон. XI в.; мозаика в Палатинской капелле в Палермо, Сицилия, 40-е гг. XII в.; росписи в ц. св. Димитрия в Печской Патриархии, Косово и Метохия, 1321–1324) или с коробочками с отделениями (росписи экзонартекса кафоликона в Ватопедского мон-ря на Афоне, XIV в.), а также со свитками (у Д. в росписи ц. вмц. Пантелеимона в Нерези, Македония, 1164). В правой руке у каждого из святых, как правило, бывает представлен медицинский инструмент с длинной тонкой ручкой, напоминающий копие или скальпель (икона «Св. Косма», VII в., и икона «Св. Дамиан», X в., — обе в мон-ре

вмц. Екатерины на Синае; мозаика с изображением Д., Палатинская капелла в Палермо; росписи в наосе мон-ря Христа Пантократора в Дечанах (Косово и Метохия, ок. 1350), лжица (в крипте Сан-Леонардо в Массифре, Юж. Италия,



Св. бессребреники Косма и Дамиан и свт. Николай Чудотворец. Костяная икона. Кон. XI в. (Музей Виктории и Альберта, Лондон)

XI–XII вв.) или крючки (росписи в нартексе в Печской Патриархии).

На Руси образы св. врачей, по-видимому, присутствовали уже во фресках Софийского собора в Киеве (40-е гг. XI в.). Наиболее ранние сохранившиеся изображения К. и Д. известны по памятникам, имеющим новгородское происхождение. Их образы входят в состав избранных святых на полях серебряного чеканного оклада иконы «Апостолы Петр и Павел» из собора Св. Софии Новгородской (сер. — 3-я четв. XI в., НГОМЗ) — изображения К. и Д. на окладе иконы следуют визант. иконографии, святые



Св. бессребреник Косма. Роспись ц. вмц. Пантелеимона в Нерези, Македония. 1164 г.

представлены в рост, в руках — ларцы, физиогномический тип неясен; помимо К. и Д. представлены св. целители Пантелеимон, Кир, Иоанн, воины Евстафий, Прокопий, Димитрий, мученицы Фекла и Варвара.

Храмы во имя К. и Д. в Новгороде упоминаются с сер. XII в., однако составить цельное представление об изображении бессребреников в монументальной живописи, в т. ч. проследить варианты их размещения в системе росписи, возмож-

но лишь по памятникам XIV–XV вв. Изображения К. и Д. находились в росписях неск. новгородских церквей XIV–XV вв. В ц. Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле (1363) К. и Д. были представлены в нижнем регистре росписи сев. стены и сев.-вост. пилона так, что их фигуры фланкировали вход в жертвенник. В ц. Спаса Преображения на Ильине ул. (1378), расписанной греч. мастером Феофаном Греком, придел К. и Д. располагался в юж. камере на хорах, очевидно, там были изображения св. врачей (живопись придела не сохр.). В ц. Спаса Преображения на Ковалёве (1380) образы К. и Д. располагались в зап. притворе на юж. стене, рядом со святыми Борисом и Глебом. В ц. св. Симеона Богоприимца в Зверине мон-ре (60–70-е гг. XV в.), расписанной в память об умерших в моровом поветрии 1465 г. новгородцах и представляющей собой монументальный минологий, К. и Д. представлены дважды: в замке сев. подпружной арки (под 1 нояб. — Асийские мученики), в нижнем регистре юго-зап. столба (под 1 июля — Римские мученики); изображения, находившиеся на зап. своде и в люнете (исключение — образ прор. Осии), соответствующие Минее на 2-ю пол. окт., утрачены. Изображения К. и Д. в медальонах рядом со святыми Аникитой и Киром располагались на сев.-зап. столбе в ц. свт. Николая Чудотворца в Гостинпольском мон-ре (ок. 1475 — кон. XV в.).

Сохранившиеся изображения К. и Д. в древнерусском искусстве в целом следуют визант. иконографии. Представление о ней можно составить по новгородским домонг. иконам. На иконе «Свт. Николай Чудотворец, с избранными святыми» из Смоленского собора московского Новодевичьего монастыря (кон. XII — нач. XIII в., Новгород, ГТГ) К. и Д. изображены на верх-

нем поле по сторонам «Этимасии», по пояс, в левой руке у каждого ларец, на который они указывают правой

рукой; облик св. бессребреников соответствует ранней византийской иконографической традиции (средовеки, с темными короткими волосами, бородой и усами). На боковых полях — ростовые изображения святых Бориса, Глеба, Флора, Лавра, Евдокии, Домны; на нижнем — поясные образы святых Параскевы и Фотинии. Изображения К. и Д., вероятно, присутствовали на обороте иконы «Богоматерь «Знамение» — мц. Ульяна» (1-я пол. XIII в.,





Новгород, ГТГ — собрание П. Д. Корина; на верхнем поле представлены целители в мученических одеждах, один из них держит ларец, однако плохая сохранность не позволяет уверенно идентифицировать святых.

К. и Д. помещены также на нижнем поле иконы «Свт. Николай Чудотворец, с избранными святыми» мастера Алексея Петрова (1294, НГОМЗ; по пояс, средовеки, с ковчежцем в левой и со лжицей в правой руке у каждого из них). На новгородской иконе «Свт. Николай Чудотворец, с житием» с погоста Озерёво (1-я пол. XIV в., ГРМ) К. и Д. помещены в среднике, их фигуры меньше фигуры свт. Николая в 3 раза (фронтально в рост, средовеки, с красным свитком или футляром в левой руке). Вместе со свт. Николаем Чудотворцем К. и Д. представлены на новгородской иконе «Святые Косма, Николай Чудотворец, Дамиан и Параскева» (нач. XVI в., ГРМ).

С одним из самых почитаемых святых — со свт. Николаем Чудотворцем — К. и Д. изображались и на иконах, созданных в Сев.-Вост. Руси и на Русском Севере («Свт. Николай Зарайский, с Деисусом и избранными святыми на полях», кон. XV в., ВУИАХМЗ; «Свт. Николай, с избранными святыми на полях» с Ростово-Суздальской земли, нач. XVI в., ГТГ — собрание Корина; «Свт. Николай, святые Косма и Дамиан в молитве Богоматери», XVI в., МИИРК). В числе избранных святых К. и Д. присутствуют на иконах праздников (псковские иконы: «Воскресение — Сошествие во ад» из собрания Н. П. Лихачёва, посл. четв. XIV–XVI в., ГРМ; «Сошествие во ад», XV в., ПИАМ; «Сошествие во ад, с праздниками и избранными святыми», 1-я пол. XVI в., СИХМ; «Рождество Христово» из ц. Покрова в Опочке, сер. XV в., ПИАМ), на иконах Божией Матери («Богоматерь на престоле, с анге-

«Умиление», с избранными святыми» из суздальского Покровского мон-ря, 1-я пол. XV в., ГВСМЗ), а также на иконах Спасителя («Господь Вседержитель, со святыми Космой и Дамианом на полях», XIX в., Омский обл. музей изобразительных искусств им. М. А. Врубеля — святые показаны в рост, обращены ко Христу,



*Свт. Николай Чудотворец, святые Косма и Дамиан в молитве Богоматери. Икона. XVI в. (МИИРК)*

в руках — ковчежцы). Вместе со св. Иаковом Перским, К. и Д. представлены на обороте иконы-таблетки «Введение во храм Пресвятой Богородицы» из Софийского собора в Новгороде (нач. XVI в., НГОМЗ); с прор. Илией — на новгородской иконе «Прор. Илия, бессребреники Косма и Дамиан» (1-я треть XVI в., собрание В. Н. Набокова-Алексеева).

В XV — нач. XVI в. К. и Д. изображали в мученических одеждах — хитоне и гиматии, завязанном на груди и расходящемся в стороны, как, напр., на псковской иконе нач. XV в. «Св. целители Косма и Дамиан» (ПИАМ) — святые представлены в молитве, они обращены к центру (фрагментарная сохранность иконы не позволяет уточнить другие особенно-

*Св. бессребреник Дамиан. Роспись ц. вмч. Пантелеимона в Нерези, Македония. 1164 г.*



лами и избранными святыми», XV в., Новгород, и «Богоматерь Ярославская, с избранными святыми», на створках складня, 1491, по позднейшей надписи происходит из с. Сандыри (ныне в черте Коломны) — обе в ГТГ; «Богоматерь

сти изображения) — или на фреске в соборе Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова монастыря (1502) — в медальонах, по облику близнецы, с ковчежцами разных форм и тонкими палочками-инструментами в руках.

В ряде рус. образов К. и Д. кон. XV–XVII в. имеются особенности: святые представлены в паре в рост, каждый об-

лачен в короткую тунику поверх хитона и в плащ; по облику — средовеки, с темными волосами и короткими бородками, обычно — близнецы (житийная икона К. и Д., XV в., ВГИАХМЗ; икона XV в. с Ростово-Суздальской земли, ГТГ; икона XVI в., РИАМЗ), но иногда один из святых представлен юным, другой — средовеком (миниатюра из Пролога XIV–XV вв. — РГБ. Погод. № 59. Л. 103; икона 1-й пол. XV в. из Пятницкой ц. Дмитрова (ЦМиАР)). В этом же ряду памятников двусторонняя икона-таблетка со святыми Кириллом и Иоанном на обороте (XV в., ГТГ); подписная икона «Аги Коз-



*Св. бессребреники Косма и Дамиан, вмч. Иаков Перский. Обратная сторона иконы-таблетки «Введение во храм Пресв. Богородицы». Нач. XVI в. (НГОМЗ)*

ма агно Дамиан иже в Агосе» (1601, ГТГ), созданная иконописцем Семейко Бороздиным для храма в Сольвычегодске «на посаде», — без ковчежцев в руках.

Образы св. целителей присутствуют в мелкой пластике и шитье: на новгородской каменной иконке (сер. XIV в., ГТГ); на медной мощехранильнице мастера Самуила из краковского собора Божией Матери (XIV в.; прорисовка — Толстой, Кондаков. 1899. С. 187; Рыбаков. 1948. С. 755); среди 88 святых на епитрахили митр. Фотия (нач. XV в., ГММК); на обороте иконы-мошевика (70-е гг. XV в., ГММК) — по сторонам образа Богоматери «Знамение», нек-рые врачи — среди святых разных чинов святости.

Особый интерес представляют рус. житийные иконы К. и Д. Асийских, наиболее ранняя из к-рых относится к кон. XIV — нач. XV в. и происходит из Вологды (ВГИАХМЗ). В среднике К. и Д. представлены в рост, оба средовеки, с традиц. атрибутами (ковчежцы, скальпель и лжица). Средник окружен 14 клеймами (рождение близнецов, крещение, приведение в учение, Д. принимает от исцеленной Паллады в дар яйца, явление Христа К., исцеление верблюдов, верблюд уговаривает людей похоронить К.





Св. бессребреники  
Косма и Дамиан Асийские, в житии.  
Икона. Кон. XIV – нач. XV в.  
(ВГИАХМЗ)

рядом с Д., погребение К. рядом с Д., вселение змея во чрево некоего мужа, К. и Д. изгоняют змея из чрева некоего мужа, Малх поручает свою жену Феклу под покровительство К. и Д., чудеса исцеления (3 клейма)). Несколько иной иконографический извод представлен на



Св. бессребреники  
Косма и Дамиан Асийские, в житии.  
Икона. 2-я пол. XVI в.  
(КГОИАМЗ)

иконе «Святые Косма и Дамиан, в житии» из Ипатиевского мон-ря (2-я пол. XVI в., КГОИАМЗ). В среднике изображены св. врачи К. и Д. — в рост, лицом друг к другу, без врачебных атрибутов, в молении к Св. Троице (вверху). В верхней части клейм (всего 22) представлены двенадцатые праздники (12 клейм —

от Благовещения до Успения Пресв. Богородицы), в нижней (10 клейм) — Житие К. и Д. Возможно, на икону из Ипатиевского мон-ря ориентировался костромской мастер, автор иконы «Святые Косма и Дамиан, с 18 клеймами жития» (сер. XVII в., КГОИАМЗ). В среднике святые вновь представлены в рост обращенными друг к другу с ковчежцами в руках; в верхней части иконы, в облаке, — оплечный образ Спасителя. Житийный цикл включает сцены: рождение близнецов, приведение в учение, Д. принимает от Паллады 3 яйца, К. и Д. получают от Бога дар исцеления, исцеление верблюда в пустыне, обманутая диаволом жена едет к мужу, К. и Д. сбрасывают диавола с обрыва, исцеление отрока, исцеление болящей, исцеление у престола, исцеление болящих, спящему пахарю змея заползает в рот, К. и Д. изгоняют змею, исцеление пахаря, преставление Д., погребение (2 нижних клейма утрачены). Близкая к этой иконе иконография встречается на неск. иконах. На храмовой иконе в ц. святых Космы и Дамиана в Шубине в Москве (средник — XVII в., рама с клеймами — 1-я пол. XVIII в.) в среднике помещено то же изображение, в сегменте неба представлен образ Ветхого денми с 8-конечным нимбом, благословляющего святых обеими руками; число клейм сокращено до 16. На палехской иконе XIX в. (собрание А. Ф. Кожевникова) в среднике святые в правой руке держат ковчежцы, в левой — мученические кресты; в клеймах проиллюстрировано Житие (Палладия посылает за К. и Д., исцеление Паллады, Д. принимает от Паллады 3 яйца, К. узнал о том, что Д. принял мзду, опечалился и просил не хоронить его рядом с Д., кончина К., размышление о месте погребения К., верблюд уговаривает людей похоронить К. рядом с Д., погребение К. рядом с Д., Малх вручает свою жену под покровительство К. и Д., К. и Д. спасают жену Малха от искушения диавола, жена Малха кланяется образу К. и Д. в храме). Ни на одной рус. житийной иконе К. и Д. сцены Жития не повторяются. Состав сюжетов, по-видимому, зависит от неск. факторов: характера заказа, размера доски, пожеланий ктитора.

Изображение святых в среднике в целом следует единой иконографической схеме, к-рая, вероятно, восходит к визант. образцам. Аналогичным образом К. и Д. Асийские представлены на миниатюрах рукописи Минология Василия II (Vat. gr. 1613. P. 150) и Минология деспота Димитрия Палеолога (Vodl. gr. th. f. 1. Fol. 15v, 1322–1340 гг.), а также на синайской иконе XI в. (мон-рь вмч. Екатерины на Синае). Нек-рые дополнения к данной устойчивой схеме были сделаны в XVIII в. На 2 иконах — «Святые Косма и Дамиан, с избранными святыми на полях» (XVIII в., Россия,

КГОИАМЗ) и «Святые Косма и Дамиан» (посл. треть XVIII в., Центр. Россия, собрание Ф. Р. Комарова) — внизу между ростовыми фигурами святых изображена белая однокупольная церковь. По предположению Н. И. Комашко, это ц. св. Михаила в Мюнхене, где с 1649 г. хранились мощи св. врачей (Большая рус. икона. 2014. С. 82). На обеих иконах К. и Д.



Св. бессребреники  
Косма и Дамиан Асийские, в житии.  
Икона. XIX в. (частное собрание)

представлены в рост, обращены друг к другу, в руках — ковчежцы; наверху в облаках — поясной образ Христа Пантократора, благословляющего святых обеими руками.

С. П. Заиграйкина, С. Н. Татарченко  
**К. и Д. Аравийские** (пам. 17 окт.). В греч. иконописном подлиннике (Ерминии), составленном иером. Дионисием Фурноаграфитом ок. 1730–1733 гг., К. и Д. описаны как «смугловатые, с бородами едва показавшимися, в повязках из платков» (Ерминия ДФ. С. 168–169). В рус. иконописных подлинниках К. уподобляется Флору, Д. — Лавру, указывается, что их «ризы в троём» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 39; Филимонов. Иконописный подлинник. С. 173). В пособии для иконописцев акад. В. Д. Фартусова 1910 г. о К. и Д. сказано, что они «типом аравитяне». К. предписывается изображать «средних лет, с курчавыми, короткими волосами, с окладистой небольшой бородой», Д. — «немного моложе и с меньшей бородой, также с курчавыми волосами». Одеты они в «туники и епанчи; в руках у них ящики с лекарством» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 50).

Самое раннее изображение К. и Д. (предположительно) находится в мозаиках 1-й пол. V в. в Ротонде вмч. Георгия в Фессалонике. Та же



типология образов (К. седебородый, Д. — средовек с темными бородой и усами) использована художниками на миниатюрах в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 120, 1-я четв. XI в., — сцена мучения) и в месяце-



Св. бессребреники  
Косма и Дамиан Аравийские.  
Роспись ц. Христа Пантократора  
мон-ря Дечаны, Косово и Метохия.  
1348–1350 гг.

слове Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 261r, кон. XI в.). В греко-грузинской рукописи (т. н. Афонской книге образцов) (РНБ. О.І.58. Л. 82, кон. XV в.) К. и Д. изображены вместе с прор. Осией, оба целителя юные, с каштановыми волосами; Д. в лиловом хитоне и в коричневом гиматии; на К. голубой хитон и зеленый гиматий. Изображения К. и Д. сохранились в настенных минологиях ряда балканских храмов: ц. арх. Михаила в с. Варош (пригород Прилепа, Республика Македония; 80-е гг. XIV в.) — полуфигуры; ц. Христа Пантократора монастыря Дечаны (Косово и Метохия; 1348–1350) — в рост, средовеки, с инструментами в руках, на головах — вост. головные уборы (тюрбаны); в нартексе в Печской Патриархии (1561; под 16 окт.) — сцена усекновения глав, вместе с др. 3 Аравийскими мученикам, в тюрбанах (аналогичная по иконографии сцена помещена в Минологии деспота Дмитрия Палеолога — Vodl. gr. th. f. 1. Fol. 13v, 1322–1340 гг.).

**К. и Д. Асийские** (пам. 1 нояб.). В греч. иконописном подлиннике

(Ерминии), составленном иером. Дионисием Фурноаграфиотом ок. 1730–1733 гг., К. и Д. «из Азии» описаны как «юные, с бородами, едва показавшимися» (Ерминия ДФ. С. 169). В русских иконописных подлинниках XVIII в. облик святых описан более подробно, напр. в сводном иконописном подлиннике С. Т. Большакова: «У Козьмы риза киноварь, средняя санкирь, испод лазорь, у Дамиана риза лазорь, средняя вохра с белилом, испод киноварь, брадами оба среднии равно, в правых руках держат перье, в левых сосудцы открыты, на ногах сапоги вохряны» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 44). В месяцеслове рус. иконописного подлинника по списку Г. Д. Филимонова: «Козьма образом и брадою средний, рус, брада аки Тихона, епископа Амафусийского, риза киноварь, средняя санкирь с белил, испод лазорь. Дамиан аки Косма, риза лазорь, средняя вохра с белил, испод киноварь; брадами оба средние, равно в правых руках держат перье, а в левых сосудцы открыты, на ногах сапоги вохряны» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 183). В «Руководстве к писанию икон» акад. Фартусова (1910) о К. и Д. сказано: «Типа греческого, жители Азии, средних лет, волосы коротки, борода средней величины. Как братья по плоти, похожи друг на друга, но Косма немного постарше. Одежда: туники ниже колен и ризы по колена средней ширины. В руках ящички с лекарством, причем у Космы — ложечка, а у Дамиана — остриженное перо» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 63).

Изображения К. и Д. представлены на миниатюрах визант. рукописей: в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 120, 1-я четв. XI в.) — получение дара врачевания; в месяцеслове Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 261r, кон. XI в.); в Евфимиевском Синаксаре (Кекел. А 648. Fol. 15v, 1-я четв. XI в.); в Минологии из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (Sinait. 500. Fol. 5r, XII в.) — сцена страстей; в Минологии деспота Дмитрия Палеолога (Vodl. gr. th. f. 1. Fol. 15v, 1322–1340 гг.) — развернуты лицом друг к другу, руки подняты в молении; в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов) (РНБ. О.І.58. Л. 85, кон. XV в.) — в рост.

На визант. минейных иконах из мон-ря вмц. Екатерины на Синае кон. XI–XII в.: в диптихе и тетраптихе —

оба святых с короткими бородами, в рост, в молении, так же как на миниатюре из Бодлианской б-ки; в минее на нояб. из комплекта 12 икон — фронтально в рост, по сторонам матери, прп. Феодоты, оба средовеки, но К. несколько старше, его борода длиннее, держат в руках свитки алого цвета. По сторонам прп. Феодоты святые представлены: на фресках Каранлык-килисе в Гёреме в Каппадо-



Св. бессребреники  
Косма и Дамиан Асийские.  
Роспись ц. Христа Пантократора  
мон-ря Дечаны, Косово и Метохия.  
1348–1350 гг.

кии (сер.— 3-я четв. XI в.); в обоих слоях росписи (нач. XI в. и ок. 1200) ц. Панагии Епискепис в Эвритании (ныне в Византийском музее в Афинах); на минейной иконе рус. работы из ц. Св. Троицы в Нов. Гольчихе (ныне в черте г. Вичуга Ивановской обл.) (1-я пол.— сер. XVII в., ГТГ).

Образы К. и Д. устойчиво встречаются на рус. минейных иконах XVI–XVII вв.: напр., на новгородской минейной иконе из Иосифова Волоколамского мон-ря (2-я пол. XVI в., ГТГ); на вологодской иконе (кон. XVI в., ГТГ); на иконе письма Кириллы Уланова (90-е гг. XVII в., ГТГ); на иконе-таблетке (1701, ГТГ) — везде Асийские врачи представлены средовеками, с короткими бородами и пышными прическами, у обоих в руках ковчежцы, в правой — тонкие палочки, облачены в хитоны, короткие туники и плащи. Их изображения представлены и в рус. гравируемых минеях 1722 г. худож. Г. П. Тепчегорского (оба средовеки, у К. борода и волосы длиннее, чем



у Д.) и 1730 г. худож. И. К. Любецкого (К. и Д. — средовеки).

В визант. настенных минологиях, где сохранился ноябрьский цикл, образы К. и Д. встречаются: в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (Македония; 1317–1318) — погрудно; в ц. Христа Пантократора в мон-ре Дечаны (Косово и Метохия; 1348–1350) — в рост, средовеки, с короткими бородами, с коробочками в руках; в ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря близ Скопье (Македония; ок. 1376–1381) — погрудно; в нартексе в Печской Патриархии (Косово и Метохия, XIV в.) — в рост; в притворе собора Св. Троицы мон-ря Козия (Румыния; между 1390 и 1391) — в рост; в ц. свт. Николая в Пелинове (Черногория; 1717–1718) — в рост.

**К. и Д. Римские** (пам. 1 июля) изображались значительно реже, чем соименные им Асийские и Аравийские врачи-бессребреники. Причем в иконографии К. и Д., напр. в возрастной характеристике, не су-



Св. бессребреники  
Косма и Дамиан Римские.  
Миниатюра из греко-груз. рукописи  
Кон. XV в. (РНБ. О.І.58. Л. 120)

ществует устойчивости, что могло быть результатом смешения с иконографией соименников: К. и Д. представляют юными или средовеками (по типу К. и Д., св. Асийских); ред-

ко встречаются изображения святых в тюрбанах (по типу К. и Д., св. Аравийских).

В греч. иконописном подлиннике (Ерминии) иером. Дионисия Фурноаграфота (ок. 1730–1733) указа-



по пояс; в нартексе Печской Патриархии, (Косово и Метохия, 1561), —

Св. бессребреники  
Косма и Дамиан Римские.  
Роспись  
ц. Успения Пресв. Богородицы  
мон-ря Грачаница  
(Косово и Метохия).  
Ок. 1320 г.

в рост, средовеки, в тюрбанах, с медицинскими инструментами в руках.

На визант. минейных

иконах из мон-ря вмч. Екатерины на Синае, кон. XI–XII в.: на диптихе — в рост, юные; в минее на июль из комплекта 12 икон — фронтально в рост, оба средовеки, с короткими бородами и усами, внешне схожи, К. держит мученический крест, у Д. — традиц. атрибуты св. врачей — коробочка со снадобьями и копие/скальпель. В русских минеях XVI–XVIII вв. (на июль): на новгородской иконе (2-я пол. XVI в., ГТГ) — средовеки, по типу Асийских мучеников; на вологодской иконе-минее (кон. XVI в., ГТГ), на иконе-таблетке на июль (сер. XVII в., ГТГ), на иконе письма Кирилла Уланова (90-е гг. XVII в., ГТГ) и иконе-таблетке (1701, ГТГ) — юные и безбородые, с пышными волосами; на гравированных святцах худож. Г. П. Тепчегорского (1722) и худож. Любецкого (1730) — К. и Д. юные.

Образы К. и Д. встречаются на миниатюрах рукописных минологиев: в месяцеслове Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 319v, кон. XI в.); в Минологии деспота Димитрия Палеолога (Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 45v, 1322–1340 гг.) — в сцене мученичества, оба юные, безбородые, внешне схожие; в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов) (РНБ. О.І.58. Л. 120, кон. XV в.) — средовеки, с короткими волосами, с залы-

С. П. Заиграйкина  
Лит.: Строгановский подлинник. 1869; Толстой И., Кондаков Н., ред. Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1899. Т. 6: Памятники Владимира, Новгорода и Пскова; Рыбаков Б. А. Ремесло Др. Руси. М., 1948; Sotèriou G. et M. Icônes du Mont Sinai. Athènes, 1956. Т. 1. P. 97–98. Cat. 85; Антонова, Мнева. Каталог. 1963. Т. 1. С. 111; Т. 2. С. 160–161. Кат. 554; С. 33. Кат. 376; С. 287–288. Кат. 747; С. 403–405. Кат. 905; С. 390, 396, 452–453. Кат. 891, 897, 970; Антонова В. И. Древнерусское искусство в собр. П. Корина. М., 1966. С. 25–28. Кат. 1; С. 40. Кат. 13; Nordhagen J. The Frescoes of John VII (A. D. 705–707) in S. Maria Antiqua in Rome // Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia. R., 1968. Vol. 3. P. 1–125; Попов Г. В. Художественная жизнь Дмитрова в XV–XVI вв. М., 1973. С. 21–30. Ил. 2, 3; Мижовић. Менолог. С. 51, 172, 173, 194, 195, 203, 204, 206, 225, 264, 267, 281, 303, 324, 347, 351, 365, 373, 379, 389; Weitzmann K. The Monastery of S. Catherine at Mount Sinai: The Icons. Princeton, 1976.



[Vol. 1]: From the 6<sup>th</sup> to the 10<sup>th</sup> Cent.; *Velmans T.* La peinture murale byzantine à la fin du Moyen âge. P., 1977. T. 1. P. 145–146; *Hutter I.* Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften: Oxford Bodleian Library. Stuttgart., 1977. Bd. 2. S. 7. Fig. 22; P. 8. Fig. 26; P. 27. Fig. 85; *Malmquist T.* Byzantine 12<sup>th</sup> Cent. Frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos tou Kasnitzi. Uppsala, 1979. P. 17–18, 20, 25, 29–30, 89–90; *Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А.* Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982. С. 301, 303. Кат. 63; *Лишниц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. С. 495–508, 517–522; *Lart byzantine dans les collections publiques.* P., 1992. P. 233–237. Cat. 149, 150; Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв. М., 1995. Кат. 50; ГТГ: Кат. собр. 1995. Т. 1. С. 54–57. Кат. 9; С. 60–63. Кат. 11; Tsaarinen ajan aarteita Moskovon Kremlin museoista ja Tretjakovin galleriasta, 1996. Pulkaharju, 1996. S. 119–122. Cat. 87; *Евсеева.* Афонская книга. 1998. С. 243, 314; Триеннале: Реставрация музейных ценностей в России: Кат. выст. М., 1999. С. 21, 54. Кат. 165; Иконы Твери, Новгорода, Пскова XV–XVI вв. / Ред.-сост.: Л. М. Евсеева, В. М. Сорокатый. Кат. собр. [ЦМиАР]. М., 2000. Вып. 1. С. 165–168. Кат. 38; *Knipp D.* The Chapel of Physicians at Santa Maria Antiqua // DOP. 2002. Vol. 56. P. 1–23; *Ермакова, Хромов.* Русская гравюра на меди. 2004. Кат. 33.3, 33.11, 35.3, 35.10; Иконы Муром. М., 2004. С. 78–81. Кат. 2; Костромская икона. 2004. Кат. 51, 69; Иконы Пскова. М., 2006. Кат. 9. С. 54; Иконы Москвы XIV–XVI вв.: Кат. собрания [ЦМиАР] / Ред.-сост.: Л. М. Евсеева, В. М. Сорокатый. М., 2007. Вып. 2. С. 165–169. Кат. 74; Иконы Рус. Севера: Шедевры древнерус. живописи Архангельского музея изобразительных искусств. М., 2007. Т. 1. № 45. С. 214–217; *Harrold J.* Sainly Doctors: The Early Iconography of SS. Cosmas and Damian in Italy: A thesis / Univ. of Warwick. S. l., 2007; *Δαμιανός (Βασίλειος), αρχιτ. Παναγία Επισκόπης Ευριτανίας, Ναύπακτος,* 2008. Σ. 88–89, 92; Слово и образ: Рус. житийные иконы XIV – нач. XIX в.: Кат. выст. / Ред.-сост., вступ. ст., кат. ст.: Н. И. Комашко. М., 2010. Кат. 44; Большая рус. икона: 300 икон из колл. Феликса Комарова: Избр. иконы. М., 2014. С. 82–83.

**КОСМА́ И ДАМИА́Н**, бессребреники Аравийские (пам. 17 окт.) — см. ст. *Косма и Дамиан*, св. бессребреники (пам. 1 нояб., 1 июля, 17 окт.; пам. зап. 26 сент.).

**КОСМА́ И ДАМИА́Н**, бессребреники Асийские (пам. 1 нояб.) — см. ст. *Косма и Дамиан*, св. бессребреники (пам. 1 нояб., 1 июля, 17 окт.; пам. зап. 26 сент.).

**КОСМА́ И ДАМИА́Н**, бессребреники Римские (пам. 1 июля) — см. ст. *Косма и Дамиан*, св. бессребреники (пам. 1 нояб., 1 июля, 17 окт.; пам. зап. 26 сент.).

**КОСМА́ ИНДИКО́ПЛОВ** [Индикоплевст, Монах; греч. Κοσμάς ὁ Ἰνδικοπλεύστης] (1-я пол. VI в.), визант. купец, путешественник, лите-



*Земля в виде горы, омываемая Мировым океаном. Миниатюра из «Христианской топографии» Космы Индикоплова. XI в. (Sinait. gr. 1186. Fol. 65r)*

ратор. Происходил из Александрии, полного классического образования не получил, знания приобретал в основном самостоятельно в течение жизни. Ведя коммерческие дела, посетил разные страны Средиземноморья и Востока, побывал на Синае, в Аксуме (Эфиопия), Аравии, Персии. Ок. 522 г. К. И. посетил западное побережье Индии (Малабарский берег) и Тапробану (Шри-Ланку). В Аксуме ок. 525 г. он, по его словам, был принят местным царем Еллисфеем (Элла Ацбэха), к-рый исповедовал христианство. Научные и религ. взгляды К. И. сформировались под большим влиянием несториан в Сирии. В кон. 20-х гг. VI в. он был учеником *Мар Абы I* (патриарх Церкви Востока в 540–552) и, вероятно, стал сторонником несторианской Церкви Востока. В конце жизни принял монашество. Рассказ К. И. о местных общинах христиан несторианской Церкви Востока является наиболее ранним надежным свидетельством присутствия христиан в Индии. Он также описал значительную часть сев. побережья Индийского океана, в т. ч. Аравийское м. и Персидский зал.

«Христианская топография» (Χριστιανική τοπογραφία) — трактат, который К. И. составил между 547 и 550 гг., обобщая опыт своих путешествий. Это одно из крупнейших произведений, отражающих представления древнего и средневеков. мира о географии и космологии, в значительной мере альтернативные по отношению к классической географической науке эпохи эллинизма и Римской империи. К. И. вступил

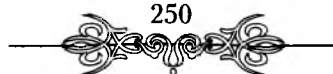
в открытую полемику с корифеями древней географии Платоном, Аристотелем, Клавдием Птолемеом и др. Он стремился доказать, что Земля имеет плоскую форму. По мнению К. И., концепция шарообразной Земли является обманом язычников, в то время как христ. вероучение он связывает с представлением о плоской модели мира. К. И. считал, что те, кто отстаивают шарообразность Земли, не могут быть истинными христианами.

Трактат К. И. не отличается стройностью композиции, и исследователи считают, что «Христианская топография» в сохранившемся виде представляет собой сборник из разделов и фрагментов неск. трактатов этого автора. В начале 6-й гл. К. И. заявляет, что теперь будет отвечать на те вопросы, к-рые ему задавали читатели после того, как книга была завершена. Вероятно, первоначально она состояла только из 5 глав, но затем дополнялась автором, уже без



*Дневное движение солнца по небу в разных широтах. Миниатюра из «Христианской топографии» Космы Индикоплова. Кон. IX в. (Vat. gr. 699. Fol. 93r)*

специального плана. Первая гл. посвящена изложению основных теоретических тезисов, которые К. И. сформулированы уже в подзаголовке: «Против тех, кто, стремясь быть христианами, подобно внешним [язычникам], называют и считают мир шарообразным» (Πρὸς τοὺς χριστιανίζειν μὲν ἐθέλοντας, κατὰ τοὺς ἔξωθεν δὲ σφαιροειδῆ τὸν οὐρανὸν νομίζοντας καὶ δοξάζοντας). Главы 2–5 посвящены рассуждениям о тех местах в Свящ. Писании, к-рые, по мнению К. И., указывают на строение плоской Земли. Структуру Земли К. И. изобразил в виде плоского и продолговатого с запада на восток прямоугольника, в середине к-рого находится «земная твердь» (στέρω-





да; т. е. континент), омываемая Мировым океаном. Солнце вечером скрывается за конусообразной горой на севере, ночью движется позади нее к востоку, чтобы утром взойти вновь. Вверху расположена небесная твердь, над к-рой находится рай и где берут начало все крупнейшие реки. Мир по форме напоминает ларец или сундук. Свои суждения К. И. основывал на букв. прочтении некоторых мест Свящ. Писания, где упоминаются «края», «концы» или «углы» земли (напр., Иов 37. 3; Ис 11. 12; 41. 8–9; Иез 41. 8–9; Дан 4. 8; Откр 7. 1; 20. 8). В толковании псалмов у К. И. исследователи усматривают влияние *Феодора Мопсуестийского (Пизулевская. 1951. С. 134–135)*. В гл. 6 он рассматривает размеры Солнца и определяет его пути над землей. Глава 7 представляет собой ответное послание некоему Афанасию; в ней К. И. определяет протяженность небесной тверди и доказывает ее нерушимость. В гл. 8 он показывает возможность ночного возвращения Солнца на восток, в 9-й гл. разбирает строение и положение звезд, движение зодиакальных созвездий. Глава 10 посвящена анализу мнений нек-рых отцов Церкви, преимущественно Антиохийской богословской школы, подтверждавших теорию плоской Земли. Большинство приводимых им цитат из творений святителей Афанасия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и др. содержат лишь аллегорические или метафорические высказывания о небесах и земле, которые К. И. понимает буквально. Он подробно разбирает историю 6-дневного Сотворения мира; его комментарии основаны на воззрениях еп. *Севериана* Габальского, к-рый указывал на присутствие в мироздании небесной и земной тверди. Глава 11 наиболее ценна как географическое сочинение. В ней представлено описание животного мира Индии, а также подробный рассказ об о-ве Тапробана (Шри-Ланка) и о западном побережье Индии. В 12-й гл. автор возвращается к теоретическим рассуждениям, критикует древних авторов Манефона, Бероса и др., показывая их зависимость от книг Моисея и др. пророков в тех случаях, когда их мнение может быть принято. Несмотря на спорные теоретические положения трактата, труд К. И. содержит большое число уникальных сведений о странах,

подробности его путешествий. Заслуга К. И. как географа состоит в том, что он впервые представил довольно подробное описание побережий и морей бассейна Индийского океана, в деталях превосходившее географические своды Птолемея и др. античных авторов.

Книга К. И. была популярна в средние века на христианском Востоке, в Византии и славянском мире, повлияла на господствовавшие в то время бытовые представления о плоской Земле. Впрочем, труд К. И. нельзя считать самым авторитетным средневеком сочинением в области космографии. Космологические представления К. И. могли восприниматься мн. богословами и учеными как примитивные, а использование им Свящ. Писания недостаточным. У теории шарообразности Земли в позднеантичную эпоху и в Византии было немало сторонников, что признавал и К. И. В сер. VI в. научные взгляды отстаивал визант. писатель *Иоанн Филопон* из Александрии, автор трактата «Экзегеза на космогонию Моисея», стремившийся сочетать сведения из ВЗ с трудами античных ученых (*Elweskiołd. 2005*). Свт. *Фотий I* в «Библиотеке» (IX в.) характеризовал труд К. И. как мифические рассказы, наполненные странностями (*Phot. Bibl. Cod. 36*).

Книга К. И. была переведена в Др. Руси не позже XIV в. (вероятно, в домонг. период; *Пиотровская. 2004*). В древнерусской традиции сохранилось более 90 списков «Христианской топографии» (полного текста и отрывков), часть из них была богато иллюстрирована (*Jacobs. 1979*). Иконографическая традиция этого трактата на Руси подробно изучена Е. К. Рединым (*Редин. 1916*). Но основные проблемы источниковедческого и филологического исследования бытования «Христианской топографии» в Др. Руси (история текста, время его перевода, сопоставление с греч. традицией) остаются нерешенными. В южнослав. странах известен лишь один список «Христианской топографии» — 1-й пол. XVII в. По мнению В. Ягича, он является копией с одного из древнерус. списков (*Jaguš. 1922*).

**Византийские рукописи.** Сочинение К. И. сохранилось в 3 греч. рукописях, находящихся в Ватикане (Vat. gr. 699, кон. IX в.), в мон-ре вмц. Екатерины на Синае (Sinait. gr. 1186, XI в.) и в б-ке Лауренциана во Фло-

ренции (Laurent. Plut. IX. 28, XI в.). Фрагменты этого сочинения были также включены в иллюстрированный *Физиолог* из Евангелической школы в Смирне (Smugn. Evang. B-8) кон. XI в., погибший во время пожара в 1922 г. Нек-рые рукописи Псалтири и Четвероевангелия содержат в качестве предисловий не-



*Иисус Христос, Иоанн Предтеча, Пресв. Богородица, праведные Захария и Елисавета. Миниатюра из «Христианской топографии» Космы Индикоплова. Кон. IX в. (Vat. gr. 699. Fol. 76r)*

большие фрагменты 5-й гл. «Христианской топографии» без иллюстраций.

Рукопись Vat. gr. 699 содержит первые 10 книг и оглавление в начале текста, написанное той же рукой, что и сам текст. В синайской и во флорентийской рукописях 12 книг, но 2 последние были, вероятно, добавлены позднее, возможно при посмертном переиздании сочинения К. И. Именно в расширенной редакции читал эту топографию свт. Фотий. Только из флорентийского списка известно имя автора (Fol. 6v). В каждой из 3 сохранившихся рукописей ок. 60 иллюстраций. Иллюстрации к трактату (композиции и схемы) были изначально задуманы автором и, по крайней мере частично, выполнены им самим (*Wolska-Conus. 1968. P. 124, 268–271*).

Ватиканская рукопись (крупного формата — 332×315 мм) выполнена на толстом желтоватом пергамене невысокого качества, с многочисленными изъянами. На основании этих данных, а также характера и системы разлиновки Ж. Леруа убедительно доказал, что рукопись была написана в Юж. Италии (*Leroü. 1974*) наклонным унциалом; большинство надстрочных знаков проставлено



намного позднее; орнаментальных инициалов и заставок нет. По стилю миниатюры рукописи имеют значительное сходство с иллюстрациями рукописи Гомилий свт. Григория Назианзина (Paris. gr. 510, 879–882 гг.). В ее украшении, возможно, принимал участие тот же к-польский художник.

Синайская и флорентийская рукописи (размеры – 252×183 и 255×190 мм), вероятно созданные



Карта мира и рай  
с персонификацией ветров  
над Мировым океаном.  
Миниатюра из  
«Христианской топографии»  
Космы Индикоплова. XI в.  
(Sinait. gr. 1186. Fol. 66v)

в К-поле в XI в. и содержащие иную редакцию текста, написаны минускулом и имеют очень сходные циклы иллюстраций. При этом художник, украшавший синайскую рукопись, в том, что касается стиля и композиции миниатюр, очевидно, в большей степени следовал своему образцу (ок. IX или X в.). Миниатюрист флорентийской рукописи изменил (в основном сократил) некоторые сцены, чтобы формат иллюстраций лучше соответствовал прямоугольному формату листа. В стиле миниатюр этой рукописи – реминисценции манеры исполнения взятого за образец манускрипта (плавная моделировка форм, тонкость красочных слоев, гармоничность и отсутствие яркого колорита), т. о. достигается большее сходство со стилем изображений кон. XI в. В синайской рукописи помимо миниатюр есть заставки и инициалы, украшенные лепестковым орнаментом; во флорентийской – заставки, выполненные кинварью, в стиле, напоминающем «лобиковый» стиль X в. Для флорентийского манускрипта, как и для ватиканского, был использован пергамен низкого качества. В целом оформление 3 рукописей, по-видимому, должно было подражать оформлению естественнонаучных трактатов, украшение к-рых в Византии никогда не отличалось роскошью.

Можно выделить следующие группы иллюстраций «Христианской топографии»: изображения, объясняющие устройство мира, образы и композиции из ВЗ и неск. изображений, связанных с НЗ. Вторая группа иллюстраций, самая многочисленная, тематически связывает иллюстративный цикл трактата с миниатюрами Октатевох (Восьмикнижий) и мировых хроник. Сначала ученые считали, что целый ряд ветхозаветных сцен и образов был заимствован из

иллюстрированных рукописей Октатевох. Однако в последнее время пришли к заключению, что заимствование скорее могло быть обратным: из списков «Христианской топографии» в Октатевох, тем более что самая ранняя сохранившаяся иллюстрированная рукопись Восьмикнижия относится ко 2-й пол. XI в. (Lowden. 2010. P. 133–141).

Художник, украсивший миниатюрами смирнский Физиолог, не только заимствовал из «Христианской топографии» фрагменты текста вместе с иллюстрациями, но и добавил ряд изображений, напоминающих иконы (образы Христа и Богородицы), а также т. н. типологических сцен (композиции на сюжеты из НЗ, аллюзии на к-рые дают фрагменты текста К. И.).

Изд.: *Montfaucon B., de. Collectio nova patrum et scriptorum graecorum.* P., 1707. T. 2. P. 113–345; PG. 88. Col. 10–476; Книга глаголемая Козмы Индикоплова. СПб., 1886. (ОЛДП; 86); *McCrinkle J. W. The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk.* L., 1897; *Winstedt E. O. The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes.* Camb., 1909; *Wolska-Cornus W., ed. Cosmas Indicopleustes Topographie Chrétienne.* P., 1968–1973. 3 vol.; Книга нарицаема Козьма Индикоплов / Изд. подгот.: В. С. Гольшенко, В. Ф. Дубровина. М., 1997; *Косма Индикоплест.* Христианская топография: [Отрывки] // Древний Восток в античной и раннехрист. традиции: Индия, Китай, Юго-Вост. Азия / Пер. и примеч.: Г. А. Тароян. М., 2007. С. 315–319.

Лит.: *Gelzer H. Kosmas, der Indienfahrer* // Jb. für protestantischen Philologie. Lpz., 1883. Bd. 9. S. 105–141; *Krumbacher. Geschichte.* 1897. S. 412–414; *Редин Е. К.* Портрет Козьмы Индикоплова в рус. лицевых списках его сочинения // ВВ. 1905. Т. 12. С. 112–131;

она же. «Христианская топография» Космы Индикоплова по греч. и рус. спискам. М., 1916. Ч. 1; *Stromajolo C. Le miniature della Topografia Cristiana di Cosma Indicopleuste.* Mil., 1908; *Jazuh B.* Козма Индикоплов по српскому рукопису г. 1649-е // ССКА. 1922. Кнь. 44/2. С. 1–39; *Лузулевская Н. В.* Византия на путях в Индию. М.; Л., 1951. С. 129–156; *Wolska W. La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustes: Théologie et science au VI siècle.* P., 1962; *Leroy J.* Notes codicologiques sur le Vat. gr. 699 // Cah. Arch. 1974. T. 23. P. 73–79; *Brubaker L.* The Relationship of Text and Image in the Byzantine Mss. of Cosmas Indicopleustes // BZ. 1977. Bd. 70. S. 42–57; *eadem.* Vision and Meaning in IX<sup>th</sup>-Cent. Byzantium: Image and Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus. Camb., 1999; *eadem.* The Christian Topography (Vat. gr. 699) Revisited: Image, Text, and Conflict in IX<sup>th</sup> – Cent. Byzantium // Byzantine Style, Religion and Civilization / Ed. E. Jeffreys. Camb., 2006. P. 3–24; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 520–522, 528–530; *Jacobs A.* Kosmas Indicopleustes: Die Christliche Topographie in slavischer Übersetzung // Bsl. 1979. T. 40. N 2. P. 183–198; *Удальцова З. В.* Косма Индикоплов и его «Христианская топография» // Культура Византии. М., 1984. Т. 1: IV – 1-я пол. VII в. С. 467–477; *Гукова С. Н.* Карта мира Козьмы Индикоплова // ВИД. 1986. Т. 17. С. 308–321; *Пиотровская Е. К.* «Христианская топография» Козьмы Индикоплова // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 465–467; она же. К изучению древнерус. версии «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова // ВВ. 1990. Т. 51. С. 106–111; она же. «Христианская Топография» Козьмы Индикоплова в древнерус. письменной традиции: На мат-ле дошедших док-тов. СПб., 2004; *Weitzmann K., Galavaris G.* The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Illuminated Greek Manuscripts. Princeton, 1990. Vol. 1: IX–XII Cent. P. 52–65; *Bernabò M.* Il Fisiologo di Smirne: Le miniature del perduto codice B.8 della Biblioteca della Scuola Evangelica di Smirne. Firenze, 1998; *Etveskiöld B.* John Philoponus against Cosmas Indicopleustes: A Christian Controversy on the Structure of the World in VI<sup>th</sup> Cent. Alexandria. Lund, 2005; *Lowden J.* Illustrated Octateuch Manuscripts: A Byzantine Phenomenon // The Old Testament in Byzantium / Ed. P. Magdalino, R. Nelson. Wash., 2010. P. 107–152; The Christian Topography of Kosmas Indicopleustes (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 9.28): The Map of the Universe Redrawn in the VI<sup>th</sup> Cent. / Ed. C. Anderson. R., 2013.

И. А. Орецкая, И. Н. Попов

**КОСМА́ МАКЕДОНЕЦ** [Иви-рит; греч. Κοσμάς Ἰβηρίτης ὁ Μακεδών] (2-я четв. XVII в. – 1692), иером., греч. мелург, кодикограф, дидакал. Прозвище свидетельствует о его происхождении из Македонии. В Анастасиматарии – Анофологии 1687 г. (Ath. Pantel. 919, автограф) К. М. написал, что он был учеником Германа, митр. Нов. Патр (Fol. 92v) и соучеником др. известного впоследствии мелурга свящ. Баласица (Fol. 96). Т. о., можно предположить, что становление К. М. как мастера певч. искусства происходило



в К-поле. Впоследствии он поселился в *Иверском монастыре* на Афоне, где стал иеромонахом (не позднее 1674, судя по ремаркам в его автографе Ath. Iver. 1150, где он называет себя «иеромонахом и музыкантом», написавшим эту книгу «на исход преподобного иеромонаха Евфимия... из Иверского монастыря») и — одновременно или несколько позднее — *доместиком* (см. примечание в ркп. 1683 г.: «самогласны... положены на ноты мной, Космой доместиком Ивиритом...») (Ath. Doch. 373. Fol. 230)).

Наибольшую известность К. М. приобрел как переписчик певч. кодексов. Его письмо отличается не только высоким профессиональным уровнем, но и особой искусностью. Найдено ок. 30 его автографов, датируемых 1674–1691 гг., один из них описан (SPolit. Patr. K. Ananiadou. 6, 1680 г.) и еще 18 перечислены М. Хадзиякумисом (см.: *Χατζηγιακουμής*. 1975. Σ. 82–86, 87). Отдельно следует отметить не упомянутые в этом списке Стихирари — 3-томный (Ath. Iver. 978, 979, 980), датируемый ок. 1680 г., и 2-томный (Sinait. 1556, 1478). Написанные К. М. кодексы обнаружены также в российских собраниях: РГБ. Ф. 379. № 123, 1681 г.; БАН. РАИК. № 49, 1686 г. (Триодь — Пентикостарий; см.: *Герцман*. 1999. С. 141–143); РНБ. Греч. № 500, 1689 г. (фрагмент Анфологии Sinait. gr. 1469; см.: *Герцман*. 1996. С. 229–230).

По мнению Хадзиякумиса, К. М. более преуспел в преподавании, чем в искусстве сочинения музыки (см.: *Χατζηγιακουμής*. 1999. Σ. 53). Благодаря ремаркам в рукописях известны его ученики: *Дамиан Ватопедский* (см.: Ath. Pantel. 919. Fol. 98v) и свящ. Павел Скопелит (Athen. Bibl. Nat. 902. Fol. 205, 1696 г.). Предполагается, что К. М. был также учителем протопсалта Панайотиса *Халацоглу* († 1748), поскольку одно из его произведений надписано следующим образом: «...сочинение кир Космы и учителя Панайотакиса» (Athen. Bibl. Nat. 2611. Fol. 197v, XVIII в.).

К. М. распел полный цикл самогласнов Стихираря (известен автограф — Ath. Doch. 373; отдельные его стихиры можно обнаружить в певч. сборниках, содержащих песнопения разных авторов), Ирмологий (сохр. также только в одном списке — Ath. Iver. 1074, 1682 г.); нек-рые каноны



Анастасиматарий —  
Анфология письма  
иером. Космы Македонца. 1687 г.  
(Ath. Pantel. 919. Fol. 127)

К. М. присутствуют и в др. рукописях, напр. в Ирмологии 1698 г. (Gritsanis. 8) содержатся цикл канонов Страстной седмицы, «сочинение кир Космы» (Fol. 229–268), и катавасии субботы Акафиста с указанием: «Украшенные иеромонахом Космой Македонцем, доместиком Иверского монастыря» (Fol. 317–323). Кроме того, в рукописях, как в автографах К. М., так и в Анфологиях XVIII в., регулярно встречаются его песнопения в пападическом стиле: пасапноарии (хвалитные псалмы), «Честнейшую», херувимские, причастны, богородичны, матимы, калофонические стихи и др. (см. рукописи: Ath. Pantel. 919; Sinait. 1469, 1689 г.; Ath. Iver. 1216, 1692 г.; Ath. Stauronik. 165, 2-я пол. 60-х — 1-я пол. 80-х гг. XVII в. (автограф)). Отдельно сле-



Прп. Косма Маюмский.  
Роспись ц. вмч. Пантелеимона  
в Горно-Нерези близ Скопье.  
1164 г.

дует отметить «метод метрофонии» из Анфологии Athen. Bibl. Nat. 893, 1747 г., к-рый имеет следующее примечание: «Украшено Космой, иеромонахом Македонцем и Ивиритом»

(Fol. 7v — 11), а также кратиму ἀτζεμικὸν ἐρωτικὸν 1-го плагального гласа, вполс. переведенную в нотацию *Нового метода* (Ath. Iver. 1150. Fol. 247, 1674 г.; Bibl. SPolit. Patr. K. Ananiadou. 6, 1680 г.; в «экзегесисе» — Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 711. Fol. 97).

Лит.: *Στάθης*. Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα. Σ. 120–121, 147; *Στάθης*. Χειρόγραφα. Τ. 1–3; *Χατζηγιακουμής*. Μουσικά χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 82–87, 321–322; *idem*. Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς: 1453–1820. Ἀθήνα, 1980; *idem*. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ τοῦ Ἑλληνισμοῦ μετὰ τὴν Ἀλωσὴ (1453–1820): Σχεδιάγραμμα ιστορίας. Ἀθήνα, 1999. Σ. 52–55, 135–136; *Герцман* Е. В. Греч. муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 229–230, 524–625; 1999. Т. 2. С. 141–143, 488; *Χαλδαϊάκης* Α. Ὁ Πολυέλεος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιία. Ἀθήνα, 2003. Σ. 447–448; *Ἀναστασίου* Γ. Γ. Τὰ κρατήματα στὴν ψαλτικὴ τέχνη. Ἀθήνα, 2005. Σ. 358–359; *Ζησιμὸς* Γ. Κοσμάς Ἱβηρίτης καὶ Μακεδὼν, δομῆστικὸς τῆς μονῆς τῶν Ἱβήρων. Ἀθήνα, 2007.

И. В. Старикова

**КОСΜΑ ΜΑΪΟΜΣΚΪЙ** [греч. Κοσμάς ὁ Μαϊομά], прп. (пам. 12 окт.; пам. греч. 14 окт.).

**Житие.** Самое раннее свидетельство о К. М. содержится в лексиконе «Суда» (кон. X в.), но оно крайне лаконично: из Иерусалима, современник прп. *Иоанна Дамаскина* (Suda. Т. 2. Р. 353). Др. источники представляют собой жития разной степени подробности. Поскольку в церковном предании К. М. тесно связан с Иоанном Дамаскином, биографические сведения о К. М. в той или иной степени содержатся в житиях прп. Иоанна. Г. Деторакис, автор наиболее полного на сегодняшний день исследования о К. М. (*Δετοράκης*. 1979), называет 8 основных источников: Синаксарь К-польской ц. (кон. XI в.; см.: SynCP. Col. 395–396), т. н. Лаврское Житие К. М. (известно по единственной ркп. XI–XIII вв., из афонской Великой Лавры — см.:

BHG, N 394b), т. н. Маркианово Житие Иоанна Дамаскина (Marc. gr. 363, XII в. — см.: *Gordil-*

*lo* M. Damascenica, I. Vita Marciana // OrChr. 1926. Vol. 8. P. 47–81; BHG, N 885b), Иерусалимское Житие Иоанна Дамаскина (самые древние рукописи датируются X в. — см.:





PG. 94. Col. 429–490; BHG, N 884), единое Житие К. М. и Иоанна Дамаскина, составленное Иоанном Меркуропулом, патриархом Иерусалимским (1156–1166) (см.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1897. Σ. 303–350; BHG, N 395), т. н. Халкинское Житие, общее Житие К. М. и Иоанна Дамаскина (самая древняя ркп. — XII в. — см.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1897. Σ. 271–302; BHG, N 394); Афинское Житие К. М. (сохр. в ркп. XII в.; см.: BHG, N 884a); Ватиканское Житие К. М. (сохр. в единственной ркп. — Vat. Barber. gr. 583, XV в.; см.: *Δετοράκης*. 1981; BHG, N 394a). Эти тексты по характеру содержащихся в них сведений о жизни К. М. можно разделить на 3 группы: 1) Синаксарь К-польской ц., Лаврское и Маркианово Жития; 2) Иерусалимское Житие Иоанна Дамаскина и единое Житие святых, составленное Иоанном Меркуропулом; 3) Халкинское, Афинское и Ватиканское Жития (см.: *Δετοράκης*. 1979. Σ. 17–80).

Хронологические рамки жизни К. М. и Иоанна Дамаскина в целом совпадают. Согласно данным Жития, составленного Иоанном Меркуропулом, и Ватиканскому Житию, К. М. был на 3–5 лет старше прп. Иоанна. Установить точную дату рождения Иоанна Дамаскина не представляется возможным. Из наиболее вероятных датировок Деторакис выбрал 679–680 гг., следов., рождение К. М. он датирует 674–676 гг. (*Δετοράκης*. 1979. Σ. 86–88).

Из-за несовпадений сведений в источниках установить год смерти К. М. еще сложнее; Жития сообщают о различной продолжительности жизни К. М.: либо говорится, что он умер в глубокой старости, либо указан конкретный возраст — 78 лет или 54 года. Но в Житиях есть информация, что К. М. умер немногим позднее Иоанна — спустя год или чуть больше. Традиционно считается, что Иоанн умер до 754 г. или конкретнее, в 749–750 гг. Т. о., по предположению Деторакиса, К. М. скончался в 751–752 гг. Такую же датировку можно получить, если допустить, что К. М. был поставлен епископом Маюмы в 735 г. и умер спустя 17 лет, о чем сообщается в Житии, составленном Иоанном Меркуропулом. Приблизительно та же дата получается, если к возможному году рождения К. М. (674–676) прибавить 78 лет (*Δετοράκης*. 1979. Σ. 89–90). Несмотря на неоднозначность данных, на к-рые

опирался Деторакис в своих расчетах, предложенная им датировка жизни К. М. в наст. время представляется наиболее правдоподобной.

Относительно происхождения К. М. сведения из Синаксаря К-польской ц., из житий 2-й группы и Ватиканского Жития совпадают в том, что он был родом из Иерусалима. Это же косвенно подтверждается подписями К. М. в акростихах его канонов, в к-рых он называет себя святоградцем (агиополитом — Ἀγιοπολίτης) и иерусалимцем (Ἱεροσολυμίτης). Из Халкинского и Афинского Житий известно о происхождении К. М. с о-ва Крит. Согласно Лаврскому Житию, К. М. род. в Дамаске. Митр. Софроний (Евстратиадис), а вслед за ним и Деторакис настаивают именно на последней версии: во-первых, поскольку К. М. был усыновлен Сарджуном, отцом Иоанна Дамаскина, вероятнее всего, все они жили в одном и том же городе; во-вторых, в Афинском Житии К. М. именуется Дамаским — исследователи видят в этом указание на древнюю традицию, согласно которой К. М. происходил, как и Иоанн, из Дамаска; кроме того, в Ирмологии XIII в. (Сгурт. Е. γ. II. fol. 16v) К. М. также именуется Дамаскином: один из ирмосов надписан «Κοσμά μοναχὸ τοῦ Δαμασκηνοῦ» (см.: *Δετοράκης*. 1979. Σ. 84–85).

К. М. мог называть себя агиополитом, желая показать, что он был монахом одного из палестинских мон-рей, а именно лавры прп. Саввы Освященного — на этом же основании так именуют себя гимнографы *Герман I* К-польский и *Стефан Савваит* Старший, племянник Иоанна Дамаскина.

Версию, согласно к-рой К. М. родился и получил образование на Крите, следует признать недостоверной. В Халкинском и Афинском Житиях К. М. предстает не как усыновленный брат Иоанна Дамаскина, но как его учитель — это заблуждение возникло на почве отождествления К. М. и учителя братьев, к-рый в Житиях также может именоваться Космой. Деторакис предполагает, что, поскольку этот учитель в некоторых Житиях назван асикритом (ἀσικρήτης), то это слово могло быть неверно интерпретировано как ἐκ Κρήτης — с Крита (*Δετοράκης*. 1979. Σ. 56).

Еще один факт биографии К. М., отмеченный во всех источниках (кро-



Прп. Косма Маюмский.

Роспись

ц. вмч. Георгия Победоносца  
в Старо-Нагоричино.

1317–1318 гг.

ме Халкинского и Афинского Житий, ошибочно отождествляющих К. М. и общего учителя К. М. и Иоанна Дамаскина) — усыновление К. М. отцом Иоанна Дамаскина. Впрочем, отдельные исследователи сомневались в достоверности этого предания и считали, что К. М. и Иоанн именуются братьями, поскольку оба пребывали в лавре Саввы Освященного и занимались песнотворчеством (напр., см.: *Jugie M. La Vie de Saint Jean Damascene // EO. 1924. Vol. 23. N 134. P. 141*).

По свидетельству большинства источников, К. М. и Иоанна учил выкупленный отцом Иоанна пленник — некий ученый монах. В источниках 1-й группы сообщается, что он был асикритом и происходил из К-поля; в источниках 2-й группы и Ватиканском Житии сказано, что он происходил из Италии и что его также звали Косма (тексты 3-й группы — Халкинское и Афинское Жития, как уже отмечалось, ошибочно отождествляют К. М. и этого учителя). В числе наук, к-рые преподавал Косма-учитель, упоминается музыка (напр., в Житии Иоанна Меркуропула — см.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1897. Σ. 311). Тем не менее не исключено, что информация об общем учителе К. М. и Иоанна недо-



стоверна и является домыслом составителей Жития: сам Иоанн Дамаскин в качестве своего учителя называет лишь *Иоанна V*, патриарха Иерусалимского (см.: *Каждан*. 2002. С. 149).

Следующий важный биографический эпизод, отмеченный во всех Житиях, касается отъезда К. М. и Иоанна из Дамаска и начала их монашеской жизни. Согласно Житию, составленному Иоанном Меркуропулом, после конфликта, происшедшего между Иоанном и халифом в результате клеветы на Иоанна, братья оставили все свое имущество и отправились в Иерусалим, поклонились там св. местам и удалились в лавру прп. Саввы, игуменом к-рой в то время был Никодим. Там братья начали свою монашескую жизнь (см.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1897. Σ. 327–328).

В Житии, составленном Иоанном Меркуропулом, также содержатся сведения, не подтверждаемые др. источниками и, очевидно, недостоверные: К. М. нек-рое время был помощником Иоанна Дамаскина в финансовом ведомстве Дамаска, возглавляемом последним: К. М. якобы отвечал за податные списки (см.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1897. Σ. 317–318; также см.: *Δετοράκης*. 1979. Σ. 44–45).

Проведя нек-рое время в лавре прп. Саввы (11 лет, согласно тексту Меркуропула), К. М. был поставлен епископом г. Маюма (приморская область Газы). В источниках говорится, что он был рукоположен против своей воли и что его хиротония совершил Иерусалимский патриарх (см.: *SynCP*. Col. 396; *PG*. 94. Col. 477; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1897. Σ. 327–328). Возможно, речь идет об Иоанне V, к-рый занимал Иерусалимскую кафедру в 705–735 гг. (см.: *Δετοράκης*. 1979. Σ. 48, 97–98). Меркуропул уточнил, что К. М. был рукоположен Иерусалимским патриархом Илией, однако эти сведения едва ли возможно соотнести с временем жизни К. М., установленным Деторакисом: *Илия I (II)* († 518) правил задолго до рождения К. М., а *Илия II (III)* (770–797) — уже после смерти К. М. (см.: *Каждан*. 2002. С. 150). Т. о., если К. М. действительно рукоположил Иоанн V, то его хиротония имела место не позднее 735 г. Существует т. зр., что К. М. сменил на Маюмской кафедре Петра, к-рый претерпел мученическую

кончину в 743 г., т. е. хиротония К. М. в таком случае была в 743 г. С последней гипотезой не согласен Деторакис (см.: *Δετοράκης*. 1979. Σ. 93–95).

Нек-рые источники упоминают об участии К. М. в иконоборческой полемике, хотя подробности не сообщаются (напр., см.: *PG*. 94. Col. 477; *Δετοράκης*. 1979. Σ. 24; также см. гимнографический канон на память К. М., составленный *Феофаном Навчертанным* — Минея (МП). Окт. С. 297, 300). Лишь в источниках, отражающих поздний этап бытования Жития К. М. и соответственно недостаточно достоверных (напр., в Халкинском Житии), говорится, что К. М. во время путешествий вступал в конфликты с иконоборцами: в Никомидии он полемизировал с местным епископом-иконоборцем Евсевием, а в К-поле выступил против влиятельных иконоборцев — Максима и Флоренция (см.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1897. Σ. 287–288, 293–297).

В Житиях К. М. 3-й группы также содержатся сведения о путешествиях и чудесах К. М., неизвестных по др. источникам: К. М. в Антиохии принял участие в богослужении на Крестовоздвижение и публично продемонстрировал свой песнотворческий дар, в Никомидии молитвой воскресил сына вдовы, в К-поле встретился с *Константином VI* и патриархом *Тарасием*, а также посетил Фракию, Македонию, Рим и Египет (см.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1897. Σ. 287–300). Весьма вероятно, что рассказ о путешествиях К. М. является художественным вымыслом (см.: *Δετοράκης*. 1979. Σ. 64; *Kazhdan*. 1989. P. 131–132).

Наиболее древние свидетельства о жизни К. М. не сообщают подробностей об обстоятельствах его смерти. Тем не менее большинство источников отмечают, что он умер в преклонном возрасте (напр., см.: *SynCP*. Col. 396, *PG*. 94. Col. 480), хотя из отдельных текстов (напр., из Лаврского Жития) известно, что ему было всего 54 года. В Житии, составленном Меркуропулом, присутствуют обе точки зрения, т. е. автору были известны обе традиции (см.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1897. Σ. 338, 350). Указание о 54-летнем возрасте К. М. не выдерживает критики в контексте др. хронологических данных о жизни К. М. и Иоанна Дамаскина; более соответствует этому контексту воз-

раст 78 лет (*Δετοράκης*. 1979. Σ. 48, 85–90).

Согласно традиции, к-рую передают Халкинское и Ватиканское Жития, К. М. скончался в лавре прп. Саввы Освященного примерно через год после смерти Иоанна Дамаскина (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1897. Σ. 300–301; *Δετοράκης*. 1979. Σ. 79). Меркуропул называет днем смерти К. М. 15 янв. (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1897. Σ. 350). Погребен К. М. был в лавре прп. Саввы — Иоанн Фока, паломник XII в., рассказывая об этом мон-ре, сообщает, что видел там могилы К. М. и Иоанна, «древних поэтов» (*PG*. 133. Col. 948).

Существенные различия в источниках о жизни К. М. заставляют относиться к его биографическим данным критически. Напр., А. П. Каждан считает, что историческая ценность этих источников незначительна, но как литературные произведения они представляют большой интерес. Каждан предполагает, что житийная традиция К. М. сформировалась в неск. этапов: изначально сообщалось лишь то, что он был современником Иоанна Дамаскина; затем легенда стала дополняться подробностями, в частности о сиротстве и усыновлении К. М. отцом Иоанна Дамаскина; важным элементом стал сюжет про выкупленного из плена учителя с именем Косма (он, очевидно, заимствован из повести о *Варлааме и Иоасафе*); по сходству имен в посл. отождествили К. М. и учителя, и в Житии К. М. появились сведения, изначально относившиеся к биографии учителя (см.: *Kazhdan*. 1989. P. 131–132).

**Творчество.** К. М. известен прежде всего своими церковными гимнами, к-рые он посвятил многим Господским праздникам и дням памяти святых. О высокой муз. ценности этих песнопений свидетельствует тот факт, что К. М., как и прп. *Роман Сладкопевец*, знаменитый создатель кондаков, получил эпитет *Μελῳδός* (т. е. певец).

О гимнографической деятельности К. М. сообщают с разной степенью подробностей все его Жития. Так, напр., в Иерусалимском Житии говорится, что К. М. стал «гимпаном Богу» и «десятиструнной Псалтирю» (*PG*. 94. Col. 477), в Лаврском Житии (*Δετοράκης*. 1979. Σ. 25) и в Житии, составленном Иоанном Меркуропулом, перечисляются праздники и памяти святых, к-рых прославил

в гимнах К. М. (см.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. 1897. Σ. 336–340); в Афинском и Ватиканском Житиях К. М. и Иоанн названы изобретателями новых песнопений (Δετοράκης. 1979. Σ. 69, 79) — судя по всему, подра-



Прп. Косма Маюмский.  
Роспись мон-ря Хора (Кахрие-джами)  
в К-поле. Ок. 1316–1321 г.

зумеваются вклад этих песнописцев в развитие жанра гимнографического канона; в Халкинском Житии говорится, что К. М. и Иоанн сочинили песнопения, к-рые «по сей день исполняются на вечерне и на утрене, украсили праздники Спасителя, возвеличили Богородицу и святых всех прославили в песнях» (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. 1897. Σ. 279).

**Каноны.** Большую часть песнопений К. М. составляют каноны. Они имеют следующие характерные черты. Во-первых, его каноны содержат фразовый акростих. Если Иоанн Дамаскин, как правило, включал в акростих свое имя (напр., Ἰωάννου μοναχοῦ — Иоанна монаха), то К. М. крайне редко обращался к этой практике. Акростихи мн. канонов К. М. написаны ямбическим триметром, в каноне на Преображение он использует дактилический гекзаметр. Гимнограф обязательно включал в акростих ирмосы; в канонах, для к-рых он использовал ирмосы Иоанна Дамаскина, акростихи отсутствуют. При сопоставлении акростихов канонов К. М. (см.: Δετοράκης. 1979. Σ. 119–121) можно выделить своеобразный стиль автора.

Во-вторых, большинство канонов К. М. не имеют 2-й песни. В Ирмологии Софрония (Евстратиадиса) содержатся лишь 3 ирмоса 2-й песни авторства К. М.: на Рождество и 2 на Богоявление (Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Εἰρμολόγιον. Ρ., 1932. Σ. 6, 36). Не исключено, что эти ирмосы были составлены не К. М., а др. поэтом, напр. Андреем Критским (Δετοράκης. 1979. Σ. 127).

В-третьих, большинство канонов К. М. написано на уникальные авторские ирмосы. Всего насчитывается 173 ирмоса авторства К. М. (Ibid. Σ. 173–178; также см.: Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Εἰρμολόγιον. Ρ., 1932). Для нек-рых канонов он составил по 2 ирмоса к отдельным песням. Впрочем, для ряда канонов он заимствовал ирмосы у др. гимнографов, в частности у Иоанна Дамаскина.

В-четвертых, К. М. писал каноны с малым числом тропарей в песнях и без богородичнов. Как правило, в песнях 2–3 тропаря, а в каноне на Пятидесятницу вовсе по 1–2. Количество тропарей, судя по всему, зависит от длины акростиха. Эти особенности, вероятно, объясняются тем, что канон как жанр к тому времени еще окончательно не сформировался, так что песнотворцы экспериментировали с его формой.

В-пятых, К. М. нередко использует одинаковое окончание ирмоса и тропарей по аналогии с общим рефреном древнего кондака.

Каноны К. М. высоко оценивали византийские авторы. Феодор Продром (XII в.; см.: Theodori Prodromi Commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni / Ed. H. M. Stevenon. R., 1888) и Григорий Пардос († 1156) составили комментарии к его канонам на главные церковные праздники. Толкованием канонов К. М. занимался также прп. Никодим Святогорец (см.: Νικόδημος Ἀγιορείτης. Ἐορτοδρόμιον, ἧτοι ἐρμηνεῖα εἰς τοὺς ἀσματικὰς κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἑορτῶν. Βενετία, 1836) и многие др. (в т. ч. рус. исследователь Е. И. Ловягин (Богослужбные каноны на греч., слав. и рус. языках. СПб., 1875<sup>3</sup>)).

Все исследователи, в т. ч. современные, подчеркивают яркую индивидуальность канонов К. М. В его песнопениях гармонично сосуществуют красота ритма, поэтические приемы и богословская глубина.

К. М. наиболее часто обращается к таким темам как Боговоплощение, наличие двух природ во Христе, полнота Его божества, приснодевство Пресв. Богородицы. Описания сопровождаются яркими образами, сравнениями; используются опре-

деленный терминологический аппарат и ветхозаветная типология (также см.: Игнатия (Пузык). 1981. С. 118–135; Она же. 2005. С. 34–52). Определить, какому именно из архаичных стихотворных размеров соответствует тот или иной канон К. М., весьма затруднительно: в его поэзии сосуществуют архаичные и его собственные ритмические модели, при этом принципы омотонии и изосиллабизма соблюдаются (см.: Δετοράκης. 1979. Σ. 142–149).

Язык песнопений К. М. близок к архаичному: он часто использует выражения из произведений Гомера и трагиков, а также из творений христ. авторов, в частности свт. Григория Богослова. Так, напр., начальные слова ирмоса канона на Рождество Христово скопированы из соответствующей гомилии Григория. В канонах встречаются гапаксы — слова, к-рые К. М. составил сам (также см.: Ibid. Σ. 134–139).

Наиболее частыми поэтическими приемами К. М. являются антитеза, метафора, оксюморон. Нек-рые песни его канонов написаны в диалогической форме (напр. 7-я песнь канона на Рождество Христово, 8-я песнь канона на Богоявление).

Песнопения, в т. ч. каноны К. М., содержащиеся в совр. богослужбных книгах, как правило, имеют надпись «τοῦ Κυρίου Κοσμᾶ (κὶρῶς κοσμά)», «Κοσμᾶ Μοναχοῦ (κοσμά μοναχᾶ)», «Κοσμᾶ τοῦ ποιητοῦ (κοσμά τωρца)», но есть и анонимные.

Согласно данным из исследований Деторакиса (Δετοράκης. 1979. Σ. 178–227), Софрония (Евстратиадиса) (Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). 1933) и др. (напр., Ettereau. 1923. Ρ. 21–22; Карабинов. 1910. С. 112–114; Филарет (Тумилевский). Песнопевцы. С. 240–245), известно 43 канона К. М.

В совр. Минее содержатся следующие каноны с именем К. М. (нумерация носит условный характер): № 1 на Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня (особенность канона — продублированная 9-я песнь; существует предание, что К. М. сочинил др. 9-ю песнь для этого канона, когда во время его визита в Антиохию народ усомнился в том, что он является его автором — см.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. 1897. Σ. 287); № 2 на Рождество Христово; № 3 Иосифу Обручнику, прор. Давиду и Иакову, брату Господню, 26 дек.; № 4 на Богоявление; № 5 свт. Григорию Богослову, 25 янв.; № 6 на



Сретение Господне; № 7 вч. Георгию, 23 апр.; № 8 на Преображение Господне; № 9 на Успение Пресв. Богородицы. Вероятно, К. М. также принадлежит канон прав. Иову, 6 мая (№ 10), помещенный в совр. Минее анонимно.

Ряд канонов К. М. на дни памяти святых неподвижного богослужебного круга известен только по рукописям: № 11 на Рождество Богородицы, 8 сент. (Ταδεῖον. Σ. 40; этот канон можно приписать К. М. на основании акростиha, который полностью совпадает с содержащимся в каноне К. М. на Успение Пресв. Богородицы); № 12 на предпразднство Крестовоздвижения (Ibid. Σ. 43; атрибуция на том же основании, что и № 11); № 13 вч. Димитрию Солунскому, 26 окт. (Ibid. Σ. 71; атрибуция на том же основании, что и № 11); № 14 мч. Артемидору, 26 окт. (Δετοράκης. 1979. Σ. 181–182); № 15 прп. Иоанникию Великому, 3 нояб. (Ταδεῖον. Σ. 77; атрибуция спорная: К. М. или Иоанна Дамаскина); № 16 мученикам Авкту, Тавриону и Фессалоникии, 7 нояб. (Ibid. Σ. 80; авторство спорное: К. М. или Иоанна Дамаскина); № 17 мученикам Мине, Виктору и Викентию, 11 нояб. (ΑΝΓ. Τ. 3. Ρ. 300–319); № 18 в Неделю по Рождестве Христовом (Ταδεῖον. Σ. 133; авторство спорное: К. М. или Иоанна Дамаскина); № 19 мч. Иакинфу Амастридскому, 18 июля (Ibid. Σ. 249; акростиh в этом каноне тот же, что и в каноне К. М. на Успение Пресв. Богородицы).

В совр. Постной и Цветной Триодах К. М. принадлежат: № 20 четверопеснец на Лазареву субботу; № 21 полный канон 8-го гласа в Лазареву субботу (в рус. Триоди ошибочно надписан именем Иоанна монаха); № 22 полный канон в Неделю ваий; № 23 трипеснец для Великого понедельника; № 24 двупеснец для Великого вторника; № 25 трипеснец для Великой среды; № 26 полный канон для Великого четверга; № 28 трипеснец для Великой пятницы; № 29 четверопеснец Великой субботы (в Триоди помещен полный канон: четверопеснец (6–9 песней) К. М. в IX в. был дополнен (1–5 песнями) прп. Кассией, тропари к-рой в посл. были заменены на составленные Марком, еп. Отрантским; допускаясь, что все ирмосы канона принадлежат К. М.; см.: Δετοράκης. 1979. Σ. 209–212; Shiro G. La seconda leggenda di Cassia // Diptycha. 1979. Vol. 1. Ρ. 301–315;

Paragiannis G. Κύματα θαλάσσης... // ΒΖ. 2005. Bd. 98. N 2. S. 465–472); № 30 канон на Пятидесятницу.

В совр. Октоихе также содержатся каноны К. М., но без подписи: № 31 крестовоскресен 1-го гласа; № 32 воскресный 2-го гласа (авторство К. М. сомнительно, но в рукописях надписан его именем — см.: Δετοράκης. 1979. Σ. 196); № 33 крестовоскресен 5-го гласа; № 34 крестовоскресен 7-го гласа; № 35 канон Пресв. Богородице 1-го гласа.

Еще неск. канонов Октоиха авторства К. М. известны по рукописям: № 36–38 воскресные 2, 3 и 4-го гласов (на основании акростиhов можно предполагать, что эти каноны некогда входили в состав венка воскресных канонов К. М. — см.: Ibidem); № 39 воскресный 4-го гласа; № 40 воскресный 5-го гласа; № 41–42 крестовоскресенные 6-го гласа; № 43–44 воскресные 7-го гласа; № 45–47 покаянные Господу и Пресв. Богородице (см.: Ibid. Σ. 199–200).

**Стихиры** были составлены К. М. в честь главных церковных праздников, большинство из них самогласные. Список из 64 самогласнов К. М., известных по рукописям, был опубликован Софронием (Евстратиadisом) (Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). 1933. Σ. 489–504). Деторакис скорректировал этот перечень, ориентируясь на данные совр. богослужебных книг (Δετοράκης. 1979. Σ. 212–219).

Под именем К. М. в совр. богослужебных книгах сохранились циклы стихир на Рождество Христово, Богоявление, Сретение, Преображение; отдельные самогласны для пения на «Славу» в день памяти свт. Иоанна Златоуста (27 янв.), апостолов Варфоломея и Варнавы (11 июня), апостолов Петра и Павла (29 июня); мучеников Маккавеев (1 авг.).

К. М. также составил стихиры, которые помещены в совр. Постной Триоди анонимно для утрени Неделю ваий, Великих понедельника, вторника, среды и четверга (также см.: Карабинов. 1910. С. 113–114). Ему же принадлежат цикл стихир на литии на Вознесение и 2 цикла стихир (на литии и на хвалитех) на Пятидесятницу, включая стихиру Црю нбный.

Авторство К. М. также засвидетельствовано в рукописях для цикла воскресных стихир 7-го гласа, который в печатном Октоихе имеет надписание «Анатолиевы» (Октоих. Ч. 2. С. 317–318).

Также К. М. принадлежат стихиры, помещенные в Часослове в чине великого *повечерия* (см. Часослов. С. 202–203, 190–191, 210–211, где они названы тропарями; также см.: Δετοράκης. 1979. Σ. 219), в т. ч. 3 покаянные стихиры — Помιάβη насъ, гдн, помιάβη насъ; Гдн, помιάβη насъ; на τὰ βο ὑποβάχομъ; Μηλοσέρδα δβέρνι; входящие и в др. чинопоследования (напр., в молитвы на сон грядущим).

Помимо самогласнов К. М. принадлежит пространный цикл стихир-подобнов на предпразднство Богоявления с акростихом Εἰς τὰ προεόρτια τῶν Φώτων Κοσμά ὀδῆ (На предпразднство Светов Космы песнь; см.: Pitra. Analecta Sacra. Vol. 1. 410–412). Целиком этот цикл сохранился только в рукописях, но отдельные стихиры из него встречаются в печатной Минее в дни пред- и попразднства Богоявления (также см.: Ibid.; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). 1933. Σ. 505; Δετοράκης. 1979. Σ. 211).

**Кондак.** Несмотря на то что К. М. известен в первую очередь как творец канонов, и его вклад в развитие гимнографии связывают именно с этим жанром, К. М. обращался и к более древним формам церковной поэзии, в частности к кондаку. По рукописям известен полный кондак К. М. на Успение Пресв. Богородицы, 15 авг. (см.: Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). 1933. Σ. 530–544; Δετοράκης. 1979. Σ. 221–222). Кондак самогласный, плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, имеет акростиh Τοῦ ταπεινοῦ Κοσμά ὕμνος (Смиренного Космы песнь; акростиh очень похож на содержащиеся в кондаках Романа Сладкопевца), состоит из 1 проимия (нач.: Τὴν ἐν προεβείαις ἀκοίμητον Θεοτόκου; въ молитвахъ несыпающью вѣщъ) и 21 икоса. В совр. Минее находятся лишь проимий и 1-й икос этого кондака (см.: Μηναῖον. Αὐγουστος. Σ. 152–153; Миней (МП). Август. Ч. 2. С. 44–45).

**Комментарий к сочинениям свт. Григория Богослова** под названием «Собрание и толкование мест из Священного Писания и из других сочинений, которые Григорий цитирует в своих стихах» сохранился в рукописи Vat. gr. 1260, XII в. и издан в греч. Патрологии Ж. П. Миня вместе с сочинениями свт. Григория Богослова (PG. 38. Col. 339–570). Автором этого текста назван «Косма Иерусалимский, почитатель Григория (φιλογρηγόριος)». Так же К. М. именуется в одном из







Житий (см.: *Δετοράκης*. 1981). Кроме того, в своих гимнах К. М. нередко обращается к сочинениям свт. Григория Богослова, иногда даже цитирует их: напр., в 1-м ирмосе канона на Рождество Христово (*Idem*. 1979. Σ. 185), в акrostихе канона на Пятидесятницу (*Idem*. Σ. 204–205; также см.: *Idem*. Σ. 138–139). Хотя атрибуция этого сочинения К. М. является общепринятой (напр., см.: *Idem*. Σ. 226–227; *Menestrina* G. Note al Commento di Cosma di Gerusalemme al «Carmina» di Gregorio Nazianzeno // *Gregorio Nazianzeno — teologo e scrittore* / Ed. C. Moreschini, G. Menestrina. Bologna, 1992. P. 217–226), отдельные реалии, содержащиеся в тексте, относятся скорее к IX, чем к VIII в., и это ставит авторство К. М. под сомнение (см.: *Каждан*. 2002. С. 163–165).

**Гимнография.** Память К. М. зафиксирована 12 янв. в одной из рукописей *Типикона Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Turisop. T. 1. P. 199); богослужбное последование не описано.

Память К. М. отмечается 12 окт. в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., отражающем малоазийскую редакцию *Студийского устава* (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 295). О службе К. М. говорится после основной рубрики, посвященной соединению службы сщмч. Лукиана Антиохийского с будничной службой Октоиха; составитель Типикона замечает, что служба К. М. совершается, если найдется его богослужбное последование (т. е. составитель Типикона подозревал, что богослужбное последование К. М. существует, но не был с ним знаком или не имел его под рукой). Оно соединяется со службами сщмч. Лукиана и Октоиха и предполагает наличие канона, цикла стихир и седальна. Тем не менее в древнейшей сохранившейся редакции студийского Синаксаря, содержащейся в Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. и др. важных редакциях Студийского устава — Георгия Мтацминдели Типиконе сер. XI в. и Мессинском Типиконе 1131 г., — К. М. не упоминается.

Память К. М. отмечается 15 окт. в одной из древнейших сохранившихся редакций Иерусалимского устава — *Sinait. gr.* 1096, XII–XIII вв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 31) и 14 окт. в его древнейшем слав. переводе — Типиконе серб. архиеп. св. Никодима 1319 г. (*Миркович*. Типикон. С. 52а); богослужбное последование не описано.

В первопечатном греч. Типиконе память К. М. отмечается 14 окт. вместе с памятью мучеников Назария, Гервасия, Протасия и Келсия; указан отпустительный тропарь К. М. плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Ὁρθοδοξίας ὁδηγέ* (*Православία наставниче*).



Прп. Косма Маюмский.  
Роспись ц. Пресв. Богородицы  
Амасу близ Монахи, Кипр.  
Кон. XII в.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. память К. М. отмечается 12 окт. вместе с памятью мучеников Прова, Тараха и Андроника; указан тот же отпустительный тропарь, что и в первопечатном греч. Типиконе; по 3-й песни канона помещен кондак К. М. 8-го гласа *Ὁγκράσηνз добродѣтелими*.

В совр. греч. и рус. богослужбных книгах помещены разные последования К. М. — в них совпадает только отпустительный тропарь К. М. плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Ὁρθοδοξίας ὁδηγέ* (*Православία наставниче*).

Богослужбное последование К. М., содержащееся в совр. рус. Минее (Минее (МП). Окт. С. 293–306) восходит к древней греч. службе К. М., известной по рукописям XI–XII вв. (и более поздним) и схематично изданной Софронием (Евстратиадисом) (*Σωφρόνιος* (*Εὐστρατιάδης*), *Μητρ. Ταμείον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως* // *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*. 1938. Т. 37. Σ. 257–258). Из этой службы в рус. Минее были включены кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Ὁγκράσηνз добродѣтелими* (*Κεκοσμημένως ἀρεταῖς*); канон, приписываемый Феофану Начертанному, с акrostихом *Κοσμῷ πουβάλιμιζ πῆσνο τῷτορα μεδάρениζ* (*Κοσμῶν ἐπαίνῳ τὸν μελοῦργὸν προφρόνωζ*) 4-го гласа, ирмос: *Μορὰ черниноу пчѣниѣ*: (*Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖν πέλαγος*), нач.: *Ὁγδοηνзз добродѣтели житїѣ* (*Καλλύνας τῶν ἀρετῶν τὸν βίον σου*) (также см.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* А. *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*. 1894. Т. 2. Σ. 132; *Ταμείον*. Σ. 58); цикл из 3 стихир-подобнов, седален.

Богослужбное последование К. М., помещенное в совр. греч. Минее (*Μηναῖον*. Ὀκτώβριος. Σ. 139–150) помимо отпустительного тропаря содержит: анонимный канон без акrostиха 4-го гласа, ирмос: *Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος*: (*Μορὰ черниноу пчѣниѣ*), нач.: *Ὡς θεῖος ὡς φωτοφόρος*, *Ὅσιε* (Яко боговдохновенный,

яко светоносный, преподобне); 2 самогласна, 3 цикла стихир-подобнов; ексапостиларий.

По рукописям известны дополнительные песнопения К. М.: икос, 3 самогласные стихиры, цикл стихир-подобнов, 3 ексапостилария (см.: *Σωφρόνιος* (*Εὐστρατιάδης*), *Μητρ. Ταμείον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως* // *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*. 1938. Т. 37. Σ. 257–258).

Лит.: PG. 98. Col. 455–524; *Christ, Paranikas*. Anthologia. P. 161–204; *Филарет* (*Гумилевский*). Песнопевцы. С. 238–246; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. *Ἀνάλεκτα*. 1897. Т. 4. Σ. 271–350; *idem*. *Ἀνέκδοτον ἄσμα τοῦ μελωδοῦ Κοσμᾶ* // *BZ*. 1905. Bd. 14. N 2. S. 519–526; *Καραβιнов*. *Постная Триодь*. 1910. С. 112–114; *Chappet* A. *Cosmas de Maiouma* // *DACL*. 1914. Vol. 3. Pt. 2. Col. 2993–2997; *Émery* C. *Hymnographi Byzantini* // *EO*. 1923. Vol. 22. N 129. P. 11–25; *Σωφρόνιος* (*Εὐστρατιάδης*), *μητρ. Κοσμᾶς Ἱεροσολυμιτῆς ὁ ποιητῆς ἐπίσκοπος Μαῖουμᾶ* // *Νέα Σιών*. Ἀθήνα. 1933. Т. 28. Σ. 83–99, 143–158, 202–218, 257–272, 330–338, 400–416, 489–505, 530–544; *Ξυδῆς* Θ. *Κανόνες Δεσποτικῶν ἑορτῶν Κοσμᾶ τοῦ Μαῖουμᾶ*. Ἀθήνα, 1949; *Τρέμπελος Π. Ν.* *Ἐκλογή Ἑλληνικῆς Ὁρθόδοξου Ὑμνογραφίας*. Ἀθήνα, 1949. Σ. 184–185; *McWilliams* L. *The Poetry of Kosmas of Maioum*: *Theosis*. N.Y., 1951; *Follieri*. *Initia hymnorum*. Vol. 5. Pt. 1. P. 287–288; *Beck*. *Kirche und theol. Literatur*. 1959. S. 515–516; *Szövérfy*. *Hymnography*. Vol. 2. P. 14–16 [Библиогр.]; *Δετοράκης* Θ. *Κοσμᾶς ὁ Μελωδός: Βίος καὶ ἔργον*. Θεσσαλονίκη, 1979; *idem*. *Vie inédite de Cosmas le Mélode* // *AnBoll*. 1981. Vol. 99. P. 101–116; *Игнатия* (*Пузык*), *мон. Прп. Косма Маюмский и его каноны: (Духовные размышления)* // *БТ*. 1981. Сб. 22. С. 116–138; *она же*. *Церковные песнотворцы*. М., 2005. С. 28–57; *Kazhdan* A., *Gero* S. *Kosmas of Jerusalem: A more critical approach to his biography* // *BZ*. 1989. Bd. 82. N 1/2. S. 122–132; *idem*. *Kosmas of Jerusalem 2: Can we speak of his political views?* // *Le Muséon*. 1990. Vol. 103. P. 329–346; *Kazhdan* A. *Kosmas of Jerusalem 3: The Exegesis of Gregory Nazianzus* // *Byz*. 1991. Vol. 61. P. 396–412; *он же* (*Каждан* А.). *История визант. литературы*, 650–850 гг. СПб., 2002. С. 146–168.

**Е. Е. Макаров**

**Иконография.** Одно из ранних изображений К. М. сохранилось в составе миниатюр *Минология* Василия II (*Vat. gr.* 1613. P. 213, 1-я четв. XI в.). Святой гимнограф представлен по образцу изображений евангелистов — он сидит за столом и пишет на свитке, напротив, справа, также занятый писательским трудом — прп. Иоанн Дамаскин. По возрасту К. М. старше прп. Иоанна — в его волосах седина, клиновидной формы борода длиннее; оба изображены с непокрытыми головами, облаченными в хитоны и полумантии, под которыми видны схимы. Черты облика К. М. здесь можно назвать сформировавшимися, вполн. в визант. памятниках они не претерпели существенных изменений. Важным моментом для атрибуции святого, особенно, когда он помещен в ряду преподобных, является наличие свитка в руке, указывающего на род его деятельности как песнотворца.





В ориентированном на поствизант. искусство греческом руководстве для иконописцев — Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — в разделе «Песнотворцы» (Ч. 3. § 15. № 12) об облике К. М. сказано: «Старец плешивый, с остроколючной бородой» (Ерминия ДФ. С. 175. №11). Данная характеристика образа была актуальна и для средневизантийских памятников. Вариативность в иконографии касается гл. обр. головного убора К. М. Чаще всего святой представлен с непокрытой головой, когда куколь лежит на плечах. Столь же привычны его изображения с куколем на голове. В ряде случаев типичный для изображений прп. Иоанна Дамаскина вост. тюрбан, указывающий на вост. происхождение его обладателя, становится головным убором и К. М. (как напр., на фресках ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде, 1294/95, и ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, ок. 1320).

Большое число изображений К. М. сохранилось в росписи визант. храмов, после того как в их декорацию с XII в. стали включать образы гимнографов. Вне зависимости от состава группы «песнотворцев» обязательными для храмовой живописной программы стали изображения наиболее почитаемых визант. гимнографов — прп. Иоанна Дамаскина и К. М. Уже в ранних памятниках заметно стремление составителей программы росписи учитывать литургические особенности творчества гимнографов. Так, во фресках костницы Бачковского мон-ря (80-е гг. XI в. — по Д. Мурики, 2-я пол. XII в. — по Э. Бакаловой) образы К. М. и прп. Иоанна Дамаскина помещены в наосе на зап. стене, по сторонам композиции «Успение Пресв. Богородицы»; К. М., как со-



Преподобные  
Косма Маюмский и Иоанн Дамаскин.  
Роспись ц. праведных Иоакима и Анны  
(Кралева ц.)  
мон-ря Студеница. 1314 г.

Иоакима и Анны (Кралева ц.) в мон-ре Студеница, Сербия (1314) попарно обрамляют 4 фигуры песнотворцев или 2, как в ц. св. Петра в Беренде, Болгария (XIV в.). В Боянской ц. свт. Николая Чудотворца, Болгария (между 1156 и 1188) фигуры К. М. (сохр. частично) и прп. Иоанна Дамаскина расположены парно на юж. и сев. склонах (соответственно) зап. свода, фланкируя композицию «Распятие»; текст на свитке К. М., а также надписи, инденти-



Преподобные  
Косма Маюмский  
и Иоанн Дамаскин.  
Роспись  
ц. Успения Пресв. Богородицы  
мон-ря Грачаница.  
Ок. 1320 г.

фицирующие образ, не сохранились, в данном случае логику размещения здесь этого гимнографа подтверждают его труды составителя песнопений Великого четверга и Великой пятницы, а также канона на Воздвижение Креста Господня. Та же схема повторена в росписи трапезной (2-я пол. XIII в. — по А. Орландосу, посл. четв. XIII в. — по И. Коллиасу) мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе. В ц. Пресв. Богородицы Амасгу близ Монагри, Кипр (кон. XII в.) К. М. и прп. Иоанн Дамаскин

представлены на вост. склоне арки, рядом с композицией «Введение во храм Пресв. Богородицы». В ц. свт. Николая Чудотворца в с. Манастир близ Прилепа, Македония (1271) гимнографы (К. М. в составе 4 фигур) помещены по сторонам композиции «Древо Иессеево», тексты в их свитках отражают тему Боговоплощения. Данный композиционный принцип размещения гимнографов — рядом со сценами воспетых ими праздников, известен и в иконописи, напр., на визант. иконе «Успение Пресв. Богородицы, с избранными святыми в клеймах» (кон. XIV — сер. XV в., Музей Павла и Александры Канеллопулос, Афины).

Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфиота в части рекомендаций по росписи храма предписывает изображать гимнографов в 4-м ярусе сверху наряду с мучениками, иерархами «в остальных местах», кроме алтаря и клиросов, т. е. в центральной и зап. частях наоса (Ерминия ДФ. С. 226). Так, в одном из ранних по времени создания памятников — росписи ц. вмч. Пантелеимона в Горно-Нерези близ Скопье (1164), образы 5 песнотворцев находятся в центральном пространстве храма — на сев. стене в сев. рукаве креста (в порядке следования от алтаря: К. М., Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, Феофан Начертанный, Иосиф Песнописец), причем они соотносены с изображениями великих монахов-подвижников в юж. рукаве; в свитке К. М. — начало 1-го тропаря 5-й песни канона Великого четверга. В близкой по времени росписи кипрской ц. Панагии Аракос близ Лагудеры (1192) образы песнотворцев уже перемещены в зону вимы: поясные в медальонах парные изображения К. М. и прп. Иоанна Дамаскина с развернутыми вверх свитками фланкируют Мандилион на склонах арки алтарной конхи. В виме К. М. и прп. Иоанн Дамаскин изображены еще в одной кипрской ц. мон-ря Св. Креста (Ставрос-ту-Агiasmати) близ Платанистасы (1494). В зоне вимы — на зап. склоне юж. подкупольной арки (напротив прп. Иоанна Дамаскина на противоположной арке) — в ц. Панагии Кумбелидики в Кастории, Греция (60–80-е гг. XIII в.).

В сохранившейся фрагментарно росписи храма монастыря Давидовица, Сербия (80-е гг. XIII в.) был впервые представлен еще один вариант расположения гимнографов в системе декорации храма. Он повторен в юж. пареклисионе мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (ок. 1316–1321), где образы преподобных К. М., Иоанна Дамаскина, Иосифа Песнописца и Феофана Никейского помещены в парусах купола. Место расположения, привычное для изображений евангелистов, — в парусах центрального купола продиктовало иконографию

здатель канона на Успение Пресв. Богородицы, представлен со свитком с начертанными на нем строками из стихир утрени этого праздника. Еще раз такой же вариант размещения К. М. и прп. Иоанна Дамаскина встречается рядом с композицией «Успение Пресв. Богородицы» в ц. вмч. Георгия в Полошко, Македония (ок. 1370, в посл. переписаны). Ту же композицию в ц. праведных





песнотворцев как авторов, представленных в процессе написания своих сочинений. К. М. с остроконечной, раздваивающейся на конце длинной бородой, голова покрыта куколем, складки к-рого напоминают тюрбан, сидит перед столиком, на коленях книга, в к-рой он пишет, окуная калам в чернильницу (во внешнем нартексе мон-ря Хора над аркасолием помещены медальоны с полуфигурами К. М. и прп. Иоанна Дамаскина по сторонам от образа Богоматери Влахернитиссы). Вместе с прп. Иоанном Дамаскином К. М. также изображен пишущим на фреске мон-ря Хумор, Румыния (1530–1535).

В росписях храмов, начиная с ц. вмч. Пантелеимона в Горно-Нерези, фигуры гимнографов, в т. ч. К. М., монаха лавры прп. Саввы Освященного, связаны с монашеской тематикой. Изображение К. М. работы Мануила Панселина сохранилось на Афоне в мон-ре Протат в Карее (ок. 1290) — в рост, с непокрытой головой, в левой руке свиток, правой благословляет; в парекклисионе прп. Евфимия Великого базилики вмч. Димитрия в Фессалонике (1303) его полуфигура помещена на арке колоннады в паре с прп. Иоанном Лествичником, еще одну пару составляют преподобные Иоанн Дамаскин и Феодор Студит. Монашеская тематика подчеркнута и в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония, (1317–1318), в нартексе которой в сев.-зап. части зап. стены, в нижнем ярусе росписи, образы 3 монахов-гимнографов (К. М., Иоанна Дамаскина, Иосифа Песнописца) помещены рядом с традиционно монастырским сюжетом «Явление ангела прп. Пахомию Великому». В ряду преподобных К. М. изображен, напр., в ц. Честного Креста в Пелендри, Кипр (3-я четв. XIV в.), в ц. Пресв. Богородицы Хрисеусы в Эмбе, Кипр (кон. XV в.) и в др.

Расположенный в нижнем ярусе росписи «чин» гимнографов в ц. Богородицы Перивлепты в Охриде (1294/95) — преподобные К. М., Иоанн Дамаскин (сохр. нижняя часть фигуры) и Иосиф Песнописец (каждый держит развернутый свиток в правой руке, К. М. указывает перстом левой руки на текст в свитке) — обращает на себя внимание тем, что находится под композицией «Премудрость созда себе дом». Аналогичное размещение встречается и в рус. памятнике — ц. Успения на Волотовом поле близ Вел. Новгорода. Кроме того, в Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота К. М. предпосланы слова: «...говорит: премудрость, слово и сила Сын, сый Отчий» (Ерминия ДФ. С. 175).

Примеры изображения «чина» песнотворцев представлены и в миниатюрах лицевых рукописей: напр., в Октоихе кон. XII в. из университетской б-ки в Мессине (Италия; Mess. Salvad. 51) — К. М. входит в состав 4 гимнографов.

По наблюдению О. В. Овчаровой, близкие к фреске в ц. вмч. Пантелеимона в Горно-Нерези образы гимнографов включены в состав монашеского ряда на миниатюрах «Слава Богородицы» с изображением святых по чинам, к-рые иллюстрируют Слово на Зачатие Богоматери в рукописях Гомилий Иакова Коккиновафского (Vat. gr. 1162. Fol. 6 r, 2-я четв. XII в.; Paris. gr. 1208. Fol. 8, 1-я пол. XII в.) (Овчарова. 2004. С. 241).

Литургические гимны и Слова, прославляющие Пресв. Богородицу, стали основой для композиций ряда рус. икон Божией Матери, в к-рые включены образы гимнографов — прп. Иоанна Дамаскина и К. М. с присущими им атри-



«Слава Богородицы».

Миниатюра

из Гомилий Иакова Коккиновафского.

2-я четв. XII в.

(Vat. gr. 1162. Fol. 6r)

бутами — свитком с творением в честь Пресв. Богородицы. Одной из ранних появившихся на Руси композиций такого типа считается икона 60–80-х гг. XIV в. работы греч. мастера «Похвала Богоматери, с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля (ГММК), на к-рой присутствуют К. М. (сохр. фрагментарно) и прп. Иоанн Дамаскин. На иконах «О Тебе радуется» К. М. изображен у подножия трона Пресв. Богородицы (напр., на иконе из Ростово-Суздальской земли, сер. XV в., ГТГ — Доммузей П. Д. Корина; на иконе из собрания Н. М. Постникова, кон. XVI — нач. XVII в., ГТГ; на иконе из ярославской ц. в честь Феодоровской иконы Божией Матери, 1680–1690, ГРМ, и на мн. др.; как К. М. атрибутировали образ читающего по книге святого на ранней иконе из Варваринской ц. Пскова, XIV в., ГТГ, см: Антонова, Мнева. Каталог. Т. 1. Кат. 149. С. 190–191). «Чин» гимнографов преподобные Иоанн Дамаскин и К. М. представляют в композициях «Достойно есть» развернутой иконографии, напр., на 4-частной иконе из Успенского собо-

ра Московского Кремля (ок. сер. XVI в., ГММК) — в ряду монахов, прославляющих Богоматерь.

В рус. иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) отмечаются старческий возраст К. М. и наличие у него характерной бороды, чаще встречающейся у анахоретов: «Брада до колена, широка, к концу поуже, раздвоилась» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 171; то же см.: Большаков. Подлинник иконописный. С. 38). В отличие от этих подлинников в позднем руководстве для иконописцев, составленном акад. В. Д. Фартусовым (1910), изменен традиц. состав одежд, со свойственных монаху («риза преподобническая») на епископские — фелонь и омофор, хотя типологические черты облика сохранены: «Маститый старец греческого типа с очень большой, до колен, бородой, которая к концу суживается и раздвояется; лицо худосочное, умное и восторженное» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 44).

Самые ранние сохранившиеся изображения К. М. в рус. монументальном искусстве относятся к XIV в. Учитывая традиц. парность изображений К. М. и прп. Иоанна Дамаскина, можно предположить, что неизвестный монах с развернутым свитком в левой руке (текст не сохр.) и благословляющий правой рукой, помещенный рядом с прп. Иоанном Дамаскином в юж. рукаве подкупольного креста в соборе Рождества Пресв. Богородицы Снеготорского мон-ря (в составе Рождественского цикла, в ряду преподобных) (1313) — это К. М. У него длинная клиновидная, опускающаяся на грудь борода, голова непокрыта, короткие седые, выщипанные над ушами волосы не скрывают высокую затылку. В ц. Успения на Волотовом поле близ Вел. Новгорода (80-е гг. XIV в.) К. М. изображен дважды, оба раза с прп. Иоанном Дамаскином: на алтарной арке (К. М. — на юж. стороне) они фланкируют образ Богоматери в конхе, в свитках строки из канона на Великий четверг; на юж. склоне свода притвора в композиции «Премудрость созда себе храм», в руке свиток. На зап. наружном фасаде собора Рождества Пресв. Богородицы в Феррапонтове, над порталом (мастер Дионисий, 1502), К. М. и прп. Иоанн Дамаскин изображены с развернутыми свитками по сторонам от Богоматери с Младенцем Христом на груди. Такое же изображение повторено в росписи интерьера собора (на юж. стене) в композиции «Что Ты принесем, Христе» (Собор Богоматери). Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 343–344; Babič-Dorđević G. Les moines-poètes dans l'église de la Mère de Dieu a Studenica // Студеница и византијска уметност око 1200. године. Београд, 1988. С. 206–210; Вздорнов Г. И. Волотово: Фрески ц. Успения на Волотовом поле близ Новгорода. М., 1989. С. 50, 58; Stylianou A., Stylianou J. The Painted Churches of Cyprus. Nicosia,



1997: P. 182, 184, 217, 230, 243, 413; Саликова Э. П. Сложение иконографии «Похвала Богоматери» в рус. искусстве XV–XVI вв. // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1998. Вып. 11. С. 69–80; Овчарова О. В. Образы монахов и гимнографов во фресках ц. св. Пантелеймона в Нерези (1164) // ВВ. 2004. Т. 63. С. 232–241; Сарабьянов В. Д. Программа монашеских изображений в росписях собора Рождества Богородицы Снетогорского мон-ря // ДРИ. 2008. [Вып.:] Художественная жизнь Пскова и искусство поздневизант. эпохи. С. 76.

Э. В. Шевченко

**КОСМА́ ОТШЕЛЬНИК** [греч. Κοσμάς ὁ Ἐρημίτης; лат. Cosmas Eremita] († 658), прп. Критский (пам. крит. 2 сент.). Самое раннее дошедшее Сказание о К. О. (ВНЛ, N 1980) было написано в XIV в. на лат. языке католич. епископом г. Езоло *Петром Наталисом*. Святой, названный в Сказании исповедником, вел отшельническую жизнь на о-ве Крит. Ежедневно подвизаясь в посте и молитве, он пребывал в пещере, где после жизни, достойной похвалы, скончался в мире 2 сент. По прошествии нек-рого времени жители острова перенесли останки К. О. в город, желая окружить их более достойным почитанием. Однако это было неудобно ни Богу, ни самому святому, о чем было дано явное знамение: внезапно началась сильная засуха, так что почва иссохла и наступил сильный голод. И до тех пор, пока тело святого не было возвращено на место его прежнего упокоения, не было дождя и земля не давала урожай. Примерно через 400 лет мощи К. О. увезли в Крита венецианские купцы-мореплаватели, которые доставили их в Венецию и положили в мон-ре св. Георгия (Сан-Джорджо-Маджоре), где они покоятся доныне.

Почитание К. О. получило распространение в Венеции, о чем свидетельствует еще одно Житие (ВНЛ, N 1981) из рукописи монастыря Сан-Джорджо-Маджоре, написанное неизвестным автором. Время составления текста и дальнейшая судьба первоначальной рукописи неизвестны, существуют 2 кодекса XVI–XVII вв. с копией этого Жития, которые находятся в Ватиканской (Vat. Reg. lat. 532) и в Александрийской б-ках (Biblioteca Universitaria Alessandrina. Cod. 95) Рима. В отличие от краткого Сказания Петра Наталиса, написанного довольно лаконично, анонимное Житие К. О. дополнено интересными деталями: в рассказе о нахождении



Прп. Косма Отшельник.  
Икона. XX в. (мон-рь Кузумас)

мощей святого прибывшими на Крит купцами говорится, что К. О. явился во сне одному из них и повелел увезти его тело в Венецию. Проснувшись, этот человек рассказал своим спутникам об откровении, и все они без промедления отправились к месту упокоения святого. Нек-рые из венецианцев шли босиком, но благодаря заступничеству К. О. не чувствовали на дороге острых камней. Другие же, хотя и были в обуви, дойдя до пещеры, оказались с израненными ногами. Воздав благодарение Богу, торговцы проникли внутрь сквозь небольшое отверстие и нашли тело святого нетленным, словно он почил совсем недавно.

В кон. XV–XVI в. память К. О. под 2 сент. появилась в добавлениях к Мартирологу Узуарда, но не была включена в Римский Мартиролог (80-е гг. XVI в.). В нач. XVII в., желая сделать историю К. О. более известной, Фортунато Ольмо, венецианец и монах аббатства Монте-Кассино, на основе Сказания Петра Наталиса и анонимного Жития составил новую биографию святого, добавив в нее важные сведения о времени кончины и перенесения мощей К. О. Так, он указал, что преподобный, «...блистая прочими бесчисленными добродетелями, достиг Небес... в 4 ноны сентября (2 сент.), в год по рождеству Христову DCCLVIII (658), и был похоронен в той же пещерке, где и жил». Останки святого были принесены купцами «...в год от рождения Девы Марии MLVIII (1058), в апреле месяце, в XI индикт,

в 20 день» и были положены в алтаре св. Бенедикта в ц. Сан-Джорджо-Маджоре, где они покоятся и по сей день. Несмотря на все старания венецианцев, почитание К. О. не стало общецерковным, и день его памяти под 2 сент. так и остался лишь в Календаре Венецианского Патриархата. Но даже местное празднование иногда перемещалось на др. число или замещалось днем празднования перенесения мощей святого (20 апр.).

Спустя века на родине К. О. — о-ве Крит, возродилось его почитание. В муж. Успенском мон-ре *Кудумас*, основанном в XIV в., затем пришедшем в запустение и заново отстроенном лишь в кон. XIX в., было создано Сказание о святом, дополненное деталями о воспитании буд. подвижника, его борьбе с ересью монофелитства, об уходе в мон-рь, а затем и в пустыню. Согласно этому рассказу, преподобный скончался 9 сент., однако день его памяти отмечается в местных церковных календарях под 2 числом того же месяца. Недалеко от мон-ря находится пещера, в к-рой, по преданию, подвизался К. О., и где сейчас располагается освященный во имя святого парекклисион.

Ист.: ВНЛ, N 1980–1981; ActaSS. Sept. T. 1. P. 440–444; Petr. Natal. CatSS. VIII 26; Vita S. Cosmae eremita: Cuius corpus Venetiis in Templo S. Georgii Majoris quiescit / Auctore D. Fortunato Ulmo Veneto et Casinensi Monacho. Venetiis, 1612.

Лит.: Martyrologium Usuardi monachi, quod ad Karolum Magnum scripsit. Coloniae 1515; Usuardi Martyrologium / Ed. J. Molanus. Lovanii, 1568; *Comaro* F. Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae. Venetiis, 1749. Vol. 8. P. 88–93; *idem*. Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello. Padova, 1758. P. 469–470; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 682; Proprium Missarum pro Venetiarum Patriarchatu. Venetiis, 1916. P. 5; *Van Doren* R. Cosme // DHGE. 1956. T. 13. P. 930; *Daniele* I. Cosma // BiblSS. 1964. Vol. 4. P. 219; *Δετοράκης* Θ. Οι Άγιοι της Πρώτης Βυζαντινής Περιόδου της Κρήτης και η Σχετική προς αυτούς Φιλολογία. Άθήνα, 1970. Σ. 146–148; *Συλλογισμάκης* Τ. Κρήτες Άγιοι. Ρέθυμνο, 1983. Σ. 247; Κρητικόν Πανάγιον ἤτοι Ἀκολουθία Πάντων τῶν ἐν Κρήτῃ Ἀγίων. Ἡράκλειον. 2000. Τ. 1. Σ. 52–53; *Ястребов* А. О., свящ. Святые Венеции: Правосл. ист.-худож. путев. по базилике св. Марка и церквам Венеции. Падуя, 2010. С. 118–132.

А. А. Королёв, А. Н. Крюкова

**КОСМА́ ПРАЖСКИЙ** [Козьма Пражский; лат. Cosmas Pragensis; чеш. Kosmas] (ок. 1045 — 21.10.1125, Прага), чеш. хронист, автор «Чешской хроники» (Chronica Boemorum; ок. 1119–1125). О жизни К. П.



известно только из его хроники. Начальное образование получил в школе при кафедральном соборе св. Вита в Праге. Ок. 1075–1082 г. учился в Льеже (ныне Бельгия), где постигал, по его словам, «грамматику и диалектику» у магистра Франка (*Cosmae Pragensis Chronica* Воетомум. III 59). Ок. 1082 г. вернулся в Чехию, женился, у него род сын Генрих (Ibid. III 51), к-рого традиционно отождествляют с Индржихом (Генрихом) Здиком, еп. Оломоуца (1126–1150) (*Richter*. 1950), хотя нек-рые исследователи оспаривали эту гипотезу (*Bretholz*. 1923. S. XV).

К. П. неоднократно сопровождал Пражских епископов в поездках за пределы страны. Пользовался особым покровительством сына чеш. кн. Бржетислава I (1034–1055), еп. Гебхарда (Яромира) (1068–1090), вместе с к-рым в 1085 или 1086 г. участвовал в работе имперского съезда в Майнце (*Chronica Voetorum*. II 37). В 1099 г. К. П., находившийся в свите Пражского еп. Германа во время встречи чешского кн. Бржетислава II (1092–1100) с венг. кор. Коломаном (Кальманом) (1095/96–1116), был рукоположен в сан пресвитера (Ibid. III 9). Несмотря на то что в результате *григорианской реформы* обязательный целибат католического духовенства стал последовательно утверждаться в Зап. Церкви, в Чехии в кон. XI в., по-видимому, он еще не являлся общепринятой нормой. После 1117 г., когда умерла жена К. П. (Ibid. III 43), он стал каноником, а затем деканом капитула пражского собора св. Вита; члены капитула часто составляли грамоты для королевской канцелярии. Ок. 1119 г. К. П., будучи уже в преклонном возрасте, приступил к составлению «Чешской хроники» и работал над ней до самой смерти (об этом свидетельствует запись на последнем листе одного из ее списков). Хроника написана на лат. языке. В тексте имеются стихотворные вставки, иногда автор использует рифмованную прозу. Работая над хроникой, К. П. опирался на более ранние погодные записи, житийную литературу, которая составлялась при пражском капитуле, грамоты, предания, а также на собственные наблюдения.

В хронике впервые был собран большой материал по истории Чехии в контексте всемирной истории с древних времен до кон. XI в. Опи-



Косма Пражский.  
Миниатура из «Чешской хроники».  
(Lips. 1324). Рубеж XII и XIII вв.

сание страны, к-рую стали называть Богемия (Чехия) по имени предводителя племени Богемуса (Чеха), содержит ветхозаветные аллюзии, связанные с приходом древних иудеев в землю Ханаанскую (Ibid. I 2; ср.: Суд 5. 6; Втор 6. 3; 34. 4). В сочинении зафиксировано предание о начале чеш. государственности: легенда о пророчице Либуше и ее муже Пржемысле-пахаре, ставшем князем племени чехов. Характерной чертой



«Чешская хроника».  
1-я треть XIII в. (Stockholm  
Kunghliga bibl. A 148. Fol. 293r)

этого предания была идея об автхтонном происхождении династии Пржемысловичей (ее правлению автор уделяет основное внимание). В уста Либуше хронист вложил

пророчество о буд. славе Праги и Чешского гос-ва (Ibid. I 4–9). Говоря о дохристианском периоде чешской истории, К. П. добавил в описание некоторых событий элементы христ. символики (Ibid. I 11). Особое место в сочинении занимает крещение кн. *Борживоя* († ок. 894); много внимания уделено рассказу о главных чеш. святых — блгв. кн. *Вячеславе* (Вацлаве) (922–935) и сщмч. *Адальберте* (Войтехе), еп. Пражском (983–997) (Ibid. I 14–19, 25–31); при этом в тексте отсутствует к.-л. информация о св. *Проконии* Сазавском († 1053), что свидетельствует о неприятии К. П. слав. литургии, центром которой в XI в. был Сазавский мон-рь.

В «Чешской хронике» предпринята попытка создать образ идеального правителя. К. П. осуждает действия мн. князей прежде всего за их междоусобицы, которые приносят стране разорение, критикует вмешательство в чеш. дела герм. императоров. Сочинение К. П. — выдающееся лит. произведение с богатым и образным языком, динамичным повествованием, лирическими и нравоучительными отступлениями. «Чешская хроника», к-рая была написана в форме анналов, легла в основу чешской историографической традиции; позднейшие хроники составлялись как ее продолжение. Тем не менее хроника К. П. содержит ошибки в хронологии правления польск. кн. Казимира I Восстановителя (1034–1058), т. к. автор приводил даты на основе устной традиции.

Значительное число списков «Чешской хроники» К. П. свидетельствует о ее популярности. Впервые она была опубликована в Ганновере в 1602 г. В 1783 г. вышло в свет пражское издание хроники.

Соч.: *Cosmae Pragensis Chronica Voetorum* / Ed. B. Bretholz. B., 1923. (MGH. Script. Ser. Germ. NS; 2) (чеш. пер.: *Kosmova Kronika česká* / Překlad: K. Hrdina, M. Bláhová. Praha, 1972<sup>2</sup>; рус. пер.: *Козма Пражский. Чешская хроника* / Пер., вступ. ст. и коммент: Г. Э. Санчук. М., 1962).

Лит.: *Bretholz* B. Einleitung // *Cosmae Pragensis Chronica Voetorum*. B., 1923. S. VII–XCVIII; *Richter* V. Rodiče Jindřicha Zdika // *Časopis Matice Moravské*. Brno, 1950. T. 69. S. 101–104; *Třeštík* D. Kosmova kronika: Studie k počátkům českého dějepisectví a politického myšlení. Praha, 1968; *idem*. Kosmas. Praha, 1972<sup>2</sup>; *Bláhová* M. O Kosmovi a jeho kronice // *Kosmova Kronika česká*. Praha, 1972<sup>5</sup>. S. 226–234; *eadem*. Pisemná kultura přemyslovských Čech // *Přemyslovci: Budování českého státu* / Ed. P. Sommer e. a. Praha, 2009. S. 508–529; *Krá-*



lík O. Kosmova kronika a předchozí tradice. Praha, 1976; *Лантева Л. П.* Письменные источники по истории Чехии периода феодализма. М., 1985. С. 49–67; *Sláma J.* Kosmovy záměrné omyly // *Dějiny ve věku nejistot: Sb. k příležitosti 70. narozenin D. Třeštíka.* Praha, 2003. S. 261–267.

Г. П. Мельников

**КОСМА́ ФЛАМИА́ТОС** [греч. Κοσμάς Φλαμιάτος] (1786 – 23.06 (?). 1852), монах, греч. писатель, проповедник и общественный деятель.

**Биография.** Род. в Саме на о-ве Кефалиния в семье священника. Родители назвали сына в честь равноап. *Космы Этолийского*, одного из выдающихся представителей филокалического возрождения XVIII в., и воспитали его в духе святоотеческой традиции. Подобно равноап. Косме, популярность к-рого на Кефалинии была очень велика, К. Ф. стал странствующим проповедником и ревностным защитником Православия. Получив разностороннее образование, К. Ф. преподавал во мн. кефалинийских учебных заведениях, в частности в Аргостолионе, Асоесе, Фараклате, Куркумелате. Просветительскую деятельность К. Ф. сочетал с аскетическим деланием, стараясь жить в миру, как монах.

Известность и авторитет К. Ф. зиждились на его многолетней борьбе с брит. администрацией в период протектората Великобритании над Ионическими о-вами (1815–1864). Он выступал против целенаправленных попыток протестантизации населения Кефалинии. В 1836 г., чтобы склонить К. Ф. на свою сторону, брит. власти предложили ему должность преподавателя в Ионической академии на о-ве Керкира. К. Ф. ответил отказом и продолжил антибрит. деятельность, за которую был дважды выслан с Кефалинии: сначала на Китиру, а затем на небольшой о-в Вардиани.

В 1838 г. К. Ф. вместе с др. уроженцами Кефалинии свящ. Евсевием Панасом и Константином Типалдосом-Иаковатосом (впосл. митрополит Кефалинийский) вступил в крупнейшее тайное православно-политическое движение, которое в 1839 г. сформировалось в «Филортодоксальное общество» (Φιλорθόδοξη Ἐταιρεία). Во главе этой организации стояли герой греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг. Никита Стаматопулос (прозванный Никитарас), Г. Каподистрия (брат И. *Каподистрии*)

и др. влиятельные военные и политические деятели из т. н. русской партии. Движение, в деятельность к-рого активно включился К. Ф., ставило перед собой сразу несколько задач: освобождение Ионических о-вов, Фессалии, Эпира и Македонии от иностранного господства, защиту Церкв от зап. влияния, отмену автокефалии Элладской Православной Церкви и восстановление канонического единства с К-польским Патриархатом, возведение на греч. трон правосл. короля. Участники «Филортодоксального общества» были обвинены в подрывной антигос. деятельности и организации заговора. Многие его члены были преданы суду и приговорены к различным срокам тюремного заключения.

В 1840 г., по окончании очередной ссылки, К. Ф. прибыл в Патры. Здесь он вел активную писательскую и проповедническую деятельность, продолжая выступать с критикой масонства, политики англичан и греч. кор. Оттона Виттельсбаха.

К. Ф. был тесно связан со знаменитой обителью *Мегалу-Спилеу* на Пелопоннесе, где благодаря деятельности рассеявшихся по всей Греции участников афонского филокалического возрождения духовная жизнь находилась на подъеме. Братия таких мон-рей не только защищала Православие, но и стремилась дать богословский отпор экспансии протестант. и католич. миссионеров. Мегалу-Спилеу стал пристанищем для К. Ф., из этой обители он отправлялся в миссионерские путешествия по городам и селам Пелопоннеса.

В 1840 г. на Кефалинии была издана революционная антибрит. прокламация (ее составителем принято считать К. Ф.), тираж которой был конфискован полицией по приказу брит. администрации Ионических о-вов. В 1841 г. в Патрах К. Ф. издал 92-страничную брошюру, содержащую новое прочтение «Откровений Агафангела», и Слово против антиправославной политики англичан на Ионических о-вах. Эта проповедь К. Ф. была зачитана во мн. храмах Кефалинии его единомышленниками из среды духовенства.

С 1845 по 1848 г. К. Ф. преподавал в Патрах и возглавил местное отделение возрожденного «Филортодоксального общества», начал выпускать ж. «Православное наставление» (Н Ὁρθόδοξος Συμβολή; с 1848).

В 1849 г. в Афинах К. Ф. анонимно издал кн. «Православный глас, открывающий замысел против православных, здравомыслящий совет ради общего спасения и защиты от настоящей опасности. И о будущем положении дел» (Φωνὴ ὀρθόδοξος καὶ σπουδαία εἰς ἀνακάλυψιν τῆς κατὰ τῶν Ὀρθόδοξων ἐπιβουλῆς εἰς ὀρθόρονα συμβουλὴν διὰ τὴν ἐκ τοῦ ἐπιχειμένου κινδύνου ἀσφάλειαν καὶ κοινὴν σωτηρίαν. Καὶ περὶ τῆς μελλούσης καταστάσεως τῶν καθ' ἡμᾶς πραγμάτων). Странники К. Ф. на местах образовывали братства, в которые входили выдающиеся общественные деятели, представители клира и монашества.

Греч. правительство было недовольно и напугано успехом деятельности К. Ф. и его соратников. Вместе с ближайшим окружением (более 150 священников, монахов и мирян) он был арестован в 1852 г. и заключен под стражу в тюрьму в Рионе (недалеко от Патр). Спустя нек-рое время К. Ф. скорпостижно скончался, по мнению большинства историков, он был отравлен. Незадолго до смерти он был пострижен в монахи. После того как еще один близкий соратник К. Ф. умер в тюрьме, остальные его сподвижники были отпущены на волю. Суд над ними так и не состоялся.

К. *Икономос* называл К. Ф. «человеком Божиим, боголюбивым, подвижником Христовым» (ΘНЕ. 1968. Т. 11. Σ. 1175). Его св. жизнь и жертвенное служение стали примером для десятков учеников, к-рым он передал свою деятельную и искреннюю любовь к Церкви. Среди последователей К. Ф. выделяется фигура игумена мон-ря Мегалу-Спилеу Игнатия (Ламбропулоса), продолжившего дело своего учителя. Он также подвергся гонениям со стороны гос-ва и длительное время провел в заключении. Дружескими отношениями с К. Ф. были связаны Икономос и известный странствующий проповедник мон. Христофор Папулакос (Панайотопулос), мировоззрение к-рого сформировалось под воздействием проповедей и трудов К. Ф.

**Церковно-политические взгляды К. Ф.** Он проявил себя не только как подвижник в миру, но и как проповедник-богослов, успешно противопоставивший свои взгляды пиетистским и схоластическим построениям зап. миссионеров. В центре мировоззрения К. Ф. лежала приверженность



аскесе, он призывал к участию в литургической жизни Церкви и указывал на необходимость правильного духовного наставничества.

К. Ф. полагал, что национальное возрождение возможно только через консолидацию греков вокруг правосл. Церкви. К числу врагов Церкви, ведущую сознательную политику, направленную на умаление ее авторитета, К. Ф. относил брит. власти, инославного короля Греции Оттона, католич. и протестант. миссионеров, масонов и сторонников западноевроп. Просвещения.

К. Ф. выступал с критикой сложившейся в новом греч. гос-ве системы образования, вдохновляемой позитивизмом и идеями Французской революции. Кроме того, он осуждал проводимую властями политику секуляризации и насаждения западноевроп. образа жизни, разрушавшего традиц. основы греч. быта.

Особые надежды К. Ф. связывал с афонским монашеством. Именно на Св. Горе, по его мнению, «благодать Божией сохраняется подлинный образец православного образа жизни», ведь «только Афон избежал искажения и загрязнения» (*Μεταλληνός*. 1992. Σ. 154). С монашеством К. Ф. связывал надежду на сохранение идентичности греков и всех правосл. христиан. Он полагал, что экспансионистская политика Великобритании и др. стран Запада, посылавших на Балканы своих миссионеров, может быть успешно реализована только после дискредитации или значительного ослабления правосл. (и прежде всего афонского) монашества.

К. Ф. мечтал об освобождении К-поля и о воссоздании Византийской империи. При этом он не отрицал вооруженную борьбу и стремился способствовать дальнейшему освобождению контролируемых турками территорий. В то же время он полагал, что зап. державы (в особенности Великобритания) воспользовались греч. революцией 1821–1829 гг. в собственных интересах: желаемого воссоздания православной империи достигнуто не было, а Греция оказалась под управлением «баварского регентства». При этом нек-рые представители духовенства «во время войны с османами взяли в руки оружие. Это с точки зрения учения Православной Церкви представляет собой явление беспрецедентное, странное и отвратительное»

(*Ἀπαντα*. 1976. Σ. 96–97). Участие церковных деятелей в вооруженной борьбе Великобритании использовала для того, чтобы «способствовать пренебрежению, ненависти, отвращению и заговору против клира как со стороны властей, так и народа» (*Ibid.* Σ. 96). По мнению К. Ф., членами «Дружеского общества» (Филики Этерия), боровшегося за независимость греч. гос-ва, были не только многие представители высшего и низшего духовенства, но и К-польский патриарх *Γρηγόριος V*. К. Ф. осуждал их за участие в этой тайной организации и поддержку греч. революции, поскольку тем самым они невольно способствовали реализации чуждых Греции интересов.

Соч.: Ἑρμηνεία τῶν χρησμάτων τοῦ Ἀγαθογγέλου ὑπὸ Κοσμᾶ Φλαμιᾶτου / Ἐπιμ.: Θεόκλητος (Πολυεῖδης), ἀρχμ. Ἀθήναι, 1849; Φωνὴ ὀρθόδοξος καὶ σπουδαία εἰς ἀνακάλυψιν τῆς κατὰ τῶν Ὀρθόδοξων ἐπιβουλῆς εἰς ὀρθόφρονα συμβουλίην διὰ τὴν ἐκ τοῦ ἐπικειμένου κινδύνου ἀσφάλειαν καὶ κοινὴν σωτηρίαν. Καὶ περὶ τῆς μελλούσης καταστάσεως τῶν καθ' ἡμᾶς πραγμάτων. Ἀθήναι, 1849; Λόγος αὐτοσχέδιος καὶ συνοπτικὸς φιλοπονηθὲν παρὰ τοῦ αἰμνήστου Κοσμᾶ Φλαμιᾶτου ἐκ τῆς νήσου Κεφαλληνίας ἐν ἔτει 1840 / Ἐπιμ.: Εὐλόγιος (Γαλιατάτος), μον. Βόλος, 1911<sup>2</sup>; Ἀπαντα ἦτοι Φωνὴ ὀρθόδοξος περὶ τῶν μελλόντων καθὼς καὶ Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει Πατέρας. Ἀθήναι, 1976<sup>2</sup>; Ἐπιστολὴ πεμφθεῖσα ἐξωθεν πρὸς τοὺς ἐν Ἀγιωνύμῳ Ὄρει τοῦ Ἄθωνος ἀσκουμένους πατέρας. [S. l., s. a.].

Лит.: Ἀβούρης Σ. Τὰ ἐκκλησιαστικὰ τῆς Ἑπτανήσου. Ἀθήναι, 1965; Κοτταδάκης Ἀ. Αὐτοὶ που ἄνοιξαν τὸ δρόμο. Ἀθήναι, 1976; *Μεταλληνός Γ.*, *πρωτοпр.* Κοσμᾶς Φλαμιᾶτος (1786–1852): Ἐνας μάρτυρας τῆς Ὀρθόδοξου παραδόσεως στο ἑλληνικὸ κράτος // *Θεολογία*. Ἀθήναι, 1987. Τ. 58. Ν 2. Σ. 294–321; *idem*. Ἑλληνισμὸς μετέωρος; Η Ρωμαϊκὴ ἰδέα καὶ τὸ ὄραμα τῆς Ευρώπης. Ἀθήναι, 1992; *Σαρδελῆς Κ.* Χριστόφορος Παπουλάκος καὶ Κοσμᾶς Φλαμιᾶτος: Οἱ πρωτομάρτυρες καὶ θύματα τοῦ ἑλλαδικοῦ Κράτος. Ἀθήναι, 1988; *Μαραγκοῦ-Δρυγιαννάκη Σ.* Η Φιλορθόδοξος Ἐταιρεία καὶ ἡ μεταστροφὴ τῆς ἑλληνικῆς ἐξωτερικῆς πολιτικῆς πρὸς τὴ Ρωσία: [Διατριβή]. Ἀθήναι, 1995; *Νεκτάριος (Πέττας), ἀρχμ.* Ο ὅσιος καὶ μάρτυς καὶ ομολογητὴς Χριστόφορος Παναγιωτόπουλος καὶ ἡ ἐποχὴ του. Ἀρμυνονας Κλειτορίας, 2008; *Παναγόπουλος Α.* Κοσμᾶς Φλαμιᾶτος καὶ Παπουλάκος (στὶς φυλακὲς Ἀράπη του κάστρου του Ρίου): Ἐποχὴ πολιτικο-θρησκευτικῆς κρίσεως καὶ ἀναγέννησης: Καὶ ἓνα ἀμφιλεγόμενον τοῦ Φλαμιᾶτου σηχοῦρημα. Ἀθήναι, 2008.

А. Г. Зюмакис

**КОСМА ХРИЗОСТОМАТ** [греч. Κοσμᾶς ὁ Χρυσοστόματος] (XII в.), прп. (пам. кипр. 19 янв.). Упоминание об этом святом содержится в кипрском Типиконе *Иоанна Златоуста мон-ря близ Куцовендиса* (Paris. gr. 402). В нем под 19 янв. указано, что в обители «совершают поминовение преподобного отца нашего Космы Хризостомата, так же как и поминовение пресвитера и кафигу-

мена господина Никифора» (Fol. 101), др. сведений о К. Х. не сохранилось. Из его именованья Хризостоматом следует, что он был монахом мон-ря свт. Иоанна Златоуста (Хризостома) и, возможно, его игуменом, как предположил Т. Папакостас. Др. насельник этой обители (впсл. Иерусалимский патриарх *Иоанн IX*) именуется в Типиконе Иоанном Хризостомитом, а не Хризостоматом (Fol. 145r). Время жизни К. Х. несомненно относится к XII в., т. к. мон-рь свт. Иоанна Златоуста был основан в 1090 г., а Типикон, содержащий сведения о святом, датируется нач. XIII в. Почитание К. Х. носило местный характер. Лит.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 123; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 258; *Papacostas T.* The History and Architecture of the Monastery of St. John Chrysostomos at Koutsovendis, Cyprus // *DOP* 2007. Vol. 61. P. 52.

О. В. Л.

**КОСМА ЭТОЛИЙСКИЙ** [греч. Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλός; Новый, Афонский, Албанский] (1714–1779), равноап. (пам. 24 авг.), греч. проповедник и миссионер.

**Жизнь и деятельность.** Род. в обл. Этолия (в зап. части Греции) в сел. Мега-Дендрон (нек-рые исследователи считают, что в соседнем сел. Таксырхис), в семье ткачей. При крещении получил редкое имя Констанс или Константин (Κώνστας). С юного возраста он отличался тягой к знаниям и старался получить хорошее образование, чтобы «послужить на пользу христиан». Первым учителем Константа стал его старший брат Хрисанф Этолийский (впсл. возглавивший Патриаршую Академию в К-поле), с 8 лет он обучался под рук. иеродиака. Герасима (Лицикаса) в Сигдице. В 1732 г. Константин поступил в общинную школу Ломботины (ныне Ано-Хора). Он был способным и одаренным учеником и через 2 года сам стал учить детей. Константин отказался от применения телесных наказаний и использовал ряд новаторских педагогических методик. Вскоре он открыл школу в сел. Таксырхис.

Констант продолжил свое образование в «Эллиномусионе» — учебном заведении при мон-ре св. Параскевы (Гува) (близ совр. сел. Врангиана, ном Эвритания), где помимо богословских дисциплин расширил познания в области арифметики и геометрии. В академии Афониада на



Св. Горе он изучал арифметику, геометрию, физику, космографию, а также логику, введение в философию и метафизику, многие преподаватели Афонаиды использовали новейшие данные науки, принятые в Зап. Евро-

ему свое благословение. Впосл. К. Э. встречался с патриархом *Самуилом I* (Хандзерисом) (1763–1768, 1773–1774), к-рый также был к нему благосклонен и оказывал всестороннюю поддержку. С 1760 по 1779 г. К. Э. совершил 4 миссионерских путешествия (самый большой перерыв между



*Равноап. Косма Этолийский. Мозаика на воротах мон-ря равноап. Космы Этолийского в Мега-Дендро, Греция. XXI в.*

пе. Также Констант в совершенстве овладел древнегреческим и 3 европейскими языками. Его учителя, Николаос Дзардулис и Панайотис Палама, обладали высоким авторитетом у современников. Они вели активную просветительскую деятельность, основали в Греции неск. учебных заведений. Определяющее влияние на формирование взглядов Константа оказал возглавлявший Афонаиду *Евгений (Булгарис)*; группа его учеников (в т. ч. и Констант) образовала тайное общество, чья деятельность была направлена на борьбу с безграмотностью и просвещение народа. Мн. члены об-ва (их было ок. 30 чел.) впосл. стали архиереями, известными дидасками и проповедниками.

В 1759 г. Констант принял постриг с именем Косма в афонском мон-ре прп. Филофея. Вскоре по прошению братии он был рукоположен во иерея. Главной причиной, побудившей К. Э. покинуть мон-рь (по его собственному признанию), было стремление к апостольскому служению. Он постепенно готовился к осуществлению задуманного, изучая на Афоне Свящ. Писание и святоотеческие творения. Совершенствообразование К. Э. сочетал с аскетическим деланием. Впосл. К. Э. не прерывал духовных связей со Св. Горой, к-рая была исходным пунктом его миссионерских путешествий.

В кон. 1760 г. К. Э. прибыл в К-поль с твердым намерением начать проповедническую деятельность. Патриарх *Серафим II* (1757–1761) с одобрением отнесся к той миссии, к-рую хотел возложить на себя К. Э., и дал

ими был в 1773–1775, когда он жил на Афоне). Из-за духовного упадка в период османского гос-

подства миссионерская деятельность проповедника носила многосторонний характер: он стремился вернуть отошедших от Православия людей в лоно Церкви, возродить подлинно христ. жизнь, укрепить единство правосл. народов. К. Э. проповедовал не только в греч. землях, но и на территории совр. Албании, Болгарии, Республики Македонии и Турции. Всего он побывал более чем в 30 областях. Особое внимание он уделял тем районам, над населением к-рых нависла угроза исламизации и утраты правосл. идентичности. В Сев. Эпире православные, за-



ораторский дар, трудолюбие, нестяжание и самопожертвование привлекли внимание слушателей. К. Э. не останавливался в домах богачей и знати, был очень воздержан в еде, его имущество состояло из рясы и переносной кафедры. Произнеся проповедь в одном селении, он, невзирая на полуденный зной, переходил в следующее.

В течение нескольких лет молва о К. Э. распространилась по Балканам. Проповеди К. Э. собирали тысячи слушателей, у святого появилось значительное число учеников и последователей, его постоянно сопровождали несколько десятков священников. Керкирский гр. Д. Мамонас свидетельствует, что за проповедником следовали по меньшей мере 6 тыс. чел. Согласно данным венецианских архивов, на проповеди К. Э. порой приходили более 15 тыс. слушателей. Наибольшую популярность К. Э. приобрел среди простого народа, но многие влиятельные, знатные и образованные люди также почитали проповедника. Среди них было немало мусульман. Али-паша Янинский покровительствовал К. Э., считая его великим праведником и пророком.

Из-за многочисленности аудитории К. Э. приходилось проповедовать под открытым небом: на выбранном месте ставили большой деревянный крест, у его подножия — кафедру, на к-рую поднимался К. Э.

*Церковь равноап. Космы Этолийского близ Копаноса (Греция). 1999–2002 гг.*

Как правило, он начинал говорить вечером (когда крестьяне возвращались с хозяйственных работ)

и продолжал до глубокой ночи. Уходя, он забирал кафедру с собой, а крест оставлял на месте как напоминание о проповеди. По свидетельству очевидцев, народ неотрывно следил за словами К. Э., на протяжении многочасовой проповеди сохранялась абсолютная тишина. Мн. современники отмечали удивительную силу слова святого. Информатор венецианских властей Ф. Дзонца так описывал влияние проповеди К. Э. на людей: «Они бежали за ним, целуя ему руки и ноги, почитая его словно настоящего

быв греч. язык, говорили по-албански и многие принимали ислам. К. Э. подчеркивал значение греч. языка как языка Евангелия и Церкви. Проповедник неоднократно посещал Сев. Эпир и достиг значительных успехов в распространении греч. языка. Современники К. Э. свидетельствовали, что своими проповедями ему удалось приостановить массовую исламизацию в этих местах.

Первоначально народ встречал проповедника настороженно, К. Э. даже сталкивался с враждебностью местного населения. Но вскоре его





спасителя, даже преступники, которые находились вне закона, примирялись со своими врагами и впредь жили мирно» (*Эвфолоблос-Куриакоб*. 1984. С. 33, 81). Перед уходом он призывал христиан исповедаться, поститься и совершал всенощное бдение.

К. Э. побуждал всех, имевших деньги, покупать святоотеческую лит-ру. Эти книги он раздавал в подарок тем, кто знали грамоту или хотели учиться. Более 4 тыс. купелей для крещения были приобретены на средства богатых дарителей по просьбе проповедника и переданы в разные храмы.

К. Э. открыл множество учебных заведений (в это число входят и ранее существовавшие школы, работа к-рых была возобновлена по инициативе проповедника). Большинство из них он основал сам, некоторые по его указанию — ученики и последователи. К. Э. считал, что образование должно быть всеобщим и бесплатным, и делал все возможное, чтобы такая практика стала повсеместной. На строительство школ использовали часть доходов от общинных и храмовых земель, а также пожертвования и дары, приносимые святому. Во многих проповедях К. Э. призывал современников отказываться от роскошных нарядов и золотых украшений и направлять средства на поддержку системы образования. Если и этих пожертвований было недостаточно, он объявлял дополнительный сбор средств. Он также установил практику т. н. воскресного молока. Это означало, что деньги от продажи сельскохозяйственных продуктов в воскресенье шли на поддержку школ. К. Э. одним из первых говорил о необходимости обучения не только мальчиков, но и девочек. Среди учеников, получивших образование в школах К. Э., было немало детей, впосл. ставших видными общественными и церковными деятелями. В их числе был знаменитый греческий революционер Ригас Велестинлис. К. Э. заботился об обеспечении учителей жалованием и жильем. Он организовал школы по подготовке учителей и проповедников в Дервицани при ставропигиальной обители Диврийской Пресв. Богородицы и в мон-ре ап. Иоанна Богослова.

К. Э. считал, что община и церковный приход должны стать центрами общественных и просветительских

собраний для местного населения. Участие в жизни Церкви он рассматривал как способ консолидации общества. Для преодоления обособленности жителей соседних населенных пунктов по его инициативе на перекрестках дорог были построены поклонные часовни (проскинитарии), в дни церковных торжеств там собирались люди со всей округи. К. Э. стремился восстановить среди жителей близлежащих селений забытую традицию отмечать вместе престольные праздники. Он заботился не только о духовном спасении своей паствы, но старался сделать так, чтобы люди «эту жизнь прожили хорошо, в мире и любви, а после наследовали вечную радость Рая» (*Μενοίβοϛ*. 2002. С. 144, 180, 207). К. Э. вникал в самые насущные бытовые проблемы. Напр., давал советы по уходу за плодовыми деревьями. Сотни деревьев были посажены К. Э., некоторые из них сохранились до наст. времени; считается, что он ввел распространенный в Греции обычай сажать у дома тутовые деревья.

К. Э. был связан дружескими отношениями и сотрудничал со мн. участниками «филокалического возрождения». Как и др. традиционалисты, он полагал, что только через возрождение Православия греки и др. правосл. народы Балкан смогут сберечь свою идентичность. Вместе с участниками движения *колливадов* К. Э. выступил в защиту воскресного дня, он учил христиан не работать и не устраивать торговых дней по воскресеньям. По его призыву многие изменили свой жизненный уклад и в некоторых районах торговли по воскресным дням прекратилась.

К. Э. проповедовал универсальность исихастской практики как для монашествующих, так и для мирян, он раздал более 300 тыс. четок и учил людей творить Иисусову молитву. Так, в ряде областей среди мирян получила широкое распространение практика «умной молитвы» (святогорская версия Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне и Слове Бога Живаго, Богородицею помилуй мя»).

Большое внимание К. Э. уделил сохранению народных обычаев. Для внешнего отличия православных от турок он советовал мужчинам не брить головы и не носить фески с длинными кисточками, женщин призывал надевать платки (он раз-

дал слушательницам более 400 тыс. косынок и платков).

24 авг. 1779 г. К. Э. принял мученическую кончину в сел. Муйяли (на территории совр. Албании) от рук приближенных Курт-паши, подкупленного врагами святого (ростовщиками и торговцами-иудеями). За голову К. Э. была заплачена огромная денежная сумма. После повешения тело проповедника было брошено в реку Апсос и обретоено через 3 дня иером. Марком из мон-ря Введения во храм Пресв. Богородицы (Арденица) близ Коликондаси. По преданию, он увидел, что К. Э. как живой стоит на воде. Иером. Марк перенес тело святого в свой мон-рь и похоронил за алтарем. У могилы произошло множество чудес.

**Почитание.** В разных источниках можно найти информацию о многочисленных случаях проявления благодатной помощи по молитвам к этому святому. К. Э. почитается народом как великий чудотворец. Житие К. Э. содержится в посвященном новомученикам сб. «Новый Мартирологий», который был составлен прп. *Никодимом Святогорцем* и издан в Венеции в 1799 г. В «Новом Мартирологии» Житие святого помещено под 4 авг., а не в день его кончины. Под этим же числом память К. Э. внесена в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (Венеция, 1819). Служба К. Э., написанная дидаскалом Сапфиромом Христулидисом из Граменона, была опубликована в Венеции в 1814 г. и несколько раз переиздавалась. В ней празднование святому предполагалось совершать 24 авг. Позднее именно эта дата утвердилась в богослужебной практике. Офиц. прославление К. Э. К-польской Православной Церковью состоялось только в 1961 г. Он почитается Греческими Церквями как священномученик и равноапостольный. 20 марта 2008 г. память К. Э. в чине равноап. святого была внесена в месяцеслов РПЦ по благословению патриарха Алексия II.

Первые иконописные изображения К. Э. относятся к 1779 г. Исследователь М. Пандулас обнаружил в храмах и частных собраниях Греции, Албании и Румынии более 290 фресок, икон, литографий с изображением К. Э., созданных еще до офиц. канонизации святого (исследование в печати). Т. к. святой не был канонизирован, каждый из иконописцев, не имея единого образца, писал его







Источник  
равноап. Космы Этолийского  
близ Копаноса (Греция)

изображения в соответствии с собственными представлениями.

На месте обретения мощей К. Э. был воздвигнут небольшой храм, известный как Малая ц. св. Космы. В 1806 г. близ Коликондаси Алипаша построил монастырь равноап. Космы Этолийского и греч. школу. В 1814 г. трудами клира и всех благочестивых христиан в честь святого был воздвигнут величественный монастырский собор. Множество народа из разных мест Балканского п-ова присутствовало на перенесении мощей святого для поклонения в г. Янина, а также при их возвращении в мон-рь равноап. Космы Этолийского. Впосл. обитель стала местом постоянного паломничества верующих. В 1968 г. могила К. Э. уцелела от поругания, потому что при попытке вскрыть ее вспыхнуло пламя и поднялся сильный шум. В наст. время мощи святого хранятся в резиденции Тиранского архиепископа.

Почти в каждом селении, где побывал проповедник, сохранились легенды, связанные с его именем. Жизнь и подвиги К. Э. нашли отражение в народных песнях, слова одной из них стали гимном греков, восставших против тур. владычества. Кресты, оставленные К. Э. на местах своей проповеди, часто обновлялись, и нек-рые сохранились до наст. времени; там же, где по тем или иным причинам они были утрачены, устраивали поклонные места. Кроме того, неск. горных деревень, в к-рых были установлены кресты, получили названия Ставрос (т. е. «крест»). В ряде селений хранятся части облачения и личные предметы К. Э. (обувь, металлические кресты, трость, священные сосуды, кадило). Нек-рые слушатели после встречи с пропо-

ведником в качестве фамилии брали себе его имя. Так, в ряде районов Греции получила распространение фамилия Космас (особенно на п-ове Халкидики), а жители дер. Цираки в 22 км от Гревены дали своему селению название Айос-Козмас.

Особый масштаб приобрело почитание К. Э. в Албании. Архиеп. Тиранский и Дурресский Христофор (Киси) опубликовал на албан. языке кн. «Житие равноапостольного Космы Этолийского и служба новомученику» (Jetëshkrimi dhe akoluthia e dëshmorit të ri dhe Isapostullit Shën Kozma. Korçë, 1931). Еп. Теофан (Ноли), подготовивший к печати месяцеслов Албанской Православной Церкви (Kremtore e Kishës Orthodoxke. Boston, 1947), называл день памяти К. Э. одним из важнейших праздников правосл. Церкви.

Личность К. Э. находится в центре внимания греч. историографии, ему посвящено намного больше публикаций, чем др. церковным деятелям османского периода. После появления исследования К. Фалтаца «Святой Косма в устах народа Эпира» (Φαλτάιτς, 1929) было опубликовано более 10 тыс. работ, связанных с теми или иными аспектами деятельности К. Э. Помимо научных существует множество публицистических, художественных и муз. произведений о жизни святого, о нем были созданы театральные постановки, снято неск. фильмов.

Наследие К. Э. востребовано и в совр. правосл. мире. В Греции его почтения опубликованы значительными тиражами и периодически переиздаются. Они переведены на несколько языков (в т. ч. на русский). В год 300-летия со дня рождения К. Э. в Греции состоялось 14 посвященных ему научных конференций, была проведена конференция и в Москве.

**Учение и мировоззрение К. Э.** Для К. Э. был важен сотериологический аспект образования. Не отрицая практического значения грамотности, он прежде всего выделял ее нравственную, религ. функцию и значение. Фактически приобретение знаний рассматривалось им как начальная ступень богопознания и духовного самосовершенствования. По мнению проповедника, образование не просто дает сумму знаний, оно должно воспитывать лучшие человеческие качества и создавать для людей духовные ориентиры. К. Э. подчеркивал, что «школа открывает церкви,

школа открывает монастыри» (Μενοίως, 2002. Σ. 122).

Он решительно боролся с суевериями и предрассудками, получившими на Балканах широкое распространение, не раз использовал приобретенные в Афониаде научные знания в своей просветительской деятельности. Один из слушателей его проповеди отметил, что К. Э. был «не чужд естественных наук... показал знание разнообразных философских систем, говорил о природном составе небесной материи, количестве планет и звезд» (Αλιανδράτος, 1982. Σ. 61).

К. Э. утверждал, что жизнь должна строиться в соответствии с законами, данными Богом, а не изобретенными человеческим разумом. В своей притче о трех законах он противопоставляет христ. закон, основанный на любви и помощи ближнему, естественному закону европ. просветителей, к-рый базируется на эгоизме и рационализме.

Главным фактором консолидации общества К. Э. считал не национальный, а религиозный. Поэтому он обращался с проповедью ко всему христианскому населению бывшей Византийской империи, стремясь укрепить единство «православного рода». Турецкое владычество было для него меньшим злом, чем идеология Просвещения и католичество. Он считал, что «другие государства могут повредить [нашей] вере, турки же нет, дай им денег и можешь сбросить их со своей шеи... Турки, словно сторожевые псы, нас охраняют» (Μενοίως, 2002. Σ. 186).

Понятие о социальной справедливости являлось одним из ключевых в учении К. Э., но он не был сторонником бесклассового общества. Он выступал против ростовщиков и знати, т. к. они были неправедны и мало заботились о простом народе, а не потому, что они были богаты. К. Э. призывал к умеренности и милосердию, убеждал бездетных зажиточных христиан усыновлять сирот и добился в этом определенных успехов.

Деятельность К. Э. носила традиционно-просветительский характер. Православие он рассматривал как живую, многовековую традицию, к-рая должна сохраниться такой, какой дошла в прямом преемстве от апостолов, св. отцов и Самого Христа. К. Э. стремился воплотить правосл. исихастскую традицию в человеческую повседневность, заложив



тем самым основы обновленного общества и призывал мирян к совершенной подвижнической жизни.

Богословие К. Э. было популярным: сложные догматы он легко объяснял в неск. предложениях, используя наглядные примеры. При этом подчеркивал, что Бог познается в опыте духовной жизни и прежде всего через участие в Таинствах. Многие его богословские построения были оригинальны, он творчески осмысливал Свящ. Писание и Предание. В его проповедях содержатся возвышенное учение о Св. Троице, истолкование домостроительства спасения человека, совершенного Сыном Божиим, восходящие к ареопагитскому корпусу умозрения об ангель-



Равноап. Косма Этолийский.  
Икона. 1985 г.

Иконописец мон. Михаил Карульский

ской иерархии, примеры из церковной истории и житий святых. В поучениях К. Э. народная мудрость органично сочеталась с евангельскими и святоотеческими изречениями. Для объяснения догматов о Св. Троице и Божественных энергиях К. Э. использовал примеры из творений святителей Григория Паламы, Феофана Никейского, Иоанна Златоуста и др. отцов Церкви. Кроме того, он неоднократно привлекал материал из популярной в этот период на Афоне книги мон. Агапия Ланда «Грешных спасение».

**Поучения К. Э.** сохранились в нескольких десятках рукописных текстов. Они были хорошо известны при его жизни, а после мученической кончины проповедника их распространение приобрело значительные масштабы. Запись и копирование поучений делались с одобрения К. Э. Его ученики, получив необходимые знания и опыт, «посылались в деревни

материковой части Греции и Пелопоннеса, где проповедовали собственными словами или зачитывали проповеди, произнесенные их учителем» (*Σάθας Κ. Βιογραφία τῶν ἐν γράμμασι διαλάμπαντων ἐλλήνων. Ἀθήναι, 1868. Σ. 489*). Проповеди и письма К. Э. были популярны в народе, их зачитывали даже на службе в храмах, часто переписывали и передавали друг другу.

В поучениях К. Э. говорил не только о духовном, он обращался к насущным проблемам людей и подробнейшим образом касался вопросов, имевших в те времена первостепенное значение: какую одежду носить, как хоронить умерших, как творить крестное знамение, как исповедоваться. Темой 1-го, вечернего, поучения было создание ангелов и вещественного мира, грехопадение Адама и Евы и их изгнание из рая. Утром следующего дня произносилось 2-е поучение о земной жизни Пресв. Богородицы и Спасителя до Великого четверга. Вечером того же дня, в 3-м поучении, К. Э. говорил о воскресении Христовом, апостольском служении, распространении христ. веры и о Втором пришествии. Т. о., К. Э. представлял целостную картину мировой истории согласно христ. вероучению. В зависимости от обстоятельств (погодные условия, преследования торговцев и знати, необходимость посетить с проповедью как можно больше мест) К. Э. мог сократить свое пребывание в селе и ограничиться двумя или даже одним поучением. В таких случаях святой старался в более краткой форме охватить все темы. Если обстановка была благоприятной, К. Э. останавливался на некоторых темах подробнее и число проповедей увеличивалось. Он приводил много примеров, притч и историй, почерпнутых из своего богатого жизненного опыта, долго беседовал со слушателями. К. Э. адаптировал свои поучения в соответствии со временем и с местом выступления, а главное он точно знал, что нужно сказать именно тем, кто пришли его слушать. В одних областях святой призывал слушателей не говорить по-албански, в других — жертвовать храмам купели, в третьих — прививать плодовые деревья. Язык его поучений менялся в зависимости от того, обращался ли он к более образованным и состоятельным жителям Ионических о-вов и Парги или к малограмот-

ному населению Сев. Эпира, он использовал иностранные слова, просторечные выражения и даже специальную профессиональную терминологию крестьян.

**Пророчества К. Э.** Святой оставил множество пророчеств о будущем человечества. Мн. предсказания сохранились в письменном виде (как в печатных изданиях, напр., в составе его житий, так и в рукописях XVIII–XIX вв.), другие известны в устной традиции. Особый интерес представляет т. н. Албанская рукопись — сборник из 72 пророчеств, записанных по-албански в Корапе, к-рый был обнаружен во время второй мировой войны в одной из школ Юж. Албании. Большинство пророчеств действительно принадлежит К. Э., но некоторые были приписаны ему позднее и в посл. ассоциировались с его именем. Это связано с тем, что распространение пророчеств в отличие от поучений, записанных с благословения самого К. Э., не было централизованным. Вопрос о подлинности ряда пророчеств, приписываемых К. Э., продолжает вызывать споры.

Тематически пророчества могут быть поделены на неск. групп: об избавлении от тур. ига, о грядущем освобождении К-поля, о конкретных территориях и личностях, о буд. войнах и вызванных ими разрушениях, об экологических проблемах, о последних временах и об антихристе, о развитии цивилизации и научном прогрессе (К. Э. предсказал появление автомобилей, самолетов, телефонов, железнодорожного транспорта, спутников, Интернета, видео- и аудиозаписей). Во многих случаях пророчества К. Э. принесли практическую пользу. Напр., жители Сьятисты и окружающих селений много лет помнили одно из пророчеств святого о том, что придется в назначенный час покинуть родные места, чтобы остаться в живых. 4 нояб. 1912 г. более 45 тыс. женщин и детей заблаговременно нашли убежище в горах и смогли избежать гибели во время балканской войны.

Ист.: *Χριστοδουλίδης Σ. Ἀκολουθία καὶ βίος τοῦ ἐν Ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κοσμᾶ τοῦ ἱερομάρτυρος καὶ ἱσαποστόλου. Βενετία, 1814; ΝΜ. 1856<sup>2</sup>. Σ. 200–208; Διδαχὴ τοῦ Ἁγίου ἱερομάρτυρος καὶ ἱσαποστόλου Κοσμᾶ τοῦ Νέου. Κέρκυρα, 1863; *Εὐαγγελίδης Τ. Ἱστορία Ἀλῆ Πασᾶ τοῦ Τεπελεβλή σατράπου τῆς Ἠπείρου. Ἀθήναι, 1896; idem. Τὰ ἐλληνικὰ σχολεῖα ἀπὸ τῆς Ἀλώσεως (1453) μέχρι τοῦ (1831). Ἀθήναι, 1933; Αλισανδράτος Γ. Ο Κοσμᾶς Αἰτωλὸς στὴν Κεφαλονιά καὶ στὴ Ζάκυνθο (1777): Ἀνέκδοτη ἐπιστολὴ ἐνὸς ακ-**





ροστή του // Κεφαλληνιακά Χρονικά. Αργουστόλι, 1982. Τ. 4. Σ. 1–88; Ξανθοπούλου-Κυριακού Α. Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779): Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδασχών. Θεσσαλονίκη, 1984; Αυγουστίνος (Καντιάτης), μητρ. Κοσμάς ο Αιτωλός (1714–1779): Συναξάριον, διδασχάι, προφητεία, ακολουθία. Αθήνα, 1988; Преподобномученик Косма Этолийский: Мое дело — дело моего народа: Житие, проповеди, пророчества. М., 2002; Μενούσης Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδασχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002<sup>6</sup>; Ζουτακис Α. Γ. Житие и пророчества Космы Этолийского. М., 2007 (перизд. с изм. загл. Ζουτακис Α. Γ. Равноап. Косма Этолийский: Житие и пророчества. М., 2013<sup>2</sup>); *Κοσма Этолийский, равноап.* Слова. М., 2009.

Лит.: Φαλάττης Κ. Ἅγιος Κοσμάς εἰς τὸ στόμα τοῦ ἠπειρωτικοῦ λαοῦ. Ἀθήνα, 1929; Καταφυγιάτης Λ. Ἐθνομάρτυρες κληρικοὶ καὶ ὁ πάτερ Κοσμάς. Καρδίτσα, 1940; Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ὁ Αἰτωλός. Ἀθήνα, 1940; Πολίτης Δ. Οἱ κοινωνικὲς ιδέες τοῦ Κοσμά Αἰτωλοῦ. Ἀθήνα, 1949; Σαφρόνιος (Παλακुरιάκος), ἀρχιμ. Κοσμά τοῦ Αἰτωλοῦ, ἱερομάρτυρος καὶ ἰσαποστόλου: διδασχάι, ἐπιστολαὶ καὶ μαρτύριον. Ἀθήνα, 1953; Βασιλόπουλος Χ. Ὁ Ἅγιος Κοσμάς ὁ Αἰτωλός καὶ τὸ ἔργο του. Ἀθήνα, 1955; Τσάκωνας Δ. Ἡ κοινωνιολογία τοῦ Κοσμά Αἰτωλοῦ // ἠπειρωτικὴ Ἔστια. Ἰωάννινα, 1959. Ν 81. Σ. 1–11; Ν 82. Σ. 114–124; Ν 87. Σ. 555–562; Κώνστας Κ. Λαογραφικὰ περὶ τὸν Ἅγιο Κοσμά τὸν Αἰτωλό // Λαογραφία. Ἀθήνα, 1971. Τ. 27. Σ. 275; *idem*. Ὁ Ἅγιος Κοσμάς ὁ Αἰτωλός. Ἀθήνα, 1990<sup>3</sup>; Γκιόλιας Μ. Ὁ Κοσμάς ὁ Αἰτωλός καὶ ἡ ἐποχὴ του. Ἀθήνα, 1972; Σαρδέλης Κ. Ἀναλυτικὴ βιβλιογραφία Κοσμά τοῦ Αἰτωλοῦ: 1765–1973. Ἀθήνα, 1974<sup>2</sup>; Σάκκος Σ. Ὁ ἀπόστολος τοῦ σκλαβωμένου γένους. Θεσσαλονίκη, 1996; Μασσούλα Μ. Πατροκοσμάς: ἱερωγύβος τοῦ λόγου καὶ τῆς πράξης. Αἰγίνο, 2001; *eadem*. Παιδεία καὶ γλώσσα στον Κοσμά τον Αἰτωλό / Ἰερά Μονή Κουτλουμουσίου. Ἅγιον Ὄρος, 2004; *Εὐθυμία, μον.* Ἅγιος Κοσμάς ο Αἰτωλός. Μέγα Δένδρον, 2001; *eadem*. Οἱ προφητείες του ἁγίου Κοσμά τοῦ Αἰτωλοῦ μέσα στην ἱστορία. Αθήνα, 2004; *Будь верен до смерти: Судьбы Православия в Османской империи XV–XX вв.* М., 2005; Ζουτακис Α. Γ. Просветительская деятельность и педагогическая концепция Космы Этолийского (2-я пол. XVIII в.) // Греч. мир XVIII–XX вв. в новых ист. исследованиях. М., 2006. С. 16–33; *он же*. Образование и просвещение в греч. землях в XVIII в. // ВМУ: Ист. 2007. № 3. С. 12–31; *он же*. Традиционное просветительство в Греции в XVIII в.: Косма Этолийский и Никодим Святогорец. М., 2008; *[он же]*. «Поучения» Космы Этолийского как исторический документ // *Κοσма Этолийский, равноап.* Слова. М., 2009. С. 39–61; *он же*. Традиционное просветительство XVIII–XIX вв. как общеправославное движение // Афон и слав. мир. М., 2014. С. 131–142; Τρίτος Μ. Κοσμάς ο Αἰτωλός: ὁ φωτιστής του γένους — ὁ προφήτης. Αθήνα, 2009<sup>2</sup>.

Α. Γ. Ζουτακис

**КОСМИН ЯХРЕНСКИЙ (ЯХРОМСКИЙ) В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Александровской и Юрьев-Польской епархии Владимирской митрополии), находится близ с. Небылого Юрьев-Польского р-на Владимирской обл., при р. Яхрене (Яхроне).

В документах именовался по-разному: в XV в. — «Кузмин» мон-рь, в XVI в. — «Пречистые Богородицы Кузмин», в XVII–XVIII вв. — «Успения Пречистые Богородицы Куз-



Космин Яхренский  
в честь Успения Пресв. Богородицы  
мон-рь.

Фрагмент иконы  
«Прп. Косма Яхренский».  
2-я пол. XVII в. (ГВСМЗ)

мин» или «Козмин», «Козмы Яхренского чудотворца, домовый Козмин», в XIX–XX вв. — «Космин Яхромский» и т. д.

По преданию, основан прп. *Космой* Яхренским. Скучные сведения об обстоятельствах устройства обители содержатся в Житии преподобного, к-рое составил в 50–60-х гг. XVI в. инок *Григорий* Суздальский, насельник *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня монастыря*. Уроженец г. Владимира, в юности прп. Косма служил у некоего «богобоязлива» господина, который обучил «его книгам и прочим премудростям» (*Усачев*. 2011. С. 96). Во время болезни господина преподобному явился образ Божией Матери «при источнике Яхрень зовомы и Шахматига нарицаемо» (*Шенникова*. 2001. С. 56). Согласно Житию, некоторое время прп. Косма пребывал в Киево-Печерском мон-ре, затем вернулся на родину и основал мон-рь с храмом в честь Успения Пресв. Богородицы. Был похоронен в обители. В «Сказании об образе Богородицы Яхромской» из сборника, составленного в 1714–1716 гг., указывается без ссылки на источники точная дата явления ико-

ны — 14 окт. 1482 г. В Житии дата явления не уточняется. В источнике, известном в списках XVII–XVIII вв., приводится дата кончины прп. Космы — 18 февр. 1492 г. и уточняется, что «преставился... в глубокой старости» (*Книга глаголемая*. С. 214).

Приведенные даты из жизни прп. Космы противоречат хронологии ряда сохранившихся грамот XV в., в которых упоминается К. Я. м. Это тексты 2 грамот из Копийной книги документов Митрополичьей кафедрой, составленной в XVI в.: меновная вел. кн. *Иоанна III Васильевича* с митр. Московским и всея Руси *Филиппом I*, обменявшим вотчинные земли, на к-рых располагалось «его селцо у Кузьмина монастыря Небылую деревеньку в Воладимирском уезде да Вороново селищу пустышь» (АФЗХ. Т. 1. № 149). Документ не датирован, но по упоминаемым реалиям относится к 1463–1473 гг.

Грамотой от 11 марта 1477 г. митр. Московский и всея Руси *Геронтий* «пожаловал» игум. Пахомия: «приказал ему ведати воды церковные и Пречистые Богородицы» в реках Оке и Клязьме при условии выплаты ежегодного оброка (Там же. № 238). 4 июля 1476 г. составлена духовная насельника суздальского Евфимиева мон-ря инока Сергия (в миру Некваса Семена), по которой он «велел дати по своей душе к Пречистой в Кузмин монастырь рубль» (АСЭИ. Т. 2. № 474). Перечисленные документы свидетельствуют, что К. Я. м. существовал уже ранее сер. XV в. К этому времени его основатель скончался и был прославлен как местночтимый святой и его именем уже называлась обитель. Но к сер. XVI в. при составлении Жития прп. Космы документы о его подвижнической деятельности были утрачены, не было в живых и потомков свидетелей событий.

С кон. XIII и по 2-ю пол. XV в. земли, на к-рых основан К. Я. м., находились в составе т. н. Митрополичьей области, возникшей на северо-востоке Руси в связи с решением в 1299 г. митр. Киевского и всея Руси *Максима* из-за постоянных набегов татар перенести резиденцию из Киева в г. Владимир-на-Клязьме. Вместе с ним город покинула его свита, состоявшая из духовенства и монашествующих киевских монастырей. По-видимому, с этого периода во владение митрополичьей области перешли вотчины упраздненной





Владими́ро-Сузда́льской кафе́дры во Влади́мирском и в Юрье́вском уездах, располагавшиеся на плодородных землях Ополья. Этими обстоятельствами объясняется осведомленность уроженца г. Владимира, в посл. инока Космы, в существовании Киево-Печерского мон-ря, где был принят общежительный устав и в том, как добраться до этой обители. Возможно, в Печерской обители прп. Косма принял постриг.

Инок Косма был прославлен как местночтимый святой по благословению Суздальских архиереев, в частности, возможно, неслучайно в синодике К. Я. м. упомянуты князья суздальские, архиереи Суздальской епархии, а также настоятели Евфимиева суздальского мон-ря (Владимирские ГВ. 1884. № 5. С. 1).

Летом 1445 г. в окрестностях Владимира воины казанского царевича Мамутяка (Махмуда) «многих избиша и изграбиша, а села пожгоша люди изсекоша, а иных в плен поведоша» (ПСРЛ. Т. 26. С. 197–198). В июне 1445 г. в сражении под стенами Евфимиева суздальского монастыря было разгромлено войско вел. кн. *Василия II Васильевича* Тёмного, попавшего в плен к татарам. Очевидно, во время набега мон-рь был разорен и погибли его насельники, были уничтожены хранившиеся в нем книги и документы. Архив К. Я. м. и др. имущество было разграблено в *Смутное время* (нач. XVII в.). Из царской грамоты владимирскому воеводе следует, что с 80-х гг. XVII в. мон-рь становится домовым патриаршим, в XVIII в. — синодальным. В 1725–1726 гг. К. Я. м., разоренный в период секуляризационных реформ Петра I, был приписан к *Волосову во имя свт. Николая Чудотворца монастырю*. По штатам 1763–1764 гг., мон-рь был отнесен к 3-му классу. В янв. 1653 г., во время богомольного «похода» во Владимир, К. Я. м. посетил патриарх Московский и всея Руси *Никон*, «слушал обедню, а после обедни... пожаловал милостыни» (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. № 34. Л. 112–113). Впечатления о посещении К. Я. м. в 1836 г. оставил в автобиографических записках архиеп. Тверской и Кашинский *Савва (Тихомиров)*.

**Братия.** До 2-й пол. XVII в. сохранились лишь случайные сведения о насельниках. В описаниях мон-ря 1665–1675 гг. впервые дается полный список братии: игумен, 4 чер-

ных священника, в т. ч. духовник, ризничий, 10 старцев, в т. ч. казначей, конюший, сушильный, житный, пономарь, подкеларник, 2 «крылосных», а также 6 служек. С 1665 по 1675 г. игуменом К. Я. м. был буд. Воронежский епископ свт. *Митрофан*.

В 1-й пол. XVIII в. состав монастыря менялся. Наиболее полно сохранились сведения за 30–40-е гг. XVIII в. Кроме игумена в К. Я. м. проживали 2 иеромонаха, 8 монахов, 4 белых священника, белый диакон, послушник и белец-псаломщик. В 50-х — 1-й пол. 60-х гг. XVIII в. состав братии фиксируется «офицерской» описью 1763 г., а также перечислены миряне: 3 колодника, присланные из Канцелярии тайных розыскных дел, 3 сторожа, «канцелярий» (подьячий и келейник), иконописец, 7 конюхов, столяр, повар, 3 скотника, 10 служителей без жалованья, отставные военные — 2 поручика, подпоручик, капрал, 4 солдата, кирасир. В 1759–1766 гг. в К. Я. м. проживали игумен, заштатный игумен, 6 иеромонахов, 2 иеродиакона, 5 монахов, 2 белых священника, 3 бельца (пономарь, проsvирник, звонарь).

В 1784–1794 гг. — игумен, 9 иеромонахов, 6 монахов, рясофорные иеродиакон и монах, 4 белых священника, 3 белых диакона, белый дьячок и 9 бельцов; с 1798 по 1801 г. — 6 иеромонахов, иеродиакон, рясофорный иеромонах, 5 белых священников, белый диакон, 2 белых дьячка, 5 послушников; в 1849–1852 гг. — 2 иеромонаха, иеродиакон, монах, белый священник, белый диакон, 6 послушников, трудник; в 1899–1905 гг. — 6 иеромонахов, монах, белый священник, 12 послушников; в 1914–1916 гг. — 5 иеромонахов, 2 иеродиакона, монах, 3 послушника.

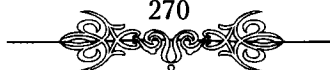
До сер. XVIII в. К. Я. м. управлял игумен, во 2-й пол. XVIII в. настоятелями кроме игуменов и иеромонахов были и 4 архимандрита, в XIX в. — 2 архимандрита и строитель, в 1900–1917 гг. — 3 архимандрита.

**Постройки.** До сер. XVII в. *соборная церковь в честь Успения Пресв. Богородицы* была деревянной, шатровой. Она упоминается в описях 1619 и 1635 гг. Строительство каменного храма историки датируют 1657 г. и связывают с пожалованием К. Я. м. царем Алексеем Михайловичем 300 р. и 100 пудов железа (*Косаткин*). 1906. С. 110; *Голубинский*. 1998. С. 445; РГИА. Ф. 796. Оп. 25. № 723-А. Л. 57). О строительных ра-

ботах 50-х гг. XVII в. в описи 1665 г. упомянуто, что «в Козмине монастыре церковь новая Успения Пречистыя Богородицы с приделом о 5 верхах, а в ней посторону придел церковь Николы Чудотворца» (Владимирские ГВ. 1884. № 7. С. 2). По видимому, точная дата возведения каменного храма указана на свинцовой дощечке, обнаруженной при вскрытии гробницы прп. Космы в 1746 г.: «...церковь плинфонтворная... зачата делати от лета 7163, а совершена и освящена бысть 7165 октября в 13 день на память святых... мученик Карпа и Папилы», освящена в окт. 1656 г. На этой же дощечке без даты указаны приведенные выше сведения о вкладе царя Алексея Михайловича (РГАДА. Ф. 1184. Оп. 1. № 157. Л. 10; РГИА. Ф. 796. Оп. 25. № 723-А. Л. 57). Согласно описи монастыря 1763 г., соборная 5-главая церковь «обита черепицею зеленою... кресты железные». В алтаре храма находился придел в честь Воскресения Христова, упраздненный в 1784 г. (РГАДА Ф. 280. Оп. 3. № 238. Л. 1 об.; ГА Владимирской обл. Ф. 569. Оп. 1. № 109. Л. 6–6 об.). Придел был устроен в память о разоренной в Смутное время (нач. XVII в.) приходской ц. Воскресения Христова с. Небылого, к-рая, несмотря на челобитные крестьян, так и не была восстановлена. В 1863 г. Успенский храм находился в аварийном состоянии, хотя неоднократно проводились ремонтные работы (1788, 1818–1819, 1824, 1831 и 1847). К 1865 г. он был вновь отремонтирован (ОПИ ГИМ. Ф. 195. Оп. № 565. Л. 37 об. — 39 об.; ГА Владимирской обл. Ф. 556. Оп. 111. № 775. Л. 161). В 60-х гг. XIX в. в храме были заложены входные пролеты и вместо них сооружена паперть.

В 1875 г. по распоряжению епархиального начальства в Успенский собор из Спасской ц. был перенесен придел во имя прп. Космы, т. к. мощи прп. Космы покоились под спудом собора и 1-й посвященный ему придел сооружен в XVII в. именно в этом храме. В 1889 г. придел был перенесен в алтарь церкви, в стене был устроен жертвенник (РГАДА. Ф. 281. Оп. 1. № 2131. Л. 1; ГА Владимирской обл. Ф. 556. Оп. 109. № 264. Л. 200; № 476. Л. 290 об.).

В описи 1665 г. впервые указана святыня обители — гробница над пребывавшими под спудом мощами прп. Космы у юж. дверей Успенского собора. На гробнице лежал





шитый золотом и серебром покров с образом преподобного. Над ней находилась икона прп. Космы в медном окладе с серебряным венцом, украшенным 13 камнями. Нек-рые



Вид  
Космина Яхренского мон-ря.  
Литография  
по рис. Д. М. Струкова.  
1864 г.

историки предполагают, что гробница, покров и иконы были перенесены в новую каменную Успенскую ц. из упраздненной и разобранной (при строительстве каменного собора в сер. XVII в.) ц. св. Параскевы Пятницы. В XIX в. покров почитался как самостоятельная икона и находился в Никольской ц.; еще до 1917 г. он поступил в епархиальный музей — Древлехранилище братства св. блгв. Александра Невского, а в нач. XX в. — во Владимирский губ. музей. В 1746 г. по указу Синода было проведено вскрытие гробницы, но она в посл. оставалась на своем месте.

В описи 1763 г. указана «у южных дверей рака прп. чудотворца Козмы Ахренского, на ней дска во имя его, писана краски, венец и цата серебряные резные... При гробнице решетка железная, позолочена; над ракой образ Пресвятой Богородицы Казанская с Превечным Младенцем, писана краски на золоте... У подножия раки образ чудотворца Козмы...» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 238. Л. 35–35 об.). В 1766 г. на гробницу были изготовлены резные «клейма». В описи 1871 г. сообщается, что «над ракой прп. Космы сооружена новая болдахинь».

Четырехъярусный иконостас Успенского храма, по описи 1665 г., состоял из местного ряда, 16 образов Деисусного чина, 12 праздников и 20 пророков и праотцев. В 1671 г., при игум. Митрофане, был поставлен иконостас, состоявший из 62 икон. В сент. 1798 г. установлен новый иконостас. Иконы были приобретены после упразднения Всехсвятской ц., приписанной к Пере-

славскому архиерейскому дому Переславской епархии. Старый иконостас Успенского собора был продан в храм с. Брутовского Владимирского у. Новый иконостас был установлен после ремонта собора, проведенного в 1865–1867 гг. на собранные пожертвования, резь-

ба вызолочена на полименте червонным золотом. Иконы обновляли в 1880–1882 гг., последний раз — в 1906 г., когда в храме было устроено «духовое отопление» (ГА Владимирской обл. Ф. 195. Оп. 1. № 565. Л. 37 об.— 38; Оп. 1. № 153. Л. 10; № 156. Л. 9–9 об.; Ф. 556. Оп. 111. № 775. Л. 6161; № 935. Л. 204 об.— 206; Ф. 40. Оп. 1. № 20435. Л. 1–13; Тр. Владимирской ГУАК. Владимир, 1900. Кн. 2. С. 4).

В писцовой книге 1644–1648 гг. не имеется сведений о монастырской **колокольне**. Не исключено, что колокола были установлены на соборном храме. Эта традиция, вероятно, сохранилась при возведении каменной Успенской ц. В описи К. Я. м. 1665 г. упомянута при Успенском соборе покрытая тесом «колокольница каменная, а на колокольнице 6 колоколов да часы боевые старые без



Церковь в честь  
Нерукотворного  
образа Спасителя.  
Фотография. 2011 г.

перечасья, ветхи». Более точно местоположение колокольни указано в описи 1763 г.: «При соборной церкви придельная колокольня, каменная, на которой глава обита черепицею зеленою, на ней крест железной прорезной. На оной коло-

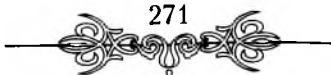
кольне 6 колоколов... боевые железные часы» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 238. Л. 1 об.— 2). До ремонтных работ в 1863 г. была покрыта тесом. В окт. 1909 г. Комиссия по сохранению древних памятников Имп. Археологического об-ва не дала разрешения повесить колокол (311 пудов) на колокольню, т. к. при выполнении работ мог быть нарушен вид памятника. Поэтому колокол находился рядом с колокольней на специально смонтированном для него подвесном устройстве.

В период строительства каменного Успенского собора была разобрана деревянная шатровая **церковь во имя влц. Параскевы Пятницы**, о существовании которой известно только по писцовой книге 1644–1648 гг. и фрагментам описей монастыря 1619 и 1635 гг., упомянутых в одном из документов XVIII в. (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. № 723–А. Л. 55 об.). Т. о., храм, как и собор, очевидно, существовал в XVI в. или ранее. В соборной трапезной со 2-й пол. XVII в. упоминается храмовая икона из упраздненной церкви «образ великомученицы Параскевы в житии, ветх» (Владимирские ГВ. 1884. № 7. С. 3).

Впервые сведения о трапезной **церкви в честь Нерукотворного образа Спасителя** (Спасской) приведены в описи К. Я. м. 1635 г. В писцовой книге 1644–1648 гг. указывается «церковь Нерукотворного Образа деревяна, клецки», т. е., очевидно, храм был теплым. К 1665 г.

храм обветшал, при нем была колокольня с 6 колоколами, 2 разбитых колокола находились у ризницы. Одноименная ка-

менная церковь была построена во время игуменства св. Митрофана, ок. 1665–1671 гг. По описи церкви 1763 г., «теплая, глава обита черепицею зеленой, на ней крест железный» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 238. Л. 1 об.). Кроме неоднократных ремонтных работ в 1778 г. к храму была пристроена паперть с лестницей и «балдахин». В 1862 г. храм был покрыт железом, однако





к 1863 г. существенно пострадал от сырости и нуждался в капитальном ремонте, продолжавшемся до нач. 70-х гг. XIX в. (ГА Владимирской обл. Ф. 569. Оп. 1. № 85. Л. 6; Оп. 2. № 60. Л. 2 об.; ОПИ ГИМ. Ф. 195. Оп. 1. № 565. Л. 37 об.— 39 об.). В нач. XX в. богослужения совершались только в Успенском соборе и Спасской ц.

В Спасском храме находились 2 придельные церкви: во имя свт. Митрофана, еп. Воронежского (освящена 15 окт. 1833), и во имя прп. Космы Яхренского (освящена в 1865). Согласно описи 1856 г., в Митрофаниевом приделе был одноярусный иконостас. В 1862 г. придел был перенесен из трапезной в юж. часть храма, в 1868 г. установлен новый иконостас. Одновременно бывш. келья свт. Митрофана была отремонтирована и в ней устроена часовня. В 1875 г. Космин придел был перенесен в Успенский собор.

Согласно ведомостям о состоянии мон-ря XIX в., надвратная *церковь во имя свт. Николая Чудотворца*, оформившая главный сев. вход в К. Я. м. со стороны с. Небылого, была построена в 1690 г. Эта дата уточняется надписью на антиминсе, выданном патриархом Московским и всея Руси *Адрианом*, из к-рой следу-



*Церковь во имя свт. Николая Чудотворца. Фотография. 2011 г.*

ет, что строительные работы были завершены к осени 1690 г., т. к. антиминс «священствован» 14 окт. 1690 г. (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 238. Л. 40). В 1763 г. фиксируется монастырская ц. «на Святых вратах во имя святителя Николая Чудотворца, глава обита черепицею зеленою, на ней крест железной же, крыта тесом» (Там же. Л. 1 об.). К 1768 г. храм обветшал, и в 1772 г. Коллегия экономии выделила деньги для начала строительных работ. В 1773 г. храм был разобран до основания, но из-за нехватки средств возведение новой

церкви затянулось на 8 лет. К дек. 1775 г. были выстроены новые св. ворота. С 1776 г. дополнительных средств на строительство не выделялось, кроме штатной суммы (200 р.) на весь монастырь. В 1781 г. работа возобновилась с тем же подрядчиком «экономическим крестьянином» Гавриилом Ложкарёвым, и был возведен церковный свод с главой, крытой черепицей, и позолоченным крестом (ГА Владимирской обл. Ф. 569. Оп. 1. № 49. Л. 13–15; № 77. Л. 10–10 об.; № 79. Л. 2–17).

По описи 1802 г., под Никольским храмом находились хозяйственные службы мон-ря — ледник с «погребницей», конюшня с сушилами, баня. После ремонта 1847–1848 гг. в храме установили 3-ярусный иконостас (нижний ярус с колоннами и позолоченной резьбой). В нач. XX в. богослужение в храме не совершалось из-за аварийного состояния и «неудобств входа» (Там же. Ф. 569. Оп. 1. № 166. Л. 1–6; № 4988. Л. 84–85).

Близ К. Я. м. находился *колодезь прп. Космы*, упоминаемый еще в монастырских описях XVII в. Так, в документе 1675 г. отмечалось: «Да под монастырем кладезь преподобного Козмы Яхринского чудотворца, под ним часовенка деревянная дубовая [с иконой прп. Космы]» (Владимирские ГВ. 1884. № 11. С. 4). Изображение часовни сохранилось на иконе кон. XVII в. из со-

брания Владимиро-Суздальского музея-заповедника (Настоятели. 2013. С. 20–21). Впосл. часовня неоднократно перестраивалась. В ведомости о состоянии мон-ря за 1916 г. указывается: «На восточной стороне, неподалеку от монастыря, колодезь, ископанный, по преданию, прп. Космою, над которым устроена небольшая каменная часовня под железной крышей, куда бывает крестной ход в пятницу по Пасхе» (ГА Владимирской обл. Ф. 556. Оп. 1. № 4988. Л. 84 об.).

Со 2-й пол. XIX в. на территории мон-ря работали училище и церковноприходская школа для крестьянских мальчиков с. Небылого. Пер-

вым в 1863 г. по благословию еп. Владимирского свт. *Феофана Затворника (Поворова)* открылось бесплатное уч-ще в пустовавшем помещении под Никольской ц. В нач. 70-х гг. XIX в. число учащихся увеличилось настолько, что не хватало помещений для занятий и материальных средств. Уч-ще было закрыто, по благословию настоятеля братия продолжала обучать детей в зимнее время в своих кельях (Там же. Ф. 569. Оп. 2. № 69. Л. 2 об.; Ф. 556. Оп. 109. № 436. Л. 121 об.; ОПИ ГИМ. Ф. 117. Оп. 1. № 204. Л. 37 об.; Ф. 195. Оп. 1. № 565. Л. 38 об.). 2 февр. 1888 г. при содействии Братства св. блгв. Александра Невского в К. Я. м. была открыта церковноприходская школа. Официально школа просуществовала до 1912 г., хотя в ведомости благочинного за 1915 г. упоминается некое монастырское учреждение «на 26 мальчиков» (ГА Владимирской обл. Ф. 556. Оп. 1. № 4951. Л. 75, 81 об.— 83; Оп. 109. № 436. Л. 121 об.).

Сведения о *жилых и хозяйственных постройках* К. Я. м. сохранились с XVII в. В писцовой книге 1644–1648 гг. указываются деревянные келья игумена и 7 братских келий, по описи 1665 г.— деревянные игуменская келья и 5 братских. Подробно жилые здания мон-ря перечисляются в «офицерской» описи 1763 г.: 2 покрытые тесом деревянные кельи настоятеля «об одном апартаменте» с сенями и чуланом, наверху к-рых находилась небольшая крытая тесом келья; 8 братских каменных келий «о двух апартаментах», между ними «вверху» находилась 9-я, деревянная келья (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 238. Л. 2). В 1766 г. при кельях настоятеля выстроена особая 5-стенная келья «для печеня хлеба и приготовления кушаний», к-рую в 1784–1785 гг. перестроили. В 1801 г. сооружены еще неск. келий для братии. В 1803–1806 гг. уже обветшавшие кельи были перестроены, возведен 2-й этаж (ГА Владимирской обл. Ф. 569. Оп. 1. № 42. Л. 13; № 166. Л. 1 об.; № 171. Л. 11 об.— 12; № 180. Л. 4–5. № 184. Л. 5). В 1863 г. обветшавший келейный корпус был полностью перестроен и покрыт железной крышей, в пустовавших помещениях устроены 17 келий (ОПИ ГИМ. Ф. 195. Оп. 1. № 565. Л. 39–40).

К сер. XVII в. конюшенный и скотный дворы располагались под монастырем; в 1665 г. на территории оби-







тели находились «хлебня», 2 погреб, объединенные с сушилом, 7 житниц, гумно с 3 овинами, за мон-рем — «конюшня с 30 лошадьми», двор волов с 10 коровами, 5 быками, 5 телками и 31 овцой; в 1671 г. дополнительно упоминаются «хлебо-дарня» и квасная. Более подробно учтены постройки в описи 1763 г.: 6 деревянных «магазинов», каменная «хлебня», поварня, 2 кладовые «палаты», 2 погреба, сарай «для ставки» колясок, телег, саней; за монастырской оградой стояли «поваренный сарай» для приготовления пива, баня, конюшня, скотный двор, сараи для соломы и корма, 3 овина и гумно (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 238. Л. 2–6). По ведомости 1892 г., при въезде в восточные ворота находились помещения для странников и богомольцев, 2-этажный сарай для экипажей (в верхнем хранилось сено), каменная конюшня, баня.

До сер. XVIII в. ограда К. Я. м. была деревянной. В описи 1665 г. значатся «ворота Святые с прикалитком, деревянные, ветхи, в Деисусе на воротах 5 образов, писаны на оба лица, ветхи». В описи 1671 г. указаны уже дубовые св. ворота, рубленая 4-угольная ограда, покрытая тесом, выстроенная при игум. Митрофане. Строительство новой ограды, по-видимому, не было закончено. Незавершенную часть составляло «прясло в столбах до старых Святых ворот». Все эти сооружения находились в ветхом состоянии, и для их ремонта была заготовлена 1 тыс. бревен.

В 1763 г. входные ворота в монастырь были каменными, направо от них сохранилась деревянная, покрытая тесом ограда с 4 небольшими деревянными башнями по углам. «Всего вокруг оной ограды 194 сажени» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 238. Л. 3 об. — 4). В дек. 1775 г. под Никольским храмом устроены новые, каменные св. ворота. В 1797 г., вероятно, частично продолжилось возведение каменной ограды, но большая ее часть оставалась деревянной. Систематическая замена деревянной ограды каменной начинается с 1811 г. Возведение каменной ограды с 4 башнями завершилось к 1841 г., но уже в 1847–1848 гг. рухнула ее восточная часть (Настоятели. 2013. С. 98, 107, 110, 113). С 1849 г. начался ремонт ограды; с юж. стороны, чтобы предотвратить обрушение, поставлены контрфорсы, покрыты тесом и по-

крашены 3 башни (ГА Владимирской обл. Ф. 569. Оп. 1. № 61. Л. 16; № 75. Л. 19 об., 21, 22; № 85. Л. 6; № 171. Л. 6 об., 11 об.; № 270. Л. 6; № 309. Л. 4; Ф. 560. Оп. 1. № 1105. Л. 3). С 1858 по 1863 г. вместо разрушенной части ограды были установлены дубовые столбы, обшитые тесом, но все 4 угловые башни обветшали (ОПИ ГИМ. Ф. 195. № 565. Л. 37 об. — 39 об.). К 1865 г. значительная часть ограды была восстановлена, сев.-зап. башня разобрана и возведена вновь, ограда покрыта железом и окрашена медянкой; в 1877 г. восстановлено 100 саж. ограды с юго-вост. стороны. В 1885 г. в 4 саж. от Никольской ц. возвели новые св. ворота и черные ворота позади братского корпуса, по обеим сторонам св. ворот восстановлена каменная ограда; в 1887 г. была отремонтирована сев. башня и обновлена юж. часть ограды, в 1916 г. — одна из разрушившихся башен (ГА Владимирской обл. Ф. 556. Оп. 109. № 436. Л. 290–292 об.; Оп. 111. № 775. Л. 163 об. — 164 об.; № 968. Л. 149–149 об.).

**Материальное положение К. Я. м.** до нач. XVIII в. складывалось из доходов, получаемых с угодий, населенных земельных владений, от церковных треб, пожертвований прихожан и вкладчиков.

С кон. 70-х гг. XV в. монастырю было предоставлено право заниматься рыбной ловлей на Клязьме и Оке за оброк (часть улова). По-видимому, эти права были утрачены в 1-й четв. XVIII в., в период секуляризационных реформ Петра I. Населенные земли появились у мон-ря в XVI в. Наиболее ранний документ, в котором перечисляются села, деревни и пустоши, пожалованные К. Я. м. во Владимирском, в Московском и Юрьевском уездах, — пожалованная тарханная грамота царя Иоанна IV от 22 нояб. 1578 г. Время и обстоятельства приобретения и утраты ряда перечисленных в грамоте вотчин неизвестны.

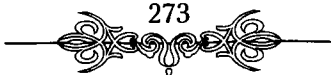
Наиболее ранние данные о численности принадлежавших мон-рю тяглых дворов относятся лишь ко 2-й пол. XVII в. В 1651–1661 гг. у К. Я. м. было 90 дворов, в 1678 г. и 1700 гг. — 178 дворов, 828 тягловцев муж. пола.

В сер. XVII в. размеры земельных владений во Владимирском и в Юрьевском уездах составляли «пашни 1531 четверть земли с осминой в поле, сенных покосов 1800 копен, леса вдоль и поперек на 11 верст с по-

луверстою». На этих землях находились 2 села, 2 деревни, 18 пустошей и селище, проживали 156 тягловцев муж. пола. Земельные владения в Московском у. были утрачены: либо проданы, либо обменены на более удобные земли рядом с мон-рем. К. Я. м. владел мельницей с 2 жерновами на р. Пекше близ дер. Литвиново Юрьевского у. Др. мельница находилась у с. Лыкова Владимирского у. Во Владимире К. Я. м. имел осадный двор со всеми службами. Др. осадный двор находился за р. Лыбедь. В 1-й четв. XVIII в. братия получала жалованье из Монастырского приказа. После упразднения Патриаршества управление землями перешло Синодальному дворцовому приказу. В 1721 г. за мон-рем числились 1257 тягловцев, плативших оброк 102 р. 69 алтын, пашни 1536 четв. земли в поле и 11 кв. верст леса. Известно, что монашествующие получали в это время жалованье и на «церковные потребности» из приказа 26 р.

К 1763 г. монастырские доходы складывались в основном из сумм, выделяемых Коллегией экономии, жалованья настоятелю, братии, служителям и отставным (всего 155 р. 48 к.), а также «хлебного жалованья» рожью и овсом. Кроме того, в пользу К. Я. м. выделялась часть средств, собиравшихся с крестьян монастырских вотчин, к-рые заготавливали для обители дрова, пахали монастырские земли и т. д. К кон. XVIII в. К. Я. м. получал штатную сумму ок. 200 р. в год. В XIX в. изменились статьи дохода: по данным на 1871 г., проценты с банковского капитала (240 р. 80 к.), оброчные (150 р.), средства от аренды ярмарочных лавок (ок. 70 р.), жалованная сумма из Казначейства (411 р. 40 к.), за наем рабочих вместо штатных служителей (300 р.); молебные, проскомидные, поминальные (200 р.) — всего 1370 р. с копейками. Кроме того, в пользу К. Я. м. поступали сбор от продажи свечей, кошельковая сумма, пожертвования благотворителей. Очевидно, структура доходных статей почти не изменилась и в нач. XX в.

**Святые и памятники церковных древностей.** В нач. XX в. в К. Я. м. хранились чудотворная икона Успения Божией Матери (XVI в.) в серебряном окладе, Яхромская икона Божией Матери на серебряном ковчеге (XVI в.), Владимирская икона



Божией Матери в басменном окладе XVII в., большая Смоленская икона Божией Матери (XVIII в.), икона на гробнице прп. Космы «старинного письма» (XVI в.), в рост, под шитой золотом ризой, 16 «иконок на левкашленном холсте, на одной стороне святцы, а на другой изобра-



Мошевик с образом  
Божией Матери «Умиление»  
(Яхромская). Нач. XVI в.  
(ГВСМЗ)

жение Господских, Богородичных и недельных по Триоди праздников», писанных «искусным Строгановской школы письмом», в киоте XVII в., икона свт. Николая Чудотворца в медном окладе (XVIII в.).

В обители хранились также 2 креста: «серебропозлащенный» (1699) и золотой наперсный, с частицами мощей, украшенный финифтью. История создания креста 1699 г. отмечена во вкладной книге: «Лета 7174 построен в церковь Божию крест на престол на прикладные кресты и дробницы, а в нем мощи положены при игумене Феоктисте, а те кресты взяты из ризницы Ионы, а за работу платил мастеру от креста Иван Дмитриев Рожнов свои деньги».

Среди 4 печатных Евангелий XVII–XVIII вв. имелось и приобретенное игум. Митрофаном в 1666 г. с его собственноручной записью: «Лета 7174 году марта 25 дня выменено сие евангелие Володимирского уезду Пречистые Богородицы и препод. отца нашего Козмы Яхренского Чудотворца при игумене Митрофане, что взят из «олотниковские пустыне, а выменил на казенные деньги». В нач. XX в. в К. Я. м. хранились рукописи: «Книга казенная записная вкладная», начатая в 1688 г., при игум. Сергии, и законченная в 1764 г.; Синодик, составленный, по-видимому, также

при игум. Сергии; Служба прп. и его Житие (список XVIII в.). В мон-ре имелось большое собрание богослужебных, святоотеческих и нравоучительных книг XVI–XVIII вв.

После 1917 г. монастырское собрание икон и книг было расформировано. Все серебряные богослужебные предметы и кресты, небрежно (без подписи исполнителя) перепи-санные в мае 1922 г., вероятно, были сданы в Помгол. К 2015 г. в собрании Владимиро-Суздальского музея-заповедника (ГВСМЗ) выявлено неск. древних предметов из мон-ря: шитый шелком лицевой покров прп. Космы (XVI в.), серебряный мошевик с Яхромским образом Божией Матери (нач. XVI в.) и золотой наперсный крест с распятием.

В издании 1910 г. «Иконография Богоматери» Н. П. Кондакова помещено изображение Богоматери «Яхромской» — чудотворной иконы из К. Я. м., «явившейся в 1482 г.». Судя по воспроизведению, икона была под поздней записью. Возможно поэтому, она не вошла в опись древних предметов 1906 г. Местонахождение этой иконы неизвестно.

Во 2-й пол. XIX в. по просьбе жителей деревни, считавших прп. Косму ее уроженцем, был учрежден ежегодный крестный ход с монастырскими святынями. С 13 июня 1886 г. епархиальное начальство разрешило изнесение в 9-ю пятницу по Пасхе из К. Я. м. в дер. Зерзнево (Зернево) Суздальского у. ростовых икон прп. Космы и свт. Митрофана Воронежского, а также местнотимого образа Успения Божией Матери. Кроме настоятеля и братии в торжестве принимало участие духовенство соседних сел Андреевского и Рожнова.

1917–2015 гг. В кон. 1917 г. в К. Я. м. проживали 11 насельников (5 иеромонахов, 3 иеродиакон, 3 послушника), в кон. 1922 г. — 6 монахов. В 1917–1922 гг. настоятели избирались из иеромонахов К. Я. м. Лишь в мае 1918 г. по указу патриарха Тихона настоятелем был определен архимандрит Евфимиева суздальского мон-ря Макарий, управлявший К. Я. м. до июня того же года.

Положение обители ухудшилось уже зимой 1917/18 г.: в результате противодействия местных властей насельникам не удалось заготовить дрова. В 1918 г. началась конфискация монастырской собственности.

Принадлежавшие мон-рю торговая площадь и трактирное заведение (бывш. гостиница) были национализированы. Но в февр. того же года торговая площадь была временно возвращена обители. В 1920–1922 гг. в здания мон-ря вселяли различные учреждения. К авг. 1922 г. богослужения совершались в 2 храмах, сдававшихся в аренду общине верующих граждан с. Небылого. Др. постройки лишь частично находились в пользовании монашествующих. В нач. 20-х гг. XX в. в мон-ре находились также ветеринарная лечебница, амбулатория, волостная б-ка и сельская кузница. К 1922 г. земельные владения мон-ря (30 дес. пахотной земли и 9 дес. лугов) были конфискованы, братии было оставлено только небольшой участок для посадки картофеля. В дек. того же года во Владимире была организована Губкомиссия по переучету церковных ценностей и ликвидации мон-рей в губернии. В рамках кампании помощи голодающим Поволжья у К. Я. м. была изъята почти вся золотая и серебряная церковная утварь. 20 янв. 1923 г. по постановлению президиума Губисполкома в месячный срок предписывалось закрыть все мон-ри на территории Владимирской губ., а церковное имущество взять на учет уездным властям.

Комиссия по ликвидации мон-ря работала 18–21 июля 1923 г. Оставшиеся к этому времени в обители утварь из серебра, оклады с иконы свт. Митрофана, Тихвинской иконы Божией Матери и др. были изъяты и поступили в Губфинотдел; кресты, иконы, ризы, «старинные женские головные уборы» переданы во Владимирский губ. музей.

До 1925 г. все храмы К. Я. м. арендовались общиной верующих с. Небылого. В Успенском холодном соборе сохранялись иконостасы — главный 3-ярусный деревянный с 40 иконами без риз и придельный с 6 иконами без риз. В документах к кон. 1924 г. зафиксированы резной деревянный «навес» над деревянной, обложенной металлом ракой прп. Космы, образ святых Митрофана и Космы в медной ризе, образ Божией Матери в шитой ризе, медное паникадило с 31 свечой. Церковная служба в соборе зафиксирована в документах 1925–1934 гг., о богослужениях помнили старожилы с. Небылого. Община верующих арендовала теплую Спасскую ц. с де-



ревянным иконостасом из 27 икон без риз. В 1926 г. в церкви предполагалось провести ремонтные работы (ГА Владимирской обл. Ф. Р-307. Оп. 2. № 295. Л. 9-10; Ф. Р-357. Оп. 2. № 178. Л. 70; № 179. Л. 71; Ф. Р-1826. Оп. 1. № 73. Л. 11-12 об.; № 79. Л. 44-44 об., 49-49 об.).

Спаский храм был закрыт в 30-х гг. XX в., в 1923-1925 гг. Никольскую ц. еще арендовала община верующих, но в 1927 г. в ней устроили клуб и б-ку, склад, позднее — казармы для солдат-новобранцев (Там же. Ф. Р-357. Оп. 2. № 178. Л. 70 об.-71; Ф. Р-307. Оп. 2. № 295. Л. 10; Ф. Р-1826. Оп. 1. № 73. Л. 12 об.-13; № 79. Л. 59-59 об., 66 об.; № 108. Л. 22). В 1923 г. монастырская колокольня была также передана общине верующих. По документам на ней находился «полный звон» (6 ко-



Успенский собор.  
Фотография.  
1906 г.

локолов, а также колокол 1909 г. в 311 пудов). В 1926 г. началось изъятие колоколов на металлолом. Очевидно, колокольня была разобрана во 2-й пол. 1930 г. (Там же. Ф. Р-357. Оп. 2. № 178. Л. 71; Ф. Р-307. Оп. 2. № 295. Л. 10; Ф. Р-1826. Оп. 1. № 73. Л. 12 об.; № 79. Л. 1-1 об., 44, 66; № 209. Л. 8-9).

По решению от 24 нояб. 1924 г. Центральной межведомственной комиссии при Народном комиссариате просвещения летом 1925 г. Губернская комиссия по учету церковного имущества постановила расторгнуть договор об аренде храмов с общиной верующих и передать монастырские здания Владимирскому губ. музею. В 30-х гг. XX в. монастырские здания, сдававшиеся в аренду для хозяйственных жилищных нужд, ветшали, разрушались иконостасы храмов. Монастырскую ограду разбирали, сад вырубали. С нач. 40-х гг. XX в. до 1962 г. в зданиях К. Я. м. располагались учреждения Небылового

р-на: в Никольском храме — Сбербанк и сберкасса, районное отделение милиции, земельный отдел и отдел народного образования, в Спасской ц. — Райисполком, РайФО, после упразднения района в 1962 г. — сельпо, совхозная контора, архив; в Успенском соборе — клуб, перемещенный из Никольской ц., затем — столовая и пекарня, склад, в келейном корпусе — больница, родильный дом, ветеринарный пункт, детский сад, позднее — б-ка. В монастырском 2-этажном корпусе в 20-х гг. XX в. находилась аптека (ГА Владимирской обл. Ф. Р-1826. Оп. 1. № 79. Л. 66; № 209. Л. 8-9). Монастырское кладбище было ликвидировано к 1935 г.

Вероятно, в связи с постановкой не позднее 50-х гг. XX в. Успенской ц. на гос. охрану как памятника архитектуры XVII в. в 1958-1961 гг. Владимирские специальные научно-реставрационные производственные мастерские

начали восстановление храма. Работы завершились только в нач. 80-х гг. XX в. Администрация с. Небылого использовала здания мон-ря в хозяйственных целях или переселяла туда граждан. К 1982 г. был разработан и утвержден проект, предусматривавший восстановление первоначального вида Никольской и Спасской церквей, келий и переоборудование их интерьеров под муз. школу и б-ку. Реставрация зданий проходила в 1988-1991 гг. Но уже с 1992 г. часть Никольского храма была передана Владимирской епархии РПЦ на правах приходской церкви общины верующих с. Небылого. В Спасской ц. и др. монастырских зданиях работали детская муз. школа и б-ка.

В июне 1994 г. храмы К. Я. м. были преобразованы в Космино-Успенское подворье *владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря*. Настоятелем подворья был назначен иером. Александр (Петров; † 23 мая 2002). Первыми насельниками стали 13 чел. По воспоминаниям старожилов, при помощи прихожан начался ремонт келий для проживания братии подворья и приема

паломников, проводились занятия в воскресной школе для детей.

28 сент. 1995 г. решением архиеп. Владимирского и Суздальского *Евлогия (Смирнова)* подворье стало муж. монастырем; старшим был назначен иером. Афанасий (Селичев). В нояб. 1996 г. комплекс зданий К. Я. м. был передан Владимирской епархии, а определением Синода от 27 дек. 1996 г. получено благословение на открытие муж. мон-ря, наместником которого был утвержден иером. Афанасий. В кон. 1996 г. в К. Я. м. проживали 2 иеромонаха, 2 иеродиакона и 3 трудника, в 1998 г. — 3 иеромонаха (наместник, эконо, регент), священноинок, просфорник, 3 послушника и 2 клирика. К мон-рю была приписана Покровская ц. с. Лыкова Юрьев-Польского р-на. С 7 марта 2000 г. наместником был назначен иером. Кирилл (Сурков), однако по состоянию здоровья в должность не вступил. Определением Синода от 3 апр. 2001 г. иером. Афанасий был освобожден от должности наместника и на его место назначен иером. Алексей (Яцурин). 10 апр. 2001 г. распоряжением архиеп. Евлогия для укрепления дисциплины и возрождения К. Я. м. в порядке исключения обитель была приписана к *Смоленской иконе Божией Матери Зосимовой пустыни* в распоряжение наместника архим. Нила (Сычёва). 6 июля 2001 г. иером. Алексей был назначен настоятелем Смоленской Зосимовой пуст., а 10 июня освобожден от обязанностей настоятеля с утверждением в этой должности иером. Серафима (Котенёва; с 2003 игумен). Проведена работа по юридическому оформлению монастырского комплекса. С 2014 г. мон-рь подведомствен Александровской епархии Владимирской митрополии.

К 1 апр. 2001 г. в К. Я. м. проживали настоятель-иеромонах, 3 иеромонаха, священноинок, 2 послушника, к кон. 2001 г. — 3 иеромонаха, иеродиакон, 5 послушников, в 2007 г. — 17 насельников, к маю 2015 г. — игумен, 5 иеромонахов, иеродиакон, священноинок, священник, 4 монаха, 2 инока, 5 послушников.

Отреставрированы Успенский собор (освящен 7 авг. 2014 архиеп. Александровским Евстафием (Евдокимовым)), Никольская надвратная ц. (освящена 30 сент. 2002 архиеп. Евлогием), трапезная Спаская ц. В 2005-2008 гг. в ризнице







над трапезной Спасского храма была устроена и 17 нояб. 2008 г. освящена ц. во имя прп. Космы Яхренского с приделом свт. Митрофана Воронежского. Над трапезной Успенского собора возведена шатровая колокольня, в 2002 г. звонница пополнилась 5 новыми колоколами. К 2001 г. в мон-ре имелись братский корпус, дом, трапезная, кухня, мастерская, канцелярия, складские помещения, скотный двор, деревянный дом, используемый под гостиницу. В 2004–2005 гг. возведена кирпичная ограда.

В Успенском соборе под спудом пребывают мощи прп. Космы. В обители также хранятся частицы мощей преподобных старцев Оптинских, свт. Арсения Элассонского, ковчег с 20 частицами мощей различных святых, почитаются копия Яхромской иконы Божией Матери, иконы с частицами мощей свт. Митрофана Воронежского, свт. Афанасия Ковровского, прп. Амвросия, прав. Петра Великодворского, прп. Леонтия Михайловского и др.

У монастыря есть подворья и неск. приписных церквей в Юрьев-Польском р-не. Храм в честь Казанской иконы Божией Матери в местечке Лучки (приписан с 2005) располагается в перестроенном здании бывш. больницы; в 2008 г. вокруг храма возведена ограда, был получен статус самостоятельного прихода. Петропавловский храм с приделами в честь Покрова Пресв. Богородицы и во имя блгв. кн. Димитрия Донского и блгв. кнг. Евдокии в с. Большепетровском (приписан к мон-рю в 2007) реставрируется. Реставрируется храм в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделом арх. Михаила в с. Федосьине (приписан с 2007). Храм в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделами Рождества Христа и свт. Модеста Иерусалимского в с. Большелучинском приписан к мон-рю в 2007 г. 11 окт. 2004 г. по благословению архиеп. Евлогия К. Я. м. передан для восстановления Космодамианский храм с приделом в честь Казанской иконы Божией Матери с. Леднева (реставрируется). 10 окт. 2013 г. по благословению митр. Евлогия начато восстановление храма во имя св. мучеников князей Бориса и Глеба с приделом прп. Сергия Радонежского в с. Кубаеве.

29 янв. 2013 г. по благословению архиеп. Евлогия мон-рю для организации подворья передан Преображенский храм с приделами свт. Ни-

колая Чудотворца и Казанской иконы Божией Матери на погосте Спас-Железино при дер. Теренино Селивановского р-на. С 15 апр. того же года в храме совершается регулярное богослужение. В янв. 2014 г. в связи с выделением Александровской епархии это подворье отошло Муромской епархии. В ведении К. Я. м. находится часовня в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» на станции по разливу минеральной воды «Серебряный сокол» при урочище Рожново (близ дер. Зернево Суздальского р-на). 24 янв. 2008 г. часовню освятил архиеп. Евлогий. В сент. 2014 г. к мон-рю приписана часовня в честь Боголюбской иконы Божией Матери в с. Павловском Юрьев-Польского р-на. В 2001 г. за К. Я. м. для хозяйственной деятельности закреплено 25 га сенокоса, с 2002 г. — 27 га сенокоса, гектар пашни, 10 соток огорода, скотный двор, пасака.

Братия К. Я. м. занимается благотворительной деятельностью, помогает нуждающимся местным жителям, детским садам сел Небылого и Андреевского, детям из нуждающихся семей. С 2004 г. монастырь окормляет отделение сестринского ухода (дом престарелых) при Небыловской больнице. С 2011 г. обитель оказывает помощь отд-нию «Милосердие» в с. Небылом, обществу инвалидов Небыловского окр., сотрудничает с реабилитационным центром в г. Владимире, с филиалом московского Научно-практического центра наркологии, домом трудолюбия «Ной» (правосл. приют для бездомных Москвы).

В 2006 г. К. Я. м. организовал воскресную школу для жителей села, братия помогает вести курс «Основы православной культуры» в сельской школе. 1 сент. 2013 г. начала работу воскресная школа при монастыре. В нач. 2012 г. открылась школа при Казанском приходе местечка Лучки. При мон-ре и на всех подворьях работают б-ки. С 2003 г. мон-рь ведет сбор материалов по истории обители в гос. архивах Владимирской, Ивановской областей, в центральных архивах Москвы и С.-Петербурга.

Ист.: АИ. Т. 5. № 157; Показания *игум. Симона* о приезде инокини Елены (бывш. царицы Евдокии Федоровны Лопухиной) в Кузьмин мон-рь / Сообщ.: И. А. Чистович // ВОИДР. 1856. Кн. 24. С. 51–53; *Стромилов Н. С.* Козьмина мон-ря синодик, вкладная книга и его описи XVII в. // Владимирские ГВ. 1884.

№ 5–8, 11, 18; *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни: Автобиограф. зап. Серг. П., 1898. Т. 1. С. 105–106; Мат-лы для истории Владимирской губ. / Собрал: А. В. Смирнов. Владимир, 1901. Вып. 1. С. 50–53, 249–250, 296–297; *Холмогоров В. И.* Мат-лы для истории церкви Владимирской губ. М., 1911. Отд. 3. Вып. 6. С. 63–64; АФЗХ. Т. 1. С. 131–132, 207–209; Т. 3. С. 34; АСЭИ. Т. 2. С. 512–513; АСЕМ. 1998. С. 483–484; *Усачев А. С.* Житие Козьмы Яхренского // ДРВМ. 2011. № 1(43). С. 89–106.

Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 367; [*Протопопов Я. Е.*] О Космине мон-ре и Золотниковской пуст. // Владимирские ГВ. 1842. № 8. С. 34; *Миловский М.* Козьмин мон-рь // Там же. 1848. № 24. С. 135–137; *Тихонравов К. Н.* Замечательное Евангелие в Козьмине мон-ре // Там же. 1855. № 1. С. 7; Владимирские сб.: Мат-лы для статистики [и др.] / Сост.: К. Н. Тихонравов. М., 1857. С. 116; *С(ервиц)кий [А. И.]* Космин мон-рь и училище при нем: Из путевых записок // Владимирские Ев. 1870. № 5. С. 206–210; *Горчаков М., свящ.* О земельных владениях Всерос. митрополитов, патриархов и Св. Синода (988–1738 гг.). СПб., 1871. С. 224; *Ростиславов Д. И.* Опыт исследования об имуществе и доходах наших мон-рей. СПб., 1876. С. 71, 78, 240, 245 (То же: Рязань, 2010); *Павлинский Ф.* Краткая история Космина мон-ря // Владимирские Ев. 1883. № 9. С. 257–260; *Извольский Н., свящ.* Приложение к краткой истории Космина мон-ря Владимирского у. // Там же. 1886. № 18. С. 479–489; [*Коноваловский И. А.*] (псевд.: И. А. К.-С.). Прп. Косма и Яхромский мон-рь // Рус. паломник. 1894. № 9. С. 129–130; [*Косаткин В. В.*] Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст. Владимир, 1906. Ч. 1: Мон-ри. С. 109–114; *Николай Михайлович, вел. кн.* Русский провинциальный некрополь. М., 1914. Т. 1. С. 438; *Водарский Я. Е.* Церковные орг-ции и их крепостные крестьяне во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. // Ист. география России XII — нач. XX в. М., 1975. С. 70–94; *Трофимова Н. Н.* Лицевой покров Козьмы Яхренского [Яхромского] // ПКНО, 1978. Л., 1979. С. 426–430; Справ. по фондам Гос. архива Владимирской обл. Владимир, 1979. С. 50–51; *Николаева Т. В.* Икона-мощевик Успенского Козьмина мон-ря на р. Яхроме // ПКНО, 1979. Л., 1980. С. 326–336; *Щенникова Л. А.* Богоматерь Яхромская: Визант. прототип и рус. иконы XIV–XVII вв. // РИХВ. 1997. Т. 1. С. 49–63; *она же.* Святыни и древности Яхромского Козьмина мон-ря // Макарьевские чт. М., 2000. Вып. 7: Мон-ри России: Мат-лы VII Рос. науч. конф., посвящ. памяти свт. Макария. С. 165–176; *она же.* Свято-Успенский Яхренский Козьмин мон-рь — первая обитель игум. Митрофана (св. еп. Воронежского) // ИХМ. 2001. Вып. 5. С. 276–283; *она же.* Образ прп. Космы Яхренского в лицевом шитье и на иконах // Кадашевские чт. М., 2014. Сб. 15. С. 246–265; *Голубинский.* Канонизация святых. 1998. С. 151, 443–445; *Ефимова А. И.* Успенский Козьмин мон-рь на р. Яхрени в док-тах XV–XVIII ст. // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 247–254; *она же.* Икона «Прп. Косма Яхренский с монастырем» из Владимиро-Суздальского музея // Там же. 2003. Вып. 7. С. 178–183; Св.-Успенский Космин мон-рь в с. Небылое: Старинные фотографии / Космин мон-рь. [Б. м.], 2008; Настоятели Космина Яхренского Св.-Успенского мон-ря XIV — нач. XX в. / Сост.: А. В. Кукушкина, Ю. В. Фомин, Л. А. Щенникова. М., 2013.

А. В. Маушфаров



**КОСМИЯ**, св.— см. *Стефанида*.

**КОСМЫ ВЕРХОТУРСКОГО БЛАЖЕННОГО МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Косьминская пуст.) (Екатеринбургской и Верхотурской епархии Екатеринбургской митрополии) расположен в дер. Кобылева Верхотурского городского окр. Свердловской обл. Основан 14 окт. 2006 г. как скит *екатеринбургского во имя Всемилостивого Спаса мон-ря*, с 27 марта 2007 г.— самостоятельная обитель.

С 1913 г. на месте К. м. находилась каменная часовня в честь Рождества Пресв. Богородицы, приписанная к Спасскому храму с. Красногорского. В 1914 г. еп. Екатеринбургский и Ирбитский Серафим (Голубятников) полагал возможным переустроить часовню под храм. К кон. 90-х гг. XX в. от часовни остался только остов. С весны 2000 г. велась работа по преобразованию ее в храм. 26 мая 2003 г. церковь освятил во имя блж. Космы Верхотурского архиеп. Екатеринбургский и Верхотурский *Викентий (Морарь)*.

С 90-х гг. XX в. обстоятельства строительства часовни связывались с легендой об участии блж. Космы Верхотурского в перенесении мощей св. прав. *Симеона* Верхотурского из с. Меркушина в *верхотурский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь* в сент. 1704 г. Согласно легенде, Косма полз на коленях за гробом и, когда уставал, просил: «Брате Симеоне, давай отдохнем»; позже в районе останков процессии были установлены часовни. Однако архивные источники XVII–XIX вв. и исследования XIX в., подтверждая почитание блж. Космы в этих краях, несомненно свидетельствуют о его кончине в 1679 г., т. е. до перенесения мощей прав. Симеона.

Монастырский комплекс возведен в едином архитектурном стиле. Он окружен каменной оградой с входной аркой, включает храм св. Космы, 2 келейных корпуса и хозяйственные постройки. При К. м. открыты гостинный дом для паломников и миссионерско-просветительский центр. Посещение К. м. паломниками допускается по особому благословению настоятеля и ограничено уставом обители, совмещающим в себе элементы общежительного и скитского уставов. Женщинам вход на территорию монастыря запрещен. Прием паломниц

осуществляется в архондарике и в гостинном доме.

В К. м. проживают ок. 30 насельников, настоятель — игум. Петр (Мажетов); духовник монастыря — схиархим. Авраам (Рейдман).  
Арх.: РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 440. Л. 58–59; РНБ. ОЛДП. Ф. 41. Л. 150 об.; ГА в г. Тобольске. Ф. рукоп. книг. Оп. 1. Д. 82. Л. 70.  
Лит.: Верхотурье 12 сент. 1883 г. // Пермские Ев. 1883. № 47. Отд. неофиц. С. 625–634; Поездка его преосвященства, преосв. Серафима, еп. Екатеринбургского и Ирбитского, по обозрению церкви епархии // Екатеринбургские Ев. 1914. № 31. Отд. неофиц. С. 670–671.

*Иеродиак. Геден (Плотников)*

**КОСМЫ И ДАМИАНА СВЯТЫХ БЕССРЕБРЕНИКОВ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Симферопольской и Крымской епархии УПЦ), находится в г. Алушта, на территории Крымского гос. заповедника. Основан в 1853–1856 гг. как киновия Бахчисарайского скита (см. *Бахчисарайский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*) в верховьях р. Альмы, рядом с целебным минеральным источником Савлух-Су, освященным во имя святых Космы и Дамиана и почитаемым как христианами, так и мусульманами. В 20-х гг. XIX в. на средства гр. С. Потоцкой здесь была построена небольшая купальня для паломников. Инициатором устройства при источнике К. и Д. м. стал архиеп. Херсонский и Таврический свт. *Иннокентий (Борисов)*, представивший в 1849 г. в Синод записку о создании «крымского Афона» — комплекса пещерных монастырей с центром в Бахчисарае, одной из составляющих которого должна была стать киновия близ Алушты. 4 мая 1850 г. указом Синода благословлялось устройство бахчисарайского Успенского скита с неск. киновиями, в т. ч. и на источнике святых Космы и Дамиана.

В 1851 г. «попечителями» источника были назначены настоятель алуштинского храма вмч. Феодора Стратилата свящ. Димитрий Черняев и староста купец А. Коротенко. В кон. дек. того же года свящ. Димитрий освятил воду в источнике. 3 апр. 1853 г. указом Синода учреждалась киновия «без всякого пособия от казны» (ГА Автономной Респ. Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5837. Л. 1). Но Крымская война 1853–1856 гг. прервала процесс становления мон-ря. Около родника был построен военный наблюдательный аванпост, а в ущелье по тече-

нию р. Альмы — временные укрепления. 1 июля 1855 г. в симферопольском Александро-Невском соборе архиеп. Херсонский Иннокентий призвал прихожан способствовать устройению обители. Одним из главных жертвователей стал староста собора купец 1-й гильдии И. П. Санютин, исцелившийся от лихорадки и «нервного расстройства» после купания в источнике. В июле 1856 г. из бахчисарайского Успенского скита были командированы 1-й строитель киновии иером. Макарий (Пруцкий; 1822–1876) и мон. Игнатий для возведения на источнике церкви по проекту архиеп. Иннокентия. 5 сент. 1857 г. по благословению еп. Херсонского и Таврического *Димитрия (Муретова)* бахчисарайский архим. Николай освятил небольшой деревянный храм-часовню во имя святых Космы и Дамиана. 10 сент. 1857 г. иером. Макарий был возведен в сан игумена и назначен 1-м настоятелем строящейся обители. Его стараниями вместо храма-часовни была построена более вместительная холодная деревянная ц. святых Космы и Дамиана с колокольней и ризницей (1869–1870). В храме был установлен 2-ярусный иконостас. На месте старой церкви близ источника была сооружена деревянная часовня. Активное участие в обустройстве К. и Д. м. принимал благочинный монастырей Таврической епархии архим. Евгений, по ходатайству которого 1 июля 1862 г. еп. Таврический и Симферопольский *Алексий (Ржанецын)* перенес в храм К. и Д. м. частицы мощей святых Космы и Дамиана. Их вложили в храмовую икону обители.

Киновия находилась в труднодоступном ущелье, окруженном горами и лесом. Повседневная жизнь первых насельников была многотрудной. Все необходимые продукты и строительные материалы иноки закупали в Симферополе (за 45 верст) и доставляли по горным тропам в обитель на плечах. 19 марта 1851 г. Высочайшим повелением по ходатайству свт. Иннокентия для монастыря было отмежевано 4 дес. земли из лесной казенной дачи рядом с источником, в 1872 г. царским указом — еще 19 дес. земли. Но «шиферная» почва вокруг киновии была непригодна для земледелия, огородничества, горные склоны покрыты густым лесом, поэтому невозможно было устроить пастбища. Братия



ежегодно арендовала у правления гос. имуществом Таврической губ. сенокосные поляны, располагавшиеся в горах среди леса. Монахи на руках переносили сено с этих полей в долины, а затем на повозках доставляли в монастырь. Краевед-путешественник Е. Л. Марков, посетивший мон-рь в кон. 60-х гг. XIX в., писал, что при обители было «невозможно возделывать даже огородные овощи, а зимой снега до такой степени заносят монастырек и подступы к нему, что иногда по нескольку недель он остается погребенный под сугробами». Настоятель иером. Макарий помимо ежедневного служения литургии трудился при строительстве новых келий, рубил лес, пешком ходил за покупками в Симферополь и отдаленные селения, радушно общался с местным населением, с татарами, греками (*Киреев*. 1913. С. 20–21). Иером. Макарий был похоронен в притворе монастырской Преображенской ц. В 1880 г. на его могилу была положена мраморная плита.

30 нояб. 1876 г. указом еп. Таврического *Гурия (Картова)* К. и Д. м. возглавил игум. Парфений (Калинин; † 19 февр. 1882), при к-ром в обители были построены деревянная зимняя ц. в честь Преображения Господня (освящена 14 сент. 1878), 2 братских корпуса (1876), дом для мастерской (1877). В мае 1879 г. по прошению вслед. болезни игум. Парфений был освобожден от занимаемой должности и перемещен в число братьи *Балаклавского во имя вмч. Георгия Победоносца монастыря*.

К 1891 г. в К. и Д. м. были построены настоятельский корпус с кладовой (1890), 3 братских корпуса, 2 гостиницы, трапезная с кухней, баня (1880), помещение для экипажей с конюшней и деревянная торговая лавка (1890). В 1891 г. над источником вместо деревянной была возведена каменная часовня святых Космы и Дамиана. В центре часовни находился небольшой каменный резервуар, наполняя к-рый, вода стекала в обширный деревянный бассейн-купальню. Она разделялась на муж. и жен. половины. Ко дню празднования св. бессребреников (1 июля) в К. и Д. м. прибывало множество богомольцев.

В 1879–1884 гг. мон-рь возглавлял иером. Василий (Раевский), в 1884–1888 гг. — иером. Иоанн (Азбуков), в 1888–1889 гг. — иером. Павел (Коз-

ловский), в 1889–1895 гг. — игум. Серапион (Лещенко), в 1895–1896 гг. — игум. Андрей (Балдинский), в 1896–1899 гг. — иером. Филадельф (Топорков). К 1877 г. в мон-ре проживало 16 насельников, в 1882 г. — от 15 до 20, в 1883 г. — 9. Частая смена настоятелей, отсутствие единых уставных требований к братии привели к расстройству внутренней монашеской жизни, уменьшению численности братии и упадку хозяйства обители. В нач. 1899 г. мон-рь посетил еп. Таврический *Николай (Зиоров)*, решивший преобразовать его в женский.

16 июля 1899 г. по указу Синода киновия стала женским нештатным общежительным Космо-Дамиановским мон-рем Ялтинского у. Таврической губ. По указу Таврической духовной консистории от 23 июля 1899 г. иером. Филадельф был освобожден от должности и переведен в *Корсунской иконы Божией Матери монастырь* Таврической епархии; настоятельницей К. и Д. м. была назначена бывш. казначея *Топловского во имя прп. Параскевы жен. монастыря* мон. Варсонофия (Акулова). Консистория предписала ей «выбрать» 25 сестер для перевода в обитель. 1 авг. 1899 г. братия в последний раз служила литургию в К. и Д. м., а затем была переведена в др. мон-ри Таврической епархии. 5 сент. того же года еп. Николай прибыл в К. и Д. м. и во время литургии возвел мон. Варсонофию в сан игумении. Для служения в мон-ре были временно оставлены иером. Гурий и иеродиак. Досифей. Впосл. по просьбе игум. Варсонофии для совершения богослужений в обитель были назначены насельник *Инкерманского во имя сщмч. Климента, папы Римского, мон-ря* иером. Климент и иеродиак. Антоний.

Богослужения совершались ежедневно: с 16 ч. (зимой) или с 17 ч. (летом) служилась вечерня с утреней, с 20 ч. — правило, с 24 ч. — полунощница. Под праздничные дни совершалось всенощное бдение с 17 ч. (зимой) или с 17 ч. 30 м. (летом); литургия — с 8 или с 9 ч. По вторникам перед литургией читался акафист бессребреникам Косме и Дамиану, а по субботам — Благовещению Пресв. Богородицы. Клирос составляли 20 насельниц, чистоту и порядок в храмах поддерживали 4 сестры. К кон. 1899 г. в К. и Д. м. проживали 50 насельниц, к 1905 г. — 80, к 1912 г. — 8 мантийных монахинь,

33 рясофорные монахини и 69 послушниц. По указу Синода от 19 дек. 1900 г. в К. и Д. м. на перевоспитание ссылались несовершеннолетние девочки, нарушившие уголовный кодекс. Дети находились на довольствии мон-ря. Кроме того, в К. и Д. м. на воспитание принимали беспризорных девочек-сирот, к-рыми занимались сестры обители.

Трудами монахинь хозяйство К. и Д. м. было приведено в порядок, сделан капитальный ремонт Преображенской ц., построены каменные подпорные стены (40 саж.), укрепившие террасу, на к-рой стояла монастырская церковь, возведены неск. новых келий, 2 гостиницы на 20 номеров, просфорная, хлебопекарня, мастерские, прачечная, амбар с закромами и др. хозяйственные постройки. 12 февр. 1907 г. в Симферополе было открыто подворье К. и Д. м., Таврический и Симферопольский еп. Алексей (Молчанов) в сослужении духовенства освятил храм подворья в честь Благовещения Пресв. Богородицы. В нач. XX в. монастырский Порываев хутор (пожертвован в 1878 севастопольским купцом Г. П. Порываев) близ с. Григорьевка Перекопского у. был преобразован в монастырское подворье с храмом во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. Для подворья сестры приобрели сельскохозяйственное оборудование, построили несколько келий, выкопали артезианский колодец. К 1908 г. обитель владела 227 дес. земли.

В 1913 г. была отреставрирована каменная часовня на источнике святых Космы и Дамиана. С 1899 г. по благословению еп. Николая сестры фиксировали множество исцелений, происходивших на источнике по молитвам к св. бессребреникам.

В 1873 г. К. и Д. м. посетил наследник престола вел. кн. Александр Александрович, в окт. 1880 г. — вел. кн. Александр Александрович с супругой цесаревной Марией Феодоровной. В 70-х гг. XIX в. указом имп. Александра III рядом с обителью построили царский охотничий домик. С 1910 г. к домику прокладывали улучшенные грунтовые дороги со стороны Ялты и Алушты, шло создание «Заказника императорских охот». В окт. 1911 и в сент. 1913 г. мон-рь посещал имп. Николай II.

После паломничества в К. и Д. м. живописец И. И. Шишкин написал







картины «Крымский вид» и «У монастыря Козьмы и Дамиана». «...Монастырек симпатичный, оригинальный, кажется как будто на краю света. У меня даже явилось желание пойти в монастырь — это настоящий монастырь!» — писала 29 июня 1902 г. М. П. Чехова в письме брату А. П. Чехову.

В 1921 г., вскоре после установления в Крыму советской власти, подворье в с. Григорьевка было преобразовано в трудовую артель; в 1922 г. община монахинь К. и Д. м. стала трудовой артелью при Крымском гос. заповеднике. В мае 1922 г. в обители и на 2 подворьях изъяли церковные ценности. По обвинению в сокрытии описи ценностей была арестована и вывезена в Симферополь настоятельница игум. Варсонофия (Акулова). С 1922 г. обязанности настоятельницы исполняла игум. Мелитина (Карташёва).

12 дек. 1922 г. коллегия НКВД Крыма приняла решение закрыть Симферопольское Благовещенское подворье и выселить всех монахинь и священников. Заведующая подворьем Вирсавия (Полазника) и духовник иером. Николай (Апазов) были вынуждены покинуть Симферополь и переехали в обитель. В марте 1923 г. Благовещенский храм, использовавшийся неск. месяцев для нужд НКВД, был передан Симферопольскому горкоммунхозу. 27 окт. 1926 г. коллегия НКВД Крыма приняла решение переоборудовать храм под жилье для работников НКВД.

30 июля 1923 г. Советом народных комиссаров РСФСР был издан декрет об организации «Крымского государственного заповедника и лесной биологической станции». Его территория включала местность монастыря. 5 окт. 1923 г. ЦИК Крымской АССР принял постановление о закрытии храмов К. и Д. м. и передаче территории обители под трудовую колонию. В дек. 1923 г. в мон-рь перевели колонию инвалидов им. М. И. Калинина, находившуюся в ведении Народного комиссариата соцобеспечения. Но 3 янв. 1924 г. постановлением Крымского ЦИК территория обители перешла в ведение Крымского заповедника. Тем же постановлением было разрешено оставить артель монахинь на территории заповедника до 1 апр. 1924 г. 17 июня того же года администрация артели инвалидов, к-рую переселили из К. и Д. м. в *Кизилташский*

*во имя свт. Стефана Сурожского монастырь*, пожаловалась на руководство заповедника, якобы оно «покрывает монахинь». В частности, в жалобе указывалось, что сестры нелегально устроили в бывш. просфорной престол, алтарь и совершали там молебны. 21 марта 1925 г. уполномоченные трудовой артели монахини Евгения (Тищенко) и Вирсавия (Полазника) в письме главе Крымского ЦИК просили продлить им аренду сада и гостиницы обители. 13 апр. сестрам ответили отказом, а Центральное админуправление НКВД Крыма потребовало выселить их за «вредную деятельность» по «разжиганию религиозных суеверий». Однако за монашескую артель вступилась Главнаука Наркомпроса РСФСР, давшая 9 мая распоряжение Крымскому заповеднику о приостановке выселения. 2 февр. 1926 г. Комиссия по вопросам культов при Президиуме Крымского ЦИК приняла решение о роспуске сельскохозяйственной артели. Но 30 марта того же года прокуратура Крыма вынесла постановление о необоснованности выселения монахинь ввиду отсутствия в деятельности артели уголовно наказуемых действий (ГА Автономной Респ. Крым. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 889. Л. 39–40).

Окончательное упразднение общины К. и Д. м., продолжавшей неофициально действовать под видом трудовой артели при новообразованном Крымском заповеднике, состоялось в 1927 г. В Космодамиановском храме разместили естественно-исторический музей, в Преображенской ц. — клуб Крымского заповедника, в каменной часовне с купальней предполагалось устроить инкубаторий для разведения мальков форели. Во время Великой Отечественной войны были разрушены все постройки мон-ря, кроме каменной часовни, а также царский охотничий домик. Ок. 1942 г. Благовещенский храм бывш. Симферопольского подворья был открыт как приходская церковь.

29 июля 1992 г. К. и Д. м. возрожден как мужской. 26 апр. 1994 г. был подписан документ о передаче Симферопольскому и Крымскому епархиальному управлению в безвозмездное пользование здания часовни с источником и земельного участка монастыря. 14 июня 1994 г. архиеп. Симферопольский и Крымский *Лазарь (Швец)* отслужил в часовне праздничную литургию.

К 2015 г. в помещениях, построенных на месте прежних монастырских, находятся зимний храм святых Космы и Дамиана и кельи. В 1995 г. открыто подворье в пос. Партенит Алуштинского горсовета с 2-престольным храмом: в честь иконы Божией Матери «Всецарица» (верхний) и св. Иоанн Готского (нижний). С 1997 г. трудами братии обители открыт Александро-Невский храм при бывшей усадьбе Гагариных близ санатория «Утес» рядом с Алуштой. В 1999 г. в с. Изобильном Алуштинского р-на было открыто подворье с храмом прп. Афанасия Печерского (в 2011 преобразовано в приход).

Главной святыней К. и Д. м. является икона святых Космы и Дамиана с частицей мощей. Наместник монастыря архим. Маркелл (Мисюра) утвержден в должности 23 дек. 2010 г. решением Синода УПЦ. В обители проживает неск. насельников. Лит.: *Марков Е. Л.* Очерки Крыма: Картины крымской жизни, природы и истории. СПб., 1872. Симферополь, 1995; *Руднев Г., прот.* Космодамиановская киновия в Крыму. Симферополь, 1884; *Гермоген (Добролюбов), еп.* Таврическая епархия. Псков, 1887. С. 488–495; *Рождественский Ф. С.* Св. бессребреники и чудотворцы Косма и Дамиан и Космодамиановская киновия с целебным источником в Крыму. Од., 1898; *Маркевич А. И.* Неск. слов о деятельности в Тавриде Иннокентия [Борисова], архиеп. Херсонского и Таврического // Таврические Ев. 1901. № 1. С. 26–43; № 2. С. 95–111; *Бесчинский А. Я.* Путев. по Крыму. М., 1901; *Москвич Г. Г.* Иллюстр. практический путев. по Крыму. Од., 1902; *Денисов.* 1908. С. 797; Подворье Космо-Дамиановского мон-ря в Симферополе // Таврический церк.-обществ. вестн. 1908. № 14. С. 555–560; № 15. С. 602–609; *Киреев П. Г.* Космо-Дамиановский жен. мон-рь в Крыму: Кр. описание. Ялта, 1913; *Катунин Ю. А.* Из истории христианства в Крыму: Таврическая епархия (2-я пол. XIX — нач. XX вв.). Симферополь, 1995; *он же.* Мон-ри Крыма в XIX–XX вв. Симферополь, 2000; *Тур В. Г.* Крымские правосл. мон-ри XIX — нач. XX вв.: История, правовое положение. Симферополь, 1998; *Ясельская Л. А.* Космодамиановский мон-рь. Симферополь, 1999; *она же.* Космодамиановский муж. мон-рь // Правосл. мон-ри: Симферопольская и Крымская епархия УПЦ МП. Симферополь, 2007. С. 271–288; *Савва (Трипитко), иером.* Космо-Дамиановский мон-рь в Крыму: Ист. очерк. К., 2003. Алушта, 2012<sup>2</sup>.

*Д. Б. Кочетов, В. Г. Пидгайко*

**КОСМЫ МОНАХА ВИДЕНИЕ** [греч. *Ὀπτασία Κοσμᾶ μοναχοῦ*], эсхатологическое произведение X в. Косма был монахом, а затем игуменом мон-ря Пресв. Богородицы «ту Евсевиу» (τοῦ Εὐσεβίου), находившегося в феме Оптиматов. Он жил в царствование имп. Романа I



Лакапина (920–944), до принятия пострига занимал должность кувиклария (постельничего) в имп. дворце в К-поле. Во время тяжелой болезни Косма увидел загробный мир: разнообразные муки грешников, лоно Авраамово и Рай, в к-рый его привели апостолы Андрей Первозванный и Иоанн Богослов. В Раю Косма встретил нек-рых знакомых из царского дворца и иноков из своего мон-ря, удостоился участия в чудесной трапезе с праведниками в небесных чертогах. Там он услышал, что Царь велел призвать к Нему мон. Афанасия из Траянова мон-ря (тоб Траїѡсѡѡ). Возвращаясь иным путем, Косма увидел души грешников, мучившихся в огненных озерах. Очнувшись, Косма все рассказал братии и отправился в Траянов мон-рь, где застал погребение мон. Афанасия. После видения, происшедшего «в 13-й год царствования императора Романа», т. е. в 933 г., Косма прожил еще 30 лет, управляя обоими мон-рями.

К. м. в. (ВНГ, N 2084, 2085) является эсхатологическим текстом к-польского происхождения, к-рый был создан после 963 г., предполагаемой даты кончины Космы (*Angelidi*. 1983. P. 75–77). Он тесно связан с к-польскими агиографическими произведениями 2-й пол. X — нач. XI в., характеризующимися наличием апокалиптических элементов (видений); к ним относятся также Житие Василия Нового (ВНГ, N 263) и Житие Андрея Юродивого (ВНГ, N 115), Видение мон. Анастасии (ВНГ, N 1870) и др. Текст К. м. в. особо близок по содержанию к Житию Василия Нового, в К. м. в. кратко повествуется о сюжетах, к-рые в этом Житии обсуждаются подробно: посмертный путь души (ср. мытарства Феодоры), посещение праведников и грешников (ср. т. н. малое и большое Видения Григория) (*Angelidi*. 1983. P. 73). Наконец, в обоих текстах имеются сходные мотивы, связанные с дворцовой жизнью К-поля. Причиной усиления интереса к данной тематике послужило напряженное ожидание конца света, который, по различным расчетам, должен был наступить в сер. VII тыс. от сотворения мира, т. е. в кон. X в.

В визант. традиции известно по крайней мере 2 версии К. м. в. — пространная и краткая. Пространная версия, находящаяся в 9 рукописях, опубликована Х. Ангелиди (*Angelidi*.

1983). В 2 рукописях К. м. в. инкорпорируется в состав др. текстов: Луга Духовного в рукописи Ambg. M 83 Sup. (gr. 529), XIV–XV вв. и Лавсаика в рукописи Venet. Marc. gr. 346, 992 г. (*Ibid*. P. 77).

Краткая версия входит в состав визант. стишного Синаксаря (SynCP. Col. 107–112). В отличие от пространной в ней опущены пролог, эпилог и название мон-ря Пресв. Богородицы. Однако в ней сохранилось упоминание названия расположенного неподалеку Траянова мон-ря (*Angelidi*. 1983. P. 74).

Краткая визант. версия К. м. в. легла в основу 3 церковнослав. переводов этого текста. Так, К. м. в. читается в составе стишного Пролога под 5 окт. в рукописях Тырновской, Варлаамовой и Московской редакций (*Петков*. 2000. С. 472). Тырновская и Московская редакции стишного Пролога восходят к переводу, осуществленному к сер. XIV в. тырновской книжной школой. Варлаамова редакция представляет собой серб. перевод стишного Пролога (*Он же*. 2000. С. 36–38, 46–57). Т. о., в составе стишного Пролога содержатся 2 перевода К. м. в. — болгарский (тырновский) в Тырновской и Московской редакциях и сербский в Варлаамовой редакции. Тырновский перевод К. м. в. с появлением в кон. XIV в. на Руси стишного Пролога быстро распространился в восточнослав. письменности. В ранний период он представлен в составе 2 сборников: ГИМ. Чуд. № 21, кон. XIV в. Л. 103а — 106г и РГАДА. Ф. 357. № 2 (РС Саровск.), нач. XV в. Л. 101–107.

Еще один перевод краткой версии К. м. в. находится в составе Сводного Патерика, к-рый содержит произведения из Синайского, Скитского, Азбучно-Иерусалимского и Римского Патериков. Эта компиляция возникла не позднее XIV в. в Болгарии (*Николова*. 1980. С. 20–21). В основу издания Сводного Патерика положена болг. рукопись из б-ки Зографского мон-ря № 83 XIV в. с разночтениями по 5 болг. спискам XIV в. (Там же. С. 384). Заголовок, имеющийся в проложных версиях, здесь отсутствует, начало текста не совпадает с началом проложных версий.

Текст в Сводном Патерике вторичен, в нем отмечается пропуск значимых для сюжета деталей, устраняются хронологические выкладки, начало текста сближается с патериковыми повествованиями. По всей

вероятности, при этой переработке был использован несколько иной греческий оригинал краткой версии К. м. в. Эта версия К. м. в. имеется и в добавлениях к Римскому Патерику (в болг. и серб. списках XIV в.) (*Яцимирский*. 1909. С. 147).

Т. о., возникновение всех 3 переводов К. м. в. связано с формированием в слав. традиции в XIV в. новых сборников устойчивого состава: стишного Пролога (в болг. и серб. переводах) и Сводного Патерика. Все они соотносятся с краткой визант. редакцией, однако их греч. оригиналы не совпадают. В русской традиции получил известность проложный вариант К. м. в., появившийся на Руси вместе с болг. переводом стишного Пролога в кон. XIV в. Именно этот вариант послужил основой поздней традиции текста, который с XVII в. включается в сборники (часто лицевые) эсхатологического содержания. К. м. в. (в проложном варианте) стало одним из источников «Слова о некоем муже именем Тимофее» — памятника старообрядческой лит-ры, созданного в 80-е гг. XVII в. в Чирской пустыни на Дону. Ист.: *Георгиевский В. Г.* Рукописная повесть о видении Космы игумена: 1688 / Изд. Голышев И. А. [Владимир], 1898. С. 11–13 [текст К. м. в. по позднему списку Моск. ред. стишного Пролога]; SynCP. P. 107–112 [греч. кр. ред. К. м. в.]; *Яцимирский А. И.* Из истории апокрифов и легенд в южнослав. письменности // ИОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 3. С. 147–156 [текст К. м. в. в Московской редакции стишного Пролога]; *Николова С.* Патеричните разкази в българската средновековна лит-ра. София, 1980. С. 234–235 [текст К. м. в. в составе Сводного Патерика]; *Angelidi C.* La version longue de la vision du moine Cosmas // AnBoll. 1983. Vol. 101. P. 73–100 [греч. пространная ред. К. м. в.]; *Петков Г., Спасова М.* Тырновската редакция на стишния Пролог: Текстове, лексикален индекс. Пловдив, 2009. Т. 2. С. 18–22 [текст К. м. в. в Тырновской ред. стишного Пролога].

Лит.: *Петков Г.* Стишният Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра (XIV–XV в.). Пловдив, 2000. С. 147, 472; *Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в рус. рукописной книжности. СПб., 2006. С. 11, 16, 108, 117, 210; *Петковская Т. В.* Видение монаха Козьмы в составе стишного Пролога // ДРВМ. 2007. № 3(29). С. 82–83; *она же.* Видение монаха Козьмы в слав. традиции // XIV Междунар. съезд славистов: Письменность, литература и фольклор слав. народов: Доклады рос. делегации. М., 2008. С. 126–151.

*Т. В. Петковская*

**КОССКАЯ И НИСИРОССКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [греч. *Ἐρὴ Μιτροπόλις Κόσου καὶ Νισύρου*], епархия К-польского Патриархата. Кафедра находится в г. Кос, митрополичий

собор освящен во имя свт. Николая Чудотворца.

**История.** О-в Кос был заселен в эпоху ранней бронзы (2900–2100 гг. до Р. Х.). В микенский период (1600–1150 гг. до Р. Х.) на территории совр. столицы о-ва Кос существовал город, название к-рого неизвестно. После



местному преданию, он проповедовал Слово Божие жителям Коса недалеко от платанового дерева, посаженного Гиппократом. В каталоге апостолов и учеников Христа в сир. рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 17193 (874) говорится, что на о-ве Кос умер ап. *Кварт (Esbroeck M., van. Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. R., 1994. T. 34. P. 146)*. В греческом списке апостолов от 70

*Кафедральный собор  
во имя  
свт. Николая Чудотворца  
в г. Кос на о-ве Кос.  
1939 г.*

в ркп. Hieros. Patr. gr. 423 ап. Руф назван одним из избранных членов христианской общины Коса (*Ἐμμανουήλ (Καρπάθιος)*).

заселения в XI в. острова дорийцами главным городом стала Астипалея, располагавшаяся недалеко от совр. с. Кефалос. В VII–VI вв. до Р. Х. Астипалея вошла в союз 6 дорийских городов вместе с Книдом, Галикарнасом, Линдом, Камиром и Иалисом (*Herod. Hist. I 144*). В 546–478 гг. до Р. Х. Косом владели персы, после битвы при мысе Микале (479) остров был освобожден и затем вошел в Первый Афинский морской союз. Кос считался родиной Гиппократа и славился храмом Асклепия. В 366 г. до Р. Х. был основан г. Кос, существующий до наст. времени. Римляне, в 197 г. до Р. Х. завладевшие островом, использовали

1968. Σ. 88–89). Близость Коса к берегам М. Азии обусловила раннее распространение христианства на острове. Первый известный из источников Косский еп. Мелифрон принимал участие во Вселенском I Соборе (325). Косская епископия подчинялась Родосской митрополии.

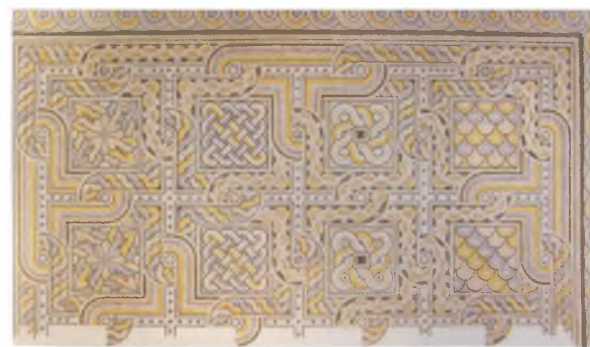
В V в. на Косе нек-рое время подвизалась прп. *Ксения*, после того как покинула Рим. В визант. период в местности Вурина вела отшельническую жизнь прп. *Мело*, чья память была внесена в календарь К. и Н. м. в 2012 г.

В 648 и 672 гг. Кос серьезно пострадал от нападений араб. флота. В VII в. остров вошел в состав фемы Кивирреоты, в кон. IX в. — в фему Самос, в кон. X в. — в фему Киклады. В 1080 г.

*Мозаичный пол базилики В  
на месте зап. терм в г. Кос  
на о-ве Кос. VI в.*

прп. *Христул Латрин* основал на Косе в Палео-Пили, на землях, подаренных его учеником Арсением Скинурием, мон-рь Пресв. Богородицы «тон Кастрианон» (*τῶν Καστριάων*, или Панагии Кастриани). Он прожил там примерно 6 лет, а затем переселился на более уединенный Патмос. После захвата К-поля крестоносцами в 1204 г. Кос стал принадлежать генуэзцам (А. Саввидис считает, что фактически им уп-

равлял полунезависимый династ Лев Гавала — *Σαββίδης*. 2001. Σ. 383–384); после 1224 г. остров временно перешел под контроль никейского имп. Иоанна III Ватаци. В 1258 г. мон-рь ап. Иоанна Богослова на Патмосе приобрел в качестве подворья мон-рь Спондон (*τῶν Σπόνδων*) на Косе. На этом же острове, согласно документам архива Патмосского мон-ря 2-й пол. XIII в., существовали еще 3 обители: «в Роше» (рядом с Асклепионом), вмч. Георгия Победоносца (отождествляется с ц. вмч. Георгия в с. Зия) и Христа Спасителя, подаренная мон-рю ап. Иоанна Богослова иером. Никифором Ампелой. В 1283 и 1284 гг. венецианские военные экспедиции на остров были отбиты византийцами с тур. помощью. По меньшей мере до 1290 г. на Косе находился визант. дука. В нач. XIII в. венецианцы на короткое время оккупировали остров. В 1305 г. визант. имп. Андроник II Палеолог предоставил Кос и Лерос во владение генуэзцу Виньолю ди Виньоли, к-рый в 1306 г. заключил соглашение с находившимися на Кипре рыцарями-госпитальерами по завоеванию о-вов Додеканес. В 1306 (или 1307) г. они заняли Кос, но не смогли удержать его. Из источников известно, что в 1309 г. остров находился во владении венецианцев с Крита, к-рые вошли в соглашение с местным греч. населением. Во 2-й раз госпитальеры захватили Кос в 1310 г. и удерживали его до 1317 (или 1318) г., когда остров был освобожден византийцами. Ок. 1325 г. Кос номинально входил во владения правителя Хиоса и Фокеи Мартино Дзакариа, но на самом деле находился под контролем турок-сельджуков. При Андронике II (не позднее 1326) Косская епископия была возведена в ранг архиепископии (*Darrouzès. Notitiae. P. 386, 408, 418, 420. N 15, 18, 20, 21*). В 1336 или 1337 г. остров был окончательно завоеван госпитальерами, которые использовали его для охраны подступов к Родосу. Во время господства госпитальеров Косские архиепископы не могли исполнять свои обязанности. В 1343 г. Косский архиеп. Иакинф был переведен на Коринфскую кафедру, а Кос вместе с Родосом К-польские патриархи временно передавали под управление разным малоазийским архиереям (в 1369 — митрополита Сидского, до 1387 — митрополита Мирликийского, в 1387 — митрополита Пергийского



его как место отдыха и лечения. Кос вошел в рим. пров. Асия, а после реформы Диоклетiana (284–305) — в состав Островной провинции (*Provincia Insularum*).

Возможно, христианство на Косе ведет начало от ап. *Павла*, к-рый сделал краткую остановку на острове по пути на Родос (Деян 21. 1). По





и Атталийского, в 1393 — митрополита Ставрूपольского). Магистр ордена госпитальеров назначал игуменов мон-рей и настоятелей храмов, давал разрешение на строительство и ремонт церквей, разрешал споры между представителями правосл. духовенства и контролировал церковную собственность.

Вскоре после заключения Ферраро-Флорентийской унии К-польский Патриархат решил передать Косскую архиепископию в управление Родосскому митр. Нафанаилу. Когда тот в 1452 г. обратился к великому магистру ордена госпитальеров с просьбой признать его титул, ему ответили отказом, но разрешили 30-дневное пребывание на Косе для рукоположения иереев, диаконов и отправления др. религ. нужд.

В 1523 г. Кос был взят турками. Нек-рая часть населения перешла в ислам, но тайно продолжала исповедовать Христа (т. н. криптохристиане). В 1668 г. на Косе пострадал за веру нмч. *Христос* из Превезы, в 1669 г. — уроженец острова нмч. *Иоанн* Навклир (т. е. Боцман). В 1838 г. Косская епископия получила статус митрополии, а митр. Кирилл — титул экзарха Кикладских о-вов. В результате начавшихся в сер. XIX в. в Османской империи реформ (Танзимат) мн. косские криптохристиане смогли вернуться к отеческой вере.

В 1912 г., после поражения турок в итало-тур. войне, Кос, как и др. острова архипелага Додеканес, перешел под контроль Италии. После смерти в 1924 г. митр. Агафангела кафедра 23 года оставалась вдовствующей из-за того, что итальянцы не давали разрешения на прибытие нового митрополита. Их целью было создание автокефальной Церкви на о-вах Додеканес. В это время митрополией управлял протосинкелл архим. Филимон (Фотопулос) в качестве генерального патриаршего эпитропа. В 1933 г. итал. губернатор о-вов Додеканес запретил рукоположение иереев без санкции итал. властей (1-я кандидатура была одобрена только в 1943). Землетрясение 23 апр. 1933 г. серьезно повредило кафедральный собор свт. Николая Чудотворца и митрополичий дворец. Разрешение на строительство нового собора было дано итал. администрацией только в 1937 г., освящение состоялось в 1939 г. В 1937 г. о-в Калигнос был переведен из Ле-

росской митрополии в Косскую, но в 1947 г. снова возвращен в ее состав. После выхода Италии из второй мировой войны в 1943 г. Кос был оккупирован Германией до 1945 г., а после ее поражения попал под протекторат Великобритании, которая в 1947 г. передала эту территорию Греции. В 1947 г. жители Нисироса обратились к К-польскому патриарху с просьбой о включении их острова в состав Косской митрополии, но это обращение не было удовлетворено.

Первым иерархом, рукоположенным после освобождения о-вов Додеканес и включения их в состав Греческого гос-ва, стал Эммануил (Карпафиос), его интронизация совершилась на Косе в 1947 г. Он исполнял свои обязанности до 1967 г. и был известен как автор сочинений по церковной истории и этнографии. В 1965 г. Косская митрополия насчитывала 17 приходских храмов, в к-рых служили 22 священника.

В 2004 г. о-в Нисирос был выделен из состава Родосской и присоединен к Косской митрополии, в связи с чем было изменено название епархии — К. и Н. м. С 2009 г. епархией управляет митр. Нафанаил (Диакопанайотис). Он полностью отреставрировал митрополичью резиденцию и дом престарелых «Святой Нектарий», организовал сбор одежды и раздачу бесплатных обедов для нуждающихся. Была создана мастерская визант. иконописания (Кос) и благотворительные жен. об-ва «Иоанн Навклир» (Кос) и «Святой Никита Нисирский» (Нисирос). Реконструируется здание для размещения



телеимона, прав. Анны, свт. Николая Чудотворца «Бедного» (*Ἅγιος Νικόλαος ὁ Φτωχός*), старый кафедральный собор вмч. Георгия Победоносца. В 2009–2011 гг. был построен собор исихастирия Пресв. Богородицы «Грозное предстательство», основаны экзоклисионы во имя Додеканесских святых, прп. Антония Великого в Мармари и св. Ипомоны.

В наст. время в епархии действуют 26 приходских храмов, 100 пареклисионов, 16 кладбищенских церквей, 6 церквей при учреждениях, 8 церквей в воинских частях, 4 муж. мон-ря на Косе (Пресв. Богородицы «тон Кастрианон», св. Иоанна Предтечи, Пресв. Богородицы «Грозное Предстательство» и вмч. Мины, прп. Мело), 3 муж. монастыря на Нисиросе (Пресв. Богородицы Спилиани, Пресв. Богородицы Киры, ап. Иоанна Богослова), кафизма в честь Додеканесских святых и женский монастырь свт. Нектария Эгинского на Косе.

**Христианские памятники.** На Косе сохранилось значительное число раннехрист. базилик; в 18 проведены раскопки, еще 16 обнаружены археологами. Время их строительства относится к V–VI вв., периоду расцвета острова. Крупнейшей из них является портовая базилика (V–VI вв.) в Косе: 3-нефная (35×22,5 м) с атриумом и баптистерием. К западу от портовой базилики обнаружено, но пока не исследовано здание с апсидой. На фундаментах зап. терм было построено 2 церковных сооружения: базилика А (кон. V в.) с 3 нефами, синтроном, мозаичным полом и базилика В (нач. VI в.) с баптистерием, украшенная проконесским мрамором и мозаиками. Бази-

*Баптистерий  
св. Иоанна Предтечи  
в Эпта-Вимата на о-ве Кос.  
V–VI вв.*

Митрополичьего церковного музея. Вместе с археологической службой о-вов Додеканес был отреставрирован ряд памятников: церкви Пресв. Богородицы Синтриани, вмч. Пан-

лика также была возведена на месте центральных терм. Еще одна 3-нефная базилика арх. Гавриила (20,6×12,4 м) расположена близ Коса, она имеет 3 апсиды, нартекс, экзонартекс, диаконник и баптистерий с мозаичным полом. KV–VI вв. (датировка VII–VIII вв. оспаривается) относится баптисте-





рий св. Иоанна Предтечи в Эпта-Вимата (Кос), построенный рядом с 2 базиликами. Он является одним из самых больших в этом регионе наряду с баптистерием на Родосе, расположенным на участке Хадзиандреу. В средневизант. период баптистерий использовался в качестве храма. Фрески баптистерия со сценами житийного цикла св. Иоанна Предтечи датируются нач. XIII в., а ком-



*Базилика св. Стефана  
близ Кефалоса на о-ве Кос.  
Между 468 и 554 гг.*

позиция «Успение Пресв. Богородицы» выполнена в кон. XIII — нач. XIV в. Всего археологи обнаружили на Косе 9 баптистериев. Как правило, они представляют собой отдельно стоящие здания. Только в 3-нефной с нартексом базилике на мысе Скандарио (кон. V — нач. VI в.) баптистерий устроен в вост. части неф. Крыша этой базилики не деревянная, как у др. базилик Коса, а сводчатая; на мозаичных полах изображены зверей, в т. ч. пантер и кабанов.

Большое число христ. памятников сосредоточено в окрестностях Кефалоса. Двойная базилика св. Стефана (между 468 и 554) расположена на берегу напротив островка Кастри. Обе базилики 3-нефные, с синтронами в алтаре и с мозаичными полами. К большей по размеру южной базилике (22,85×15,5 м) с запада пристроены нартекс и атриум с фиалом, с юго-востока — диаконник. В центральном нефе юж. базилики сохранился фрагмент мраморного амвона. С вост. стороны св. базилики находится баптистерий. К западу недалеко от базилики св. Стефана была построена малая или погребальная 1-нефная базилика, а в окрестностях Кефалоса — еще 2 базилики: 3-нефные с нартексом и мозаичными полами в Камари и в Яну.

Другая группа памятников расположена в Кардамене: базилика Агия-

Феотис (3-нефная с атриумом и мозаичными полами), базилика пресв. Фотина (сер. или 2-я пол. V в.; 3-нефная с нартексом, атриумом, баптистерием (с 2 купелями) и др. пристройками, украшена мозаиками), неисследованная базилика вмц. Варвары. В Зипари находятся 3-нефная базилика ап. Павла с баптистерием и фрагментами мозаик (кон. V в.) и 3-нефная базилика Капама (V–VI вв.) со вспомогательными помещениями с сев. стороны и с баптистерием. Она имела амвон, синт-

рон и мозаики высокого качества. Большинство церковных сооружений этого периода на Косе — небольшие по размеру

3-нефные стандартные базилики (напр., базилика св. Бессребреников в Андимахии, нач. VI в.).

На Косе сформировалась местная мастерская мозаичистов. Наиболее хорошо сохранился мозаичный ансамбль 3-нефной базилики ап. Иоанна Богослова в Мاستихари (ок. 500). Поверхность ее мозаичных полов составляет ок. 400 кв. м. Из-за отсутствия атриума 2 фонтана расположены в нартексе. С сев.-вост. стороны базилики находился баптистерий, с южной — диаконник, состоявший из 3 помещений. В алтаре сохранился синтрон и базы колонн кивория над трапезой. Фрагменты лестницы показывают, что существовали хоры.

Поздневизантийская ц. Воздвижения Честного Креста Господня близ Пили построена над могилой героя Хармила (III в. до Р. Х.). Фрагменты мраморной стои, существовавшей у входа в гробницу, теперь включены в кладку ц. Воздвижения.

От средневизант. и поздневизант. периодов сохранилось незначительное число памятников. Однонефный сводчатый собор монастыря Пресв. Богородицы «тон Кастрианон» кон. XI в. украшен высококачественными фресками (1080–1120). В ц. Пресв. Богородицы Фанеромени в местности Кардыа на Нисиресе уцелели фрагменты росписей кон. XI — нач. XII в. В XIII в. был построен крестово-купольный собор мон-ря Спандон. Однонефная сводчатая ц. вмц.

Георгия Победоносца в с. Зия расписана в кон. XIII в. Освященный в честь иконы Божией Матери «Животный Источник» храм XI–XII вв. в местности Монагри относится к архитектурному типу вписанного креста и имеет росписи 1-й трети XIII и XV в.

В XV в. в Косе была построена однефная сводчатая ц. св. Иоанна Предтечи. В конхе апсиды сохранились фрагменты композиции «Видение пророка Иезекииля», довольно редкой в росписи визант. храмов, но неожиданно получившей широкое распространение в декорации церквей Родоса и Коса в кон. XV — нач. XVI в. В 1943 г., когда археологи установили, что ц. св. Иоанна Предтечи находится на месте святилища Афродиты, было решено перенести ее на новое место, в сев.-зап. часть квартала Хора. В 1947 г. митр. Эммануил переосвятил этот храм во имя нмч. Иоанна Навклира.

Лат. господство не оказало значительного влияния на церковную живопись. Росписи XIV в. в ц. св. Таксиархов в Палео-Пили выполнены в русле визант. традиции. В ц. вмц. Георгия Победоносца близ Асфендиу сохранились фрески XV в. Мастер остался верен визант. образцам, зап. влияние прослеживается только в моделировке одежд. В XV в. в Косе также расписаны 3 церкви: свт. Николая Чудотворца «Бедного» (1-й слой 2-я четв. XV в.), Пресв. Богородицы Скоропослушницы (2 слоя: XV в. и нач. XVI в.) и вмц. Еккаторины. Авторы этих фресок работали в русле визант. традиции, но не принадлежали к местной мастерской. В плохом состоянии сохранились фрески в ц. равноапостольных Константина и Елены в Косе, И. Коллиас предположительно датирует их XV в. (Κόλλιας, 2006. Σ. 244), а И. Бифа — нач. XVI в. (Μπίθα, 2004. Τ. 1. Σ. 349). Ниже качеством росписи местных художников нач. XVI в., которые также работали на о-ве Калимнос. Этой мастерской выполнен 2-й слой фресок в церквях Пресв. Богородицы «тон Кастрианон» и Пресв. Богородицы Скоропослушницы, 2-й слой росписей в ц. свт. Николая Чудотворца «Бедного», украшены церкви св. Бесплотных сил и прп. Антония Великого в Палео-Пили, свт. Николая Чудотворца в крепости Андимахии и св. Иоанна в Косе. На Нисиресе фрески XV в. сохранились в ц. Св. Троицы в с. Никья.







**Епископы Косские:** Мелифрон (упом. в 325), Едесот (упом. в 343/4), Иулиан (упом. в 448 и 457), Иоанн (V в.), Аристократ (V в.), Дорофей (упом. в 518), Георгий (упом. в 680/1), Григорий (VIII в.), Константин (упом. в 879), Афанасий (XI в.), аноним (упом. в 1140), Нифонт (сер. или 2-я пол. XII в.), Михаил (упом. в 1267), Исаия (после 1267 – до 1271), Гавриил (упом. в 1271), Нифонт (упом. в 1288 и 1292).

**Архиепископы Косские:** Герасим (упом. в 1330), Иакинф (упом. в 1343), Никандр (1582–1584), Дионисий (упом. в 1590), Хрисанф (упом. в 1593), Иаков (после 1593–1595), Гавриил (1595–1616), Митрофан (XVI–XVII вв.), Христофор (1616–1624), Антоний (1625–1626), Серафим (1626–1637 или 1638), Иоаким (1638 – после 1652; упоминание об избрании в 1648 архиеп. Космы исследователи подвергают сомнению), Захария (упом. в 1660), Макарий (упом. в 1670–1687), Кирилл (1688–1720), Неофит (1720–1748), Мелетий (1748–1761), Феоклит (1761–1763), Мелетий (1763–1765), Иосиф (1766–1768), Каллиник (1768–1774), Парфений (1774–1790), Захария (1790–1801), Герасим (1801–1838).

**Митрополиты Косские:** Кирилл (1838–1840, вполн. митрополит Видинский), Синей (1840–1842), Кирилл (1842–1843, ранее епископ Китрский), Панкратий (1843–1853, иногда ошибочно указывается дата 1845), Кирилл (1853–1867, вполн. митрополит Элассонский), Герман (Кавакопулос) (1867–1876, вполн. митрополит Родосский, Ираклийский, Халкидонский и патриарх К-польский *Герман V*), Мелетий (1876–1885), Павел (Симеонидис) (1885–1888, ранее епископ Скопельский), Афанасий (Николаидис) (1888–1893), Каллиник (Палеокрасас) (1893–1900, вполн. митрополит Парамифийский и Филиатский), Иоаким (Ваксеванидис) (1900–1908, вполн. митрополит Касторийский), Никодим (Комнинос) (1908–1908, вполн. митрополит Варнский), Агафангел (Архитас) (1908–1924, ранее митрополит Карпафский и Кассосский), Павел (1924, не смог занять кафедру из-за запрета итал. властей), Эммануил (Карпафиос) (1947–1967), Нафанаил (Дикеос) (1967–1979), Иезекииль (Цукалас) (1979–1982), Эмилиан (Захаропулос) (1982–2004).

**Митрополиты Косские и Нисиросские:** Эмилиан (Захаропулос) (1982–2009), Нафанаил (Диаконанайотис) (с 2009 по наст. время).

Лит.: *Κωνσταντινίδης Ε. Ι.* Κώ, Μητρόπολις // *ΘΝΕ*. 1966. Т. 8. Σ. 1224–1225; *Εμμανουήλ (Καρπάθιος), μητρ.* Εκκλησία Κώ Δωδεκανήσου. Αθήνα, 1968. Т. 1; *Darrrouzès.* Notitiae. Ρ. 213, 227, 241, 259, 285, 304, 328, 361, 363, 386, 408, 418, 420. N 1–4, 7, 9–10, 13, 15, 18, 20, 21; *Fedalto.* Hierarchia. Ρ. 210–212; *ΧατζήΒασιλείου Β. Κ.* Ιστορία της Νήσου Κω. Κως, 1990; *[Gregory] T. E. Kos* // *ODB*. Vol. 2. Ρ. 1150; *Lut-*

*trell A. P. Cos after 1306* // *Ιστορία-Τέχνη-Αρχαιολογία της Κω: Α' Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο, Κως, 2–4 Μαΐου 1997*. Αθήνα, 2001. Σ. 401–404; *Παπαθεοφάνους-Τσουρή Ε.* Οι βυζαντινές τοιχογραφίες δύο μνημείων της Κω: Παναγία των Καστριανών και Ζωοδόχος Πηγή στο Μονάχι // *Ibid.* Σ. 359–361; *Σαββίδης Α.* Τα προβλήματα της μεσαιωνικής ιστορίας της Κω κατά τη Βυζαντινή και τη Λατινική περίοδο εως την Οθωμανική κατάκτηση // *Ibid.* Σ. 379–384; *Σιγάλα Μ. Ζ.* Ο ζωγραφικός «πλούτος» του Αγίου Νικολάου του «Φτωχού» στην πόλη της Κω // *Ibid.* Σ. 445–446; *Matteis L. M. de.* Mosaici di Cos. Atene, 2004; *Μπίθα Ι.* Ενδυματολογικές μαρτυρίες, αφιερωτές και βυζαντινές τοιχογραφίες στην Κω // *Χάρης Χαίρε: Μελετές στη μνήμη της Χάρης Κάντζια*. Αθήνα, 2004. Τ. 1. Σ. 343–349; *Κόλλιας Η. Ε.* Η Μεσαιωνική πόλη της Κω // Το νόμισμα στα «πλούτιστα» και τη Μικρασιατική τους περαία: Νομισματοκοπεία, Κυκλοφορία, Εικονογραφία (αρχαίοι – βυζαντινοί – νεώτεροι χρόνοι): Πρακτικά Συνεδρίου της Δ' Επιστημονικής Συνάντησης, 30 Μαΐου – 2 Ιουνίου 2003. Αθήνα, 2006. Σ. 227–252. [Οβολός; 8]; *Ποσίδηστος Α.* Το παλαιοχριστιανικό βαπτιστήριο Επτά Βήματα του Αγίου Ιωάννη στην Κω: Τοπολογικά ζητήματα // *ΔΧΑΕ*. 2009. Τ. 30. Σ. 25–36; *Μπούσκαρη Ε.* Συμβολή στην ιστορία και την αρχαιολογία της Κω κατά την παλαιοχριστιανική περίοδο: Η βασιλική του προεβυτέρου Φωτεινού στην Καρδάμαινα. Αθήνα, 2011; *Δίπτυχα*. 2014. Σ. 949–951; <http://www.imkn.gr> [офици. сайт Косской и Нисиросской митрополии].

О. В. Л.

**ΚΟΣΤΑ-ΡΙΚΑ** [испан. Costa Rica, República de Costa Rica; Республика Коста-Рика], гос-во в юж. части Центр. Америки. На северо-востоке омывается Карибским м., на западе



и юге – Тихим океаном (протяженность морской границы 1290 км). Граничит на севере с Никарагуа, на юго-востоке с Панамой (общая протяженность сухопутных границ 639 км). К.-Р. принадлежит о-в Коск в Тихом океане. Территория – 51,1 тыс. кв. км. Столица – Сан-Хосе (288 тыс. чел. (2011)). Крупные города: Лимон (61 тыс. чел.), Либерия

(53,4 тыс. чел.). Официальный язык – испанский. Административно-территориальное деление: 7 провинций (Сан-Хосе, Алахуэла, Картаго, Эредия, Лимон, Гуанакасте, Пунтаренас). К.-Р. – член ООН (1945), МВФ (1946), МБРР (1946), ОАГ (1948), ВТО (1995). **География.** На большей части территории преобладает горный рельеф. В центральной части с северо-запада на юго-восток тянутся вулканические хребты Кордильера-де-Гуанакасте с вулканами Миравальес (2028 м), Ринкон-де-ла-Вьеха (1806 м) и одним из самых активных в К.-Р. вулканов – Ареналь (1633 м; непрерывная активность с 1968), Центр. Кордильера с вулканами Ирасу (3432 м; крупнейшее извержение в 1963–1965), Турриальба (3328 м), Барба (2906 м), Поас (2704 м) и др. К юго-западу от хребта Центр. Кордильера на высоте 900–1200 м расположено вулканическое Центральное плато – наиболее освоенный и густонаселенный район страны. В южной части возвышается сильно расчлененный хребет Кордильера-де-Таламанка высотой до 3819 м (гора Чиррипо-Гранде – высшая точка страны). На п-овах Никоя и Оса преобладают низковисотные горные массивы соответственно до 830 и 745 м. Вдоль тихоокеанского и карибского побережий тянутся прибрежные низменности: аллювиальные, пологоволнистые, местами заболоченные. Наиболее значительные из них расположены вдоль восточного побережья (Прикарбская низменность) и на северо-западе страны (бассейн р. Темписке). Территория находится в пределах субэкваториального климатического пояса. Климат сев.-вост. и юго-зап. районов К.-Р. наиболее влажный (3000–4000 мм осадков в год); характерно

обилие осадков в течение всего года с незначительным их уменьшением в янв.–марте (50–100 мм осадков в месяц) и максимумом в сент.–окт. (св. 600 мм в месяц). Среднемесячные температуры составляют от 23 до 26°C. В сев.-зап. части страны осадков выпадает существенно меньше (1 тыс.–1,5 тыс. мм в год), сухой сезон в дек.–апр., среднеме-





сячные температуры от 26,5 до 28,5°С. В горах количество осадков определяется экспозицией склонов (наименее увлажнены подветренные зап. склоны и межгорные котловины); температуры снижаются с высотой: средние температуры на высоте ок. 1 тыс. м — 21–23°С (Сан-Хосе), в высокогорьях среднегодовые температуры не превышают 10°С. Речная сеть густая. Реки бассейна Карибского м. (Сан-Хуан, Парисмина, Матина и др.) полноводны в течение всего года, для рек бассейна Тихого океана (Темписке, Рио-Гранде-де-Тарколес, Рио-Гранде-де-Терраба) характерны сезонные колебания стока и летние паводки. Реки порожисты, большей частью несудоходны (за исключением рек Сан-Хуан и Сарапики в нижнем течении).

**Население** К.-Р., по данным на 2014 г., — 4,9 млн чел. 83,6% составляют креолы. Индейцы языковой группы чибча (брибри, кабакар и др.) живут в основном на юге страны, составляют 2,4%; мулаты — 6,7%, выходцы из др. латино-амер. стран — 7,6, вест-индские негры (выходцы с Ямайки и из Африки) — 2, американцы — 0,37, китайцы — 0,2%; среди остальных — англичане, арабы, евреи и др. (общей численностью не более 1%). Среднегодовой прирост населения — 1,24%. Рождаемость — 16 на 1 тыс. чел., смертность — 4,49 на 1 тыс. чел. Детская смертность — 8,7 на 1 тыс. новорожденных. Средняя продолжительность жизни — 78,23 лет (мужчины — 75,59, женщины — 81,01). В возрастной структуре: 24,8% — дети до 15 лет, 67,9% — лица трудоспособного возраста (от 15 до 64 лет), 7,3% — лица старше 65 лет. Городское население составляет 72,8%.

**Государственное устройство.** К.-Р. — унитарное гос-во. Конституция принята 7 нояб. 1949 г. Форма правления — президентская республика. Глава гос-ва и правительства — президент, избираемый на 4 года (без права переизбрания). Одновременно с президентом избираются 2 вице-президента. Высший орган законодательной власти — однопалатный парламент (Законодательная ассамблея). Состоит из 57 депутатов, избираемых прямым и тайным голосованием сроком на 4 года. Исполнительная власть осуществляется президентом с помощью кабинета министров, к-рый назначает

президент. В К.-Р. существует многопартийная система. Ведущие политические партии: Национальное освобождение, Гражданское действие, Освободительное движение, Социал-христианское единство.

**Религия.** Ок. 69% населения — католики, 14% составляют протестанты, 2% — буддисты, последователи традиц. верований — 2,3%. Представители др. конфессий немногочисленны. Ок. 11% населения не принадлежат ни к одной религии.

**Православие.** В столице К.-Р., г. Сан-Хосе, с 1994 г. существует правосл. община в честь Владимирской иконы Божией Матери (до 2008 — в честь Покрова Пресв. Богородицы) в юрисдикции РПЦЗ. Основатель общины — прот. Даниил Маккензи, настоятель Свято-Владимирской ц. в Майами. Численность общины — ок. 100 чел., в основном русские и



Церковь  
в честь Владимирской  
иконы Божией Матери в г. Сан-Хосе.  
Фотография. 2014 г.

украинцы, выходцы из бывш. СССР, а также греч. и румын. эмигранты. Первый храм в честь Владимирской иконы Божией Матери строился в Сан-Хосе в 2008–2012 гг. В основании храма была помещена капсула с частицей мощей св. кн. Андрея Боголюбского. При храме действуют трапезная и воскресная школа.

**Римско-католическая Церковь** представлена архиеп-ством-митрополией Сан-Хосе (еп-ства-суффраганы: Алахуэла, Картаго, Сьюдад-Кесада, Лимон, Пунтаренас, Сан-Исидро-де-Эль-Хенераль, Тиларан-Либерия). Общее число католиков — ок. 3,4 млн чел. (Ап. Pont. 2011).

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Баптисты имеют неск. орг-ций в стране: Ассоциацию баптист. миссий Хеврона (18 общин, ок. 3 тыс. членов), Ассоциацию бап-

тист. конвенции К.-Р. (32 общины, свыше 3,5 тыс. чел.), Ассоциацию фонда баптист. библейской церкви К.-Р. (19 общин, свыше 10,5 тыс. чел.) и др. К пятидесятническим орг-циям относятся Ассамблеи Бога (860 общин, свыше 120 тыс. чел.), Церковь четырехстороннего Евангелия (84 общины, 12,5 тыс. чел.), Церковь святой пятидесятницы (70 общин, 17 тыс. чел.) и др. Среди др. протестант. деноминаций — англикане (18 общин, ок. 1,6 тыс. чел.), адвентисты (63 общины, 30 тыс. чел.), мормоны (Церковь Иисуса Христа святых последних дней, 51 община, свыше 13 тыс. чел.), Иеговы свидетели (228 общин, 36 тыс. чел.) и др.

**Ислам.** Проникновение ислама в К.-Р. началось в XVI в. с прибытием в числе конкистадоров морисков (крещеных испан. мусульман), а также первых африкан. рабов-мусульман. На нач. XX в. пришла волна миграции приверженцев ислама из Ливана и Сев. Африки, в сер. XX в., после начала арабо-израильского конфликта, — из Палестины. На нач. XXI в. численность мусульман составляла ок. 1,5 тыс. чел. (преимущественно ливанцы и палестинцы). Действуют 2 мечети: в Монтелимаре в столичной пров. Сан-Хосе (мечеть Омара ибн аль-Хаттаба, суннитская, построена в 2003, при ней — ислам. культурный центр и школа), в Сан-Хосе (шиитская, неофициальная, фактически частный молельный дом).

**Иудаизм** был привнесен в К.-Р. испанскими поселенцами (конверсами) в XVI в. В XIX в. с островов Карибского бассейна и Панамы прибывали торговцы-сефарды, которые быстро ассимилировались местным населением и приняли христианство. Дальнейшее проникновение иудаизма связано с прибытием эмигрантов из стран Вост. и Центр. Европы (гл. обр. из Польши), Ближ. Востока в 20–30-х гг. XX в. В 1933 г. построена синагога, в 1934 г. создан общественный Сионистский центр. На нач. XXI в. численность исповедующих иудаизм составляла ок. 3 тыс. чел.; большинство иудеев принадлежат к ортодоксальному направлению и проживают в столице. Наблюдается приток иудеев из др. стран Лат. Америки в связи с относительно высоким уровнем жизни в К.-Р. В 2005 г. был создан музей иудейской общины. Существует также небольшая община иудеев-реформистов со своей

синагогой в столичном округе Мата-Редонда.

**Буддизм** проник в К.-Р. в нач. XX в. вместе с кит. рабочими, к-рые принимали участие в строительстве железных дорог. В 1974 г. при содействии посольства Японии создан 1-й буддийский культурный центр. В 1989 г. состоялся визит далай-ламы в К.-Р. На нач. XXI в. буддизм исповедовало ок. 90 тыс. чел., представлены практически все его основные школы.

**Традиционных верований** придерживаются ок. 100 тыс. чел. Синкретические традиц. верования распространены среди коренного индейского населения (кабекар, брибри, борука), проживающего в основном на территории провинций Сан-Хосе, Лимон, Пунтаренас.

**Новые религиозные движения** представлены бахаизмом (ок. 4 тыс. чел.; см. *Бахаи религия*).

**Религиозное законодательство.** Конституция К.-Р. гарантирует свободу вероисповедания (ст. 75); гос. религией является католицизм. Католич. Церковь имеет преимущества в получении субсидий от гос-ва, строительстве культовых сооружений, а также обладает правом регистрации браков наравне с гос. органами (браки, заключенные в церквях др. религ. конфессий, подлежат дополнительной гос. регистрации). Гос-во признает многообразие верований, которые не противоречат «универсальной морали» (ст. 75) и не приводят к нарушению общественного порядка. Ст. 28 конституции запрещает клирикам вести политическую пропаганду.

**История.** Наиболее ранние свидетельства человеческой деятельности на территории К.-Р. датируются X–VII тыс. до Р. Х. К ним относятся каменные орудия (топоры, молотки, ножи), а также предметы вооружения (наконечники стрел и копий) из долины Турриальба (пров. Картаго). Основными занятиями местного населения были охота и собирательство. Постепенный переход к земледелию произошел в IV тыс. до Р. Х. (находки сельскохозяйственных орудий труда из камня, дерева и кости, окаменевших клубней и корешков возделываемых культур, гл. обр. маиса, ямса и батата). Ранние образцы примитивной керамики (горшки, цилиндрические сосуды) относятся к III–II тыс. до Р. Х.

К нач. VI в. по Р. Х. усложнилась социальная организация, произошел

переход от родоплеменного строя к соседской общине, повысилась роль вождя (касика). В этот период началось производство изделий из металла (медь и золото), из жада и др. минералов зеленого цвета (сакрального и церемониального назначе-



*Руины ц. ап. Иакова в Картаго. 1575 г.*

ния), усложнились формы керамических изделий, на них появляются антропоморфный и зооморфный орнаменты. Каждое племя, по-видимому, считало, что оно произошло от определенного представителя фауны (от кошек, обезьян, птиц, ящериц, змей), к-рый становился объектом поклонения (зоолатрии) и часто изображался на керамике. Общество разделилось на состоятельных во главе с вождем-касиком (его власть стала передаваться по наследству) и рядовых членов племени (земледельцы, ремесленники). Важную роль начали играть служители культа (шаманы). Некоторые животные стали объектами особого почитания (напр., ягуар). В этот период появились большие деревни, были по-



*Руины ц. Непорочно Зачатия Пресв. Богородицы в Ухаррасе. 1686–1693 гг.*

строены сложные объекты инфраструктуры (мосты, дороги, оросительные каналы), развивалась обработка металлов, усилились процессы обмена между регионами. К нач.

XVI в. численность населения составляла ок. 400 тыс. чел.

Проникновение европейцев на территорию совр. К.-Р. началось в сент. 1502 г., когда на карибском побережье страны высадились экспедиция Х. Колумба. Открытые земли были названы Нуэво-Картаго (Нов. Карфаген). Совр. название К.-Р. (в переводе с испан. — «богатый берег») страна получила в сер. XVI в.

Завоевание территории К.-Р. испанцами встретило упорное сопротивление местного населения. В 1562, 1564–1565 гг. в ходе успешных экспедиций Х. Васкес де Коронадо

подчинил центральные районы и основал г. Картаго (1563). К сер. 70-х гг. XVI в. территория К.-Р. была окончательно покорена испанцами, уничтожившими значительную часть местного населения, и вошла в состав генерал-капитанства Гватемала.

В экспедициях конкистадоров принимали участие католич. миссионеры. Первым священником на территории совр. К.-Р. считается Диего де Агуэро, участвовавший в экспедиции 1522 г. На открытом п-ове Никоя Агуэро основал временную деревню для индейцев и смог обратить в христианство 6 тыс. чел. В 1544 г. на Никое был основан 1-й католич. храм в К.-Р. — ц. св. Власия.

В колониальный период экономика страны развивалась медленными темпами из-за отсутствия значимых запасов полезных ископаемых, плохой инфраструктуры

и отдаленности региона от основных маршрутов испан. торговли. В сельском хозяйстве преобладали

мелкие крестьянские хозяйства креолов; культивировались традиц. индейские культуры — кукуруза, фасоль, томаты, тыква, хлопок. Экономическая отсталость региона,



а также постоянные нападения англ. и нидерланд. пиратов обусловили крайне медленный рост численности населения колонии (в 1600 — 25 тыс. чел.; в 1778 — 24,5 тыс. чел.; в 1801 — 52,5 тыс. чел.; в 1821 — 60 тыс. чел.).

В 1534 г. было образовано еп-ство Никарагуа и К.-Р. с кафедрой в г. Леон (Никарагуа), находившееся в юрисдикции архиепископа Севильи. В 1546 г. оно перешло в подчинение архиепископа Лимы, а в XVII в. — архиепископа Мехико. В 1635 г. в Картаго был основан мон-рь, в 1675 г. построена базилика Нуэстра-Сеньора-де-лос-Анхелес (разрушена в результате землетрясения в 1910, восстановлена в 1912).



*Базилика  
Богоматери Ангелов  
в Картаго. 1639 г.*

Мон-рь является местом паломничества верующих со всей страны.

После провозглашения независимости генерал-капитанства Гватемала (сент. 1821) К.-Р. в 1822 г. вошла в состав Мексиканской империи А. де Итурбиде, в 1823 г. — Соединённых провинций Центр. Америки, сохраняя при этом собственные правительство и внутреннюю автономию. В том же году столицей К.-Р. стал Сан-Хосе (основан в 1736). В 20-х гг. XIX в. в К.-Р. сформировались либеральное и консервативное политические течения. В 20–30-х гг. XIX в. правительство К.-Р., представленное гл. обр. либералами, осуществило ряд прогрессивных преобразований. В период правления губернатора Х. Моры Фернандеса (1824–1833) была принята первая Конституция К.-Р. (1825), улучшена система народного образования, началось строительство дорог. Конституция гарантировала соблюдение основных гражданских прав, католицизм провозглашался гос. религией (ст. 25), а от всех граждан требовалось «религиозное подчинение» (ст. 10). Губернатор Б. Каррильо Колина (1835–1842) раздал

свободные земли, на к-рых предполагалось выращивать кофе, что привело к появлению т. н. кофейных баронов, оказывавших значительное влияние на политическую ситуацию в стране.

В 1838 г. К.-Р. вышла из состава Соединённых провинций Центр. Америки. 31 авг. 1848 г. конгресс К.-Р. принял декларацию о суверенитете и независимости Республики Коста-Рика; были утверждены флаг и гимн гос-ва. В кон. 50-х гг. XIX в. начался быстрый подъем экономики. Значительно возросли производство и экспорт кофе и бананов. В то же время во 2-й пол. XIX в. в стране происходили военные перевороты, одна за другой принимались и отменялись конституции (1844, 1847, 1848, 1859, 1869, 1871). В посл. трети XIX в. были построе-

ны неск. железнодорожных веток, соединивших карибское и тихоокеанское побережья страны, а также столицу с портами.

В экономику страны стал активно проникать иностранный капитал, прежде всего североамериканский. К нач. XX в. компании «United Fruit Co.» принадлежало ок. 10% территории страны; она превратилась в крупнейшего владельца железных дорог и монопольного экспортера бананов.

Общей чертой многочисленных конституций 2-й пол. XIX в. было провозглашение католицизма единственной гос. религией. Конституция 1847 г. запрещала публичные некатолич. богослужения, что было связано с распространением протестантизма североамер. и англ. проповедниками. Однако эти меры не смогли остановить деятельность последних. В 1840 г. в Сан-Хосе было проведено первое протестант. богослужение среди англоязычных жителей города, с 1845 г. в столице действовало Британское, а с 90-х гг. XIX в. — Американское библейские об-ва, в 1865 г. построена 1-я протестантская церковь. Из последующих конституций (1848, 1859, 1869, 1871) запрет на деятельность протестант. проповедников был изъят, однако в них подчеркивалось, что правительство не

должно оказывать финансовую поддержку иным конфессиям, кроме католицизма. Формулировка о «толерантном отношении» к др. религиям была впервые включена в Конституцию 1869 г. и сохранилась в Конституции 1871 г., действовавшей до 1917 г. Важным событием в религиозной жизни К.-Р. XIX в. было учреждение епископства в Сан-Хосе (1850, подчинялось до 1921 архиепископу Гватемалы).

В 1-й период правления президента Р. Хименеса Ореамуно (1910–1914) был введен повышенный налог на наследство (поступившие от него средства использовались для развития народного образования), численность армии сокращена до 1 тыс. чел. Сменивший его А. Гонсалес Флорес инициировал проведение налоговой реформы, предусматривавшей повышенное налогообложение банановых и нефтяных компаний. В 1917 г. в результате гос. переворота он был свергнут, к власти пришел консерватор Ф. А. Тиноко Гранадос, при к-ром была принята новая конституция (1917), гарантировавшая свободу вероисповедания при сохранении статьи о католициз-



*Католическая ц.  
св. Исидора Мадридского  
в Коронадо. 1935 г.*

ме как гос. религии. Однако уже в 1919 г. Тиноко Гранадос был вынужден уйти в отставку, а конституция была отменена.

В 1921 г. еп-ство Сан-Хосе было преобразовано в архиеп-ство. В том же году были образованы епископство в Алахуале и апостольский викариат в Лимоне. В 1926 г. покровительницей К.-Р. была объявлена



Дева Мария с центром культа в г. Картаго (базилика Нуэстра-Сеньора-де-лос-Анхелес).

В нач. XX в. появились новые политические партии и организации. В 1901 г. основана Национально-республиканская партия, выражавшая интересы крупной буржуазии, кофейных плантаторов и значительной части национальной интеллигенции. В 20-х гг. XX в. сложились первые коммунистические группы, в 1931 г. создана Коммунистическая партия (с 1943 партия Народный авангард).

В 1940 г. президентом страны был избран лидер Национально-республиканской партии Р. А. Кальдерон Гуардия, пользовавшийся широкой поддержкой партии Народный авангард и католических орг-ций. В дек. 1941 г. К.-Р. объявила войну Германии, Италии и Японии. В 1941 г. создана Коста-Риканская палата социального страхования, в 1943 г. принят Трудовой кодекс, в конституцию страны включена глава о социальных гарантиях. Осуществление реформ, начатых Кальдероном Гуардией, было продолжено правительством Т. Пикадо Мичальски (1944–1948).

В 1-й пол. XX в. усилилась деятельность протестантских орг-ций: в 1917 г. была основана Методистская епископальная церковь, в 1921 г. шотл. пресвитериане учредили Миссию Латиноамериканского крестового похода евангелизации (ныне Латиноамериканская миссия), в 1939 г. миссионерами-евангелистами из штатов Теннесси и Индиана были основаны 2 Церкви Бога. В 1943 г. появились миссии «Баптистов Юга», в 1944 г.— Ассамблея Бога, в 1945 г.— Церковь Бога (пятидесятники из Пуэрто-Рико), в 1946 г.— Ассоциация амер. баптистов.

На президентских выборах 1948 г. победу одержал представитель консерваторов О. Улате-и-Бланко, однако Законодательная ассамблея признала результаты выборов недействительными, что дестабилизировало внутривластную обстановку. 12 марта 1948 г. Х. Фигерес Феррер, лидер национал-реформистской партии Национальное освобождение (ПНО; основана в 1945), поднял вооруженное восстание и 8 мая 1948 г. захватил власть. Возглавляемое им Временное правительство подготовило новую конституцию, к-рая предоставила избирательное право жен-

щинам, снизила возрастной избирательный ценз до 18 лет, упразднила Вооруженные Силы страны и др. После принятия конституции (7 нояб. 1949) и утверждения Улате-и-Бланко в должности президента Фигерес Феррер сложил с себя обязанности главы Временного правительства.

В 1953 г. в результате выборов пост президента страны вновь занял Фигерес Феррер. Он увеличил расходы на общественное строительство, установил минимальные закупочные цены на сельскохозяйственные продукты, а также добился соглашения с руководством «United Fruit Co.», в соответствии с к-рым компания стала отчислять правительству К.-Р. треть прибыли, полученной в этой стране. В кон. 50-х — 60-х гг. XX в. правительство страны проводило политику тесного сотрудничества с США. При президентах М. Эчанди Хименесе (1958–1962), Ф. Х. Орличе Больмарсиче (1962–1966) и Х. Х. Трехосе Фернандесе (1966–1970) увеличились капиталовложения США в экономику страны.

В 70-х гг. XX в. К.-Р. укрепила дипломатические, торгово-экономи-



*Великий вход  
в ц. в честь  
Владимирской иконы  
Божией Матери  
в г. Сан-Хосе.  
Фотография. 2010 г.*

ческие и культурные отношения с социалистическими странами. Была национализирована собственность иностранных железнодорожных компаний, а нефтяным трестам США запрещалось проводить разведку и добычу нефти в прибрежных районах и территориальных водах страны.

В 1983 г. правительство Л. А. Монхе Альвареса провозгласило принцип постоянного невооруженного нейтралитета К.-Р. Однако, добиваясь экономической помощи от амер. правительства, Монхе Альварес был вынужден взять на себя обязательство оказывать содействие США в борьбе с партизанским движением в Центр. Америке, прежде всего в Сальвадоре. Принцип нево-

оруженного нейтралитета стал строго соблюдаться в период президентства О. Ариаса Санчеса (1986–1990), к-рый закрыл размещенные в К.-Р. близ никарагуанской границы лагеря «контрас» — военизированных группировок, боровшихся при поддержке США против правительства Д. Ортеги Сааведры.

С 90-х гг. XX в. большую роль в политической жизни К.-Р. играла партия Социал-христ. единство (образована в 1984). Ее представители в 90-х гг. XX в.— 2006 г. занимали пост президента страны. Пытаясь побороть инфляцию и повысить темпы экономического развития, правительство сократило социальные программы, провело частичную приватизацию предприятий госсектора, а также отменило мн. ограничения в финансовой и банковской сферах для национального и иностранного капитала.

В 2006–2010 гг. президентом Ариасом Санчесом проводилась политика, направленная на модернизацию производственной базы основных отраслей хозяйства, развитие инфраструктуры, использование наукоемких технологий, снижение уровня бедности, укрепление системы здра-

воохранения и социального обеспечения, борьбу с коррупцией и преступностью. В 2010 г. впервые

в истории страны президентом стала женщина — Л. Чинчилья Миранда. С мая 2014 г. Президентом К.-Р. является Л. Г. Солис Ривера.

В нач. XXI в. наблюдалось снижение числа католиков, что связано как с общей секуляризацией общества, так и с деятельностью протестантской и др. церквей, занимающих более либеральную позицию. Согласно переписи 2011 г., из 69% католиков 23% являются непрактикующими. Возросло число сторонников нетрадиционных религий, а также тех, кто не исповедует никакой религии (с 3,5% в 90-х гг. XX в. до 11% в 2011).

Лит.: *Fernández Guardia R. La independencia: Historia de Costa Rica. San José, 1971*<sup>3</sup>; *Leo-*

нов Н. С. Очерки новой и новейшей истории стран Центр. Америки. М., 1975; *Seligson M. A. Peasants of Costa Rica and the Development of Agrarian Capitalism*. Madison, 1980; *Meléndez Chaverri C. Historia de Costa Rica*. San José, 1983; *Cruz V., de la. Historia general de Costa Rica*. San José, 1988–1990. 5 vol.; *Quirós Vargas C. La era de la encomienda*. San José, 1990; *Acuña Ortega V. H., Molina Jiménez I. Historia económica y social de Costa Rica, 1750–1950*. San José, 1991; *Historia general de Centroamérica*. Madrid, 1993. 6 vol.; *Fonseca Corrales E. Centroamérica: Su historia*. San José, 1996; *Brenes Quesada L. G., Volio Brenes M., Botey Sobrado A. M. Historia de Costa Rica*. San José, 1997. 2 vol.; *Evans S. The Green Republic: A Conservation History of Costa Rica*. Austin, 1999; *Historia del istmo centroamericano*. San José, 2000. 2 vol.; *Botey Sobrado A. M. Costa Rica: Estado, economía, sociedad y cultura desde las sociedades autóctonas hasta 1914*. San José, 2002; *Molina Jiménez I. Costarricense por dicha: Identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX*. San José, 2002; *The Costa Rica Reader: History, Culture, Politics* / Ed. I. Molina Jiménez, S. Palmer. Durham, 2004; *Solórzano J. C. Costa Rica en el siglo XVI: Descubrimiento, exploración y conquista*. San José, 2006; *Страны и регионы мира: Экон.-полит. справ. М., 2009*; *Fernández L. Historia de Costa Rica*. [Charleston, 2009]; *Rankin M. A. The History of Costa Rica*. Santa Barbara, 2012.

М. А. Астахов

**КОСТАНАЙСКАЯ И РУДНЕНСКАЯ ЕПАРХИЯ** *Казахстанского митрополичьего округа РПЦ*, учреждена решением Свящ. Синода от 6 окт. 2010 г. с названием «Костанайская и Петропавловская епархия», отделена от Уральской (см. *Уральская и Актюбинская епархия*) и Чимкентской (см. *Чимкентская и Тараская епархия*) епархий. Первоначально территория епархий включала Костанайскую и Северо-Казахстанскую области *Казахстана*. 5 окт. 2011 г. епархия была разделена на К. и Р. е. и *Петропавловскую и Булаевскую епархию*. После разделения К. и Р. е. включает территорию Костанайской обл. Центр — г. Костанай (в 1893–1895 Николаевск, до 1997 Кустанай). Кафедральные соборы — во имя равноапостольных Константина и Елены в Костанае (с 2003), Иоанно-Богословский в г. Рудном (с 2012). Правящий архиерей — еп. Анатолий (Аксёнов; с 6 окт. 2010). К. и Р. е. разделена на 7 благочиннических округов: Костанайский, Рудненский, Житикаринский, Сарыкольский, Боровской, Лисаковский, Карабалыкский. К 1 янв. 2015 г. в епархии насчитывалось 30 приходов, в клире состояли 24 священника и 4 диакона. При ЕУ действуют отделы: социального служения, катехизаторский, миссионерский, ин-



формационный, молодежный, отдел по канонизации святых.

В 1914–1919 гг. существовало *Кустанайское викариатство* Оренбургской епархии, Кустанайский епископ жил в Оренбурге. В 1923–1935 гг. викариатство находилось уже в составе Челябинской епархии, епископ постоянно находился в Костанае. В 1957–1960 гг. существовала Петропавловская и Кустанайская епархия, в которой Кустанай был 2-м кафедральным городом, в 1960 г. епархия была упразднена. Из всех приходов Кустанайской обл. в советский период не были закрыты Константино-Еленинский храм в Костанае, Никольский храм в пос. Фёдоровка, Космодамиановская ц. в пос. Боровской и храм св. кн. Александра Невского в с. Семиозерном. С 15 сент. 1960 по 30 янв. 1991 г. эти приходы входили в Алма-Атинскую епархию (см. *Астанайская и Алматинская епархия*), с 30 янв. 1991 г. — в Уральскую епархию.

Из дореволюционных храмов на территории К. и Р. е. сохранились каменная ц. в честь Казанской иконы Божией Матери (Никольская) в с. Пресногорьковка (1805), Михайло-Архангельская ц. в с. Михайловка (1855), Космодамиановская ц. в пос. Боровской и храм св. кн. Александр-

ра Невского в с. Семиозерном (1911). В 2002–2005 гг. в Костанае рядом со старой Константино-Еленинской ц. был построен новый собор с таким же посвящением. 24 июля 2003 г. указом Патриарха Московского и всея Руси Алексия II храму равноапостольных Константина и Елены был усвоен статус собора, 16 мая 2004 г. архиеп. Уральский и Гурьевский *Антоний (Москаленко)* освятил собор. К наст. времени выявлены 53 чел., пострадавших в 20–40-х гг. XX в. за веру Христову, чьи жизнь и кончина связаны с территорией К. и Р. е. Известно о мученическом подвиге благочинного Градо-Кустанайского округа, настоятеля Николаевского собора в Костанае прот. Николая

Русанова († нояб. 1920), расстрелянных в 1937 г. еп. Актюбинского и Кустанайского *Серафима (Зборовского)*, насельниц кустанайского Иверского монастыря и духовника обители прот. Петра Касенкова, настоятеля Казанско-Богородицкой ц. в пос. Затобольск прот. Василия Иорданского и др. Идет подготовка материалов для канонизации новомучеников.

**Упраздненные монастыри:** кустанайский в честь Иверской иконы Божией Матери (женский, в Костанае, основан в 1894 как община, с 1908 мон-рь, разрушен в 1-й пол. 30-х гг. XX в.), Казинский во имя арх. Михаила (женский, между совр. с. Троебратский Узыньковский р-на Костанайской обл. и с. Макарьевка Жамбылского р-на Северо-Казахстанской обл., основан в 1901 как община, с 1908 мон-рь, уничтожен в 1921), Кара-Обский во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, ныне с. Караоба Сарыкольского р-на Костанайской обл., основан в 1905, упразднен в 20-х гг. XX в.).

Лит.: Костанайская область: Прошлое и настоящее. Костанай, 2003. Ч. 1; Из истории г. Костаная: Сб. мат-лов и док-тов / Сост.: И. Н. Здоровец и др. Костанай, 2004; Костанайская область: Энцикл. Алматы, 2006; Костанайская область: Страницы истории (1936–2006 гг.): Сб. док-тов. Костанай, 2006.



**КОСТЕЛЬНИК** Гавриил Федорович (15.06.1885, с. Руски-Крстур окр. Кула комитата Бач-Бодрог, Австро-Венгрия (ныне автономный край Воеводина, Сербия) — 20.09.1948, Львов), протопр., богослов; инициатор воссоединения укр. греко-католиков с Православной Церковью. Происходил из бачванских русинов, потомков переселенцев из Закарпатской Украины в обл. Бачка (в междуречье Дуная и низовий Тисы). Его родители были крестьянами среднего достатка, греко-католиками по вероисповеданию. Из 6 детей только Гавриил смог продолжить образование по окончании начальной венг. школы в Руски-Крстуре. В 1898 г. он поступил в хорват. гимназию в г. Винковци (обл. Славония), затем учился в Загребской хорват. гимназии (1900–1906). К. проявил исключительные способности в учебе, к этому же времени относятся и начало его литературной деятельности. В 1904 г. в Жолкве (ныне Львовской обл.) в изд-ве монахов-василиан вышел 1-й поэтический сборник К. «Из моего села» (З мойого вала) на русинском диалекте. Эта книга считается 1-м литературным произведением бачванских русинов. В 1907 г. в Загребе был опубликован его 2-й поэтический сб. — «Романсы и баллады» (Romance i balade) на хорват. языке. Во время учебы в Загребе произошло знакомство К. с Православием, он иногда посещал серб. правосл. храм.

В 1906 г. К. поступил в униатскую Загребскую ДС, где его успехи привлекли внимание ректора Дионисия Няради (впосл. епископ Крижевецкий, глава Хорватской греко-католической Церкви), также уроженца Руски-Крстура. Няради считал, что талантливый студент должен продолжить образование на Украине, поэтому он обратился к главе Львовской (Галицкой) архиепископии Украинской греко-католической Церкви (УГКЦ) митр. Андрею Шенцицкому за содействием о переводе К. во Львов. Осенью 1907 г. К. продолжил обучение в униат. Львовской ДС. В 1910 г. его доклад «Шевченко с точки зрения религиозной этики» (Шевченко з релігійно-етичного становища) был опубликован в приложении к епархиальному ж. «Нива». В 1911 г., по окончании семинарии, К. поступил на философский фак-т Львовского ун-та, где проучился один семестр, а затем продолжил

обучение на фак-те католич. богословия Фрибурского ун-та (Швейцария). В 1913 г. он получил степень д-ра философии, богословия и права за соч. «Об основных принципах познания» (De principiis cognitionis fundamentalibus; на лат. языке). В том же году вернулся во Львов, женился на Э. Риттер фон Зарицкой (1891–1982), дочери директора Перемышльской гимназии; у них родилось 5 детей. Позднее К. признавался, что если бы не женитьба, то он, наверное, не стал бы жить в Галиции, к к-рой трудно привыкал.

20 марта 1913 г. К. был рукоположен митр. А. Шептицким во диакона, 24 мая — во иерея. В марте 1914 г., после испытательного срока служения в кафедральном соборе св. Юра, назначен священником львовского Петропавловского храма. В 1916 г. переведен 2-м священником во львовский Преображенский храм. Настоятель храма свящ. Владимир (Домет) Садовский был знатоком вост. литургии. Многолетнее общение и сотрудничество с ним содействовали глубокому пониманию К. ценности визант. обряда. Одновременно с пастырской деятельностью К. преподавал Закон Божий в средних учебных заведениях Львова. В 1920 г. стал редактором ж. «Нива», регулярно печатался в др. галицийских укр. периодических изданиях («Мета», «Дзвін», «Діло», «Львівські архієпархіальні відомості»). Был советником духовной консистории, судей митрополичьего трибунала 1-й инстанции и членом правления епархиального фонда помощи вдовам и сиротам (с 1924). С 1920 г. преподавал философию на богословском фак-те Львовской ДС, а после реорганизации семинарии в 1928 г. во Львовскую богословскую академию читал там курсы логики, истории философии, метафизики, психологии, христианской социологии. Член-основатель организованного при Львовской ДС в 1923 г. Украинского научного богословского об-ва, член редколлегии его печатного органа «Богословие».

Теология К. основывалась на его глубоких философских размышлениях. В докторской диссертации и в последующих научных трудах им была разработана оригинальная теория познания. Опубликованные на укр. языке в 1925 г. «Три очерка о познании» (Три розправи про пізнання) и напечатанная во Львове на

нем. языке в 1929 г. работа «Принцип тождества — основа всех умозаключений» (Das Princip der Identität — Grundlage aller Schlusse), направленные против распространенного в то время субъективистского психоанализа, принесли К. широкую известность. В своих философских произведениях К. полемизировал с материалистической доктриной, особенно в отношении взглядов на биологическую эволюцию, критиковал атеизм и социализм. Богословские сочинения К. отличались доступным, образным языком. «Христианская апологетика» (Християнська апологетика), изданная во Львове в 1925 г., использовалась как пособие для учеников гимназии. Убедительно защищая основы веры на материале творений св. отцов и церковного предания, К. попутно освещал волнующие юношество вопросы — о возникновении мироздания и жизни, о сущности человека, о цели и смысле его существования.

Значителен был вклад К. в укр. национальную культуру. Вершиной его поэтического творчества стали сборник патриотических стихов 1918 г. «Встань, Украина!» (Встань, Україно!) о многовековых страданиях Галиции, вышедшая в свет в 1921 г. трагическая философско-мистическая поэма «Умершей доченьке» (Помершій донечці), посвященная рано скончавшейся любимой дочери Святославе, религиозно-философское эссе «Песнь Богу» (Пісня Богові), опубликованное в 1922 г. Художественная проза К. была обращена прежде всего к молодежи и имела духовно-просветительскую тематику. В основе произведений К. лежат библейские сюжеты. Наиболее популярными из них были трагедия «Иеффаева дочь» (Єффаєва дівка), изданная в Сремски-Карловци в 1924 г., и произведения из сб. «Великие люди из библейского музея» (Великі люди з біблійного музею), выпущенного во Львове в 1925 г. В это время К. писал как на украинском, так и на русино-бачванском языке. В 1923 г. была опубликована его «Грамматика бачванско-русского наречия» (Грамматика бачванско-русской бешеди), ставшая основой формирования лит. языка бачванских русинов (в 1995 в память выдающегося вклада К. в развитие культуры русинов в столице Воеводины г. Нови-Сад был установлен его бюст; здесь проводятся



научные чтения его имени). Важной работой К. в области филологии была изданная в 1922 г. в ж. «Нива» ст. «Значение старославянского церковного языка» (Значіння старослов'янської церковної мови); он выступал защитником церковнослав. языка, к-рый в то время пытались изгнать из практики униат. богослужения.

Идеи К. о национально-религ. возрождении украинской Галиции были созвучны настроениям западно-укр. интеллигенции. После первой мировой войны Зап. Украина оказалась в составе Польши, где власти проводили политику дальнейшего окатоличивания и денационализации украинского как православногo, так и униат. населения. На УГКЦ оказывалось давление в целях сближения с Римско-католической Церковью прежде всего в отношении богослужебного обряда, что встречало сопротивление со стороны значительной части греко-католиков. В этих условиях К. проявил себя как решительный сторонник «восточного» обряда и противник латинских заимствований. Это до определенной степени совпадало с проводимой митр. А. Шептицким политикой обретения большей независимости от Рима, гл. обр. в области сохранения в чистоте визант. обрядности, и придания греко-католич. Церкви в Галиции национального укр. характера.

Первой открытой декларацией взглядов К. стало выступление на конференции в честь 25-летия интронизации митр. А. Шептицкого 25 февр. 1926 г. (изд. в качестве брошюры под названием «Новая эпоха нашей Церкви» (Нова доба нашої Церкви)). К. говорил о пагубных последствиях подчинения униат. Церкви чужому для нее зап. влиянию. По его мнению, со времени введения унии почти вся богословская лит-ра греко-католич. Церкви была лишь плагиатом произведений зап. католич. теологов. Выход из этого кризиса К. видел в «реставрации старой Византии», поскольку «Византия создала наш церковный характер». Это выступление противоречило взглядам идеологов унии, к-рые рассматривали ее как промежуточный этап к полной латинизации Церкви. В следующие годы К. напечатал в ж. «Нива» статьи, в к-рых защищал права греко-католиков на сохранение своих религ. особенностей, протестовал против насильственного

насаждения целибата униатского приходского духовенства и введения в богослужение лат. литургических практик.

Постепенно К. перешел от отстаивания обрядовых особенностей униатов к критике догматических постулатов католицизма, что привело к преследованию его за религ. взгляды, хотя митр. А. Шептицкий некоторое время старался отводить от К. обвинения в еретических, с т. зр. католиков, филоправосл. воззрениях. Поводом для прямых репрессий стала изданная в 1928 г. во Львове работа «Спор об эпиклезе между Востоком и Западом» (Спiр про епiклезу між Сходом і Заходом) — один из наиболее значимых богословских трудов К. Эта работа была написана с целью защитить вост. литургию от лат. тенденций и не допустить, чтобы из богослужебного текста была изъята эпиклеза, освященная давней христ. традицией. Суть спора составляло то, когда и какими именно словами во время Божественной литургии освящаются предложенные Дары и присутствует ли обращенный к Богу Отцу призыв к нисхождению на них Св. Духа (т. н. нисходящая эпиклеза, имевшаяся в правосл. традиции и отсутствовавшая в тот момент в католической).

К. предполагал, что сначала во всех христ. литургиях была эпиклеза, сохранившаяся в александрийской и антиохийской литургии. Следов., рим. литургия, к-рая развивалась позднее, устранила эпиклезу из своего текста ок. V в. по Р. Х. Разбирая текст современной ему рим. литургии, К. пришел к выводу, что в сравнении с вост. литургиями она стала: а) сокращенной (ибо в ней недостает проскомидийных молитв); б) не столь выразительной (ибо в ней меньше поэтической образности и окрыленности); в) без четкой логической последовательности (в ней отсутствует настоящая эпиклеза, вместо к-рой имеются 2 восходящие эпиклезы в самом каноне). (После *Ватиканского II Собора* Римско-католической Церкви 1962–1965 гг. в состав лат. литургии были введены евхаристические молитвы, в к-рых в отличие от рим. канона существуют эпиклезы, содержащие упоминание Св. Духа.)

Работа об эпиклезе вызвала негативную реакцию Папского престола. С резкой критикой выступил проф. Ф. Спачиль из Восточного папского

ин-та. В ответ К. повторно аргументированно обосновал правоту правосл. литургии с богословской т. зр. После этого Ватикан потребовал применения против К. адм. санкций. (В наст. время Римско-католическая Церковь частично отказалась от осуждения догматических взглядов К. Отмечается, что «многие его богословские статьи, написанные до 1939 г., предвосхищают идеи, позднее одобренные в документах II Ватиканского Собора» (КатЭ. Т. 2. Стб. 1323).) В окт. 1929 г. в связи с давлением на митр. А. Шептицкого со стороны Рима и местных приверженцев латинизации К. был вынужден покинуть пост редактора ж. «Нива». В 1930 г. по инициативе ректора Львовской ДА И. *Слуного* (впосл. митрополит, глава УГКЦ) К. был отстранен от преподавания в этом высшем учебном заведении. Лишенный возможности заниматься научно-преподавательской и издательской деятельностью, К. с 1 дек. 1931 г. стал директором типографии «Бібліос». Он продолжал служить священником во львовском Преображенском храме и одновременно преподавал Закон Божий во львовских средних учебных заведениях. В 1933 г. решением митр. А. Шептицкого К. был переведен из Преображенской ц. в кафедральный собор св. Юра в качестве проповедника под надзором епархиальных властей (однако в штате клириков собора он не значился).

В 30-х гг. XX в. К. мог публиковать в церковной печати только сочинения, пропущенные епархиальной цензурой; действовали полицейские ограничения и по изданию его работ в светской печати. Из богословских работ К., появившихся в этот период, наибольшее значение имеет серия статей, изданных в 1936 г. во львовском литературно-научном ж. «Дзвони», а затем вошедших в сб. «Arcana Dei: Пути веры современного человека» (Arcana Dei: Шляхи віри модерної людини) — своеобразный катехизис, предназначенный для укр. интеллигенции. Однако подавляющая часть работ К. не могла в это время увидеть свет и писалась без надежд на публикацию. Полемика вокруг «Спора об эпиклезе...» и последующая реакция на статью в Риме и во Львове еще более убедили К. в правоте его дела. Продолжая изучение истории Церкви, он написал такие работы, как «Кирилл

и Мефодий — проклятые святые» (Викляті святі — Кирило і Мефодій; 1929), «Апостол Петр и Римские папы» (Апостол Петро і римські папи; 1931), «Учение Христа о Церкви» (Христова наука про Церкву; 1932), «Развитие папства в первые пять веков» (Розвиток папства в перших п'яти віках; 1933). Эти сочинения были опубликованы только после 1946 г.

Важным этапом в эволюции взглядов К. имели историко-богословские работы ««Безошибочность» папы и Римской Церкви» («Непомилність» папи і Римської Церкви; 1935), «Возрождение Церкви» (Відродження Церкви; 1935), «Примат латинской Церкви и униатские Церкви» (Примат латинської Церкви і уніатські Церкви; 1936). В 1936 г. в работе «Как римские теологи воюют» (Як римські теологи воюють) в ответ на статью римско-католич. свящ. Яна Урбана «Вопрос без ответа» (Питання без відповіді) была изобличена методология латинян в полемике с православными. В полемических трудах, созданных в сер. 30-х гг. XX в., К. пришел к заключению о еретичности или ложности таких католич. доктрин, как учение о примате Римского епископа в Церкви; учение об исхождении Св. Духа «и от Сына» (Filioque); учение о непогрешимости Римского епископа; учение о непорочном зачатии Пречистой Девы; учение о бесквасном хлебе (облатках) и практика их использования в Евхаристии; отсутствие эпиклезы в мессе; учение о нерасторжимости брака, за исключением прелюбодеяния. Кроме того, он считал неправославными по существу праздник Тела Христова и праздник Сердца Христова, а также был против почитания св. Иосифа Обручника как наибольшего святого в Церкви. Не-евангельской он называл практику обязательного celibата духовенства, т. о., считал еретическими и ложными наиболее значимые католич. нововведения, появившиеся после разделения Церквей.

Касаясь оценки христ. конфессий и их перспектив осуществить историческую миссию Церкви, К. в ст. «Возрождение Церкви» отмечал, что католич. Церковь не в состоянии выполнить свою историческую миссию, ибо находится в состоянии «вечной революции», возникшей после отпадения от Православия и оторвавшейся от нее протестантов, анг-

ликан, старокатоликов, а также униатов в Америке и в Европе. Желание Римской Церкви снять с себя ответственность за разрушение церковного единства К. объяснял «только самодурством, которое делает Римскую Церковь непоправимой», а ее попытка предать этот процесс делом злой воли и заблуждения отдельных лиц является в XX в. признаком «стыдливого обскурантизма». Поскольку факторы, приведшие к ее разложению, включены в ее богословскую систему, то у Римской Церкви, по мнению К., нет шансов на добровольное возвращение тех, кого она считает отпавшими.

Причину разделения К. видел в изобретении догматов, которых не знала Церковь I тыс., в частности догмата о примате Римского епископа, основанного в т. ч. и на подложных документах. Использование подлогов К. расценивает как «первую и наибольшую фальшь Римской Церкви» и «бесцеремонное фальсифицирование истории Церкви и Евангелия... Никакая другая Церковь с этой точки зрения так не провинилась, как Римская». По этой причине «Римская Церковь никогда не может быть искренней, а всегда и везде должна лукавить, перекручивать, тушевать действительность». Она накопила столько заблуждений и настолько исказила историю, что «создала свою собственную христианскую веру, которая из всех христианских конфессий имеет в себе наиболее языческих элементов, введенных по образцу старого языческого Рима». Римскую Церковь роднит с языческим Римом институт папства, превративший Римского епископа, по выражению К., в «светского царя и религиозного полубога».

Методологической причиной заблуждений Римской Церкви К. считал схоластику. В свое время она сыграла положительную роль, но католики не сумели уяснить ее ограниченных возможностей, и их богословие попало в зависимость от ее понятий, в результате чего Римская Церковь «стала «фабрикой догм»» (особенно этим прославился Тридентский Собор). К. решительно критикует теорию догматического развития как «не соответствующую духу Евангелия», в к-ром сказано, что Христос открыл Церкви все, что необходимо для спасения. Глубокая секуляризация Римской Церкви при-

вела к господству механичности и формализма, а значит, считал К., и фарисейства. На основании этого обзора К. делает вывод, что у Римской Церкви в ее нынешнем состоянии нет будущего и она может рассчитывать на успех только среди «диких и нехристианских народов, которые не знают ее истории, а она их ослепляет своим блеском». Единичные обращения в католич. веру он объясняет только внешней привлекательностью Римской Церкви. В заключение он говорит, что с такими заблуждениями Римской Церкви нечего думать о воссоединении Церквей.

Римской Церкви К. противопоставлял Православную Церковь в России и на Украине. Несмотря на гонения большевиков и ее тяжелое положение, она является единственной надеждой на возрождение христианства и религии как таковой в мире: «Если из нее не выйдет возрождение Церкви, то в наше время его вообще не стоит ожидать». Гонение большевиков на русско-укр. Церковь, увенчавшееся мученичеством, уподобило ее древней Церкви, и тем самым она сникала себе симпатии всего христ. мира. Православная Церковь всегда была непогрешимой в области вероучения и «не имеет никакой исторической фальши», «у нее самый богатый и красивый правильно поставленный и развитый культ», являющийся «гениальным творением греческого духа». Однако зап. человек не имеет даже самого общего представления о богатстве греч. Церкви, т. к. он «одурманен своим гордым клиром, с предупреждением относится ко всему «схизматическому»». Поэтому для возрождения Церкви в мире необходимо пустить греч. Церковь на Запад, чтобы там узнали о ней. К. предсказывал, что в будущем Римская Церковь расколется и ее часть соединится с Православной Церковью.

К сер. 30-х гг. XX в. негативный взгляд К. на католичество практически сложился. Он предвидел, что рано или поздно униаты воссоединятся с Православной Церковью. Однако К. сознавал, что у него немало сторонников, и поэтому считал публичные выступления против униатства преждевременными. Тем не менее когда в 1936 г. К. впервые за неск. лет предложили выступить на «Первом униатском съезде» греко-католич. духовенства, посвященном 300-летию кончины греко-като-

лич. митр. Иосифа Рутского, он в докладе «Идеология унии» подверг резкой критике саму идею унии, в которой, по его словам, есть нечто «сломанное, вывихнутое, неестественное, нивелирующее ее творческие силы, подобно раку в организме». Причину этого состояния унии К. видел в ее порабощенности идеологией лат. Церкви и одновременно в насаждении в карикатурном и искаженном виде представления о жизни и об учении Восточной Церкви, что вело к отрыву от исторических корней, поэтому «уния везде [где бы ни возникла] денационализировала «восточный» народ на пользу «латинян» соседей», так было и на Украине. Этот доклад подслушал слушателя к выводу о необходимости разрыва отношений с Римом и возврата к единству с правосл. Востоком.

Во 2-й пол. 30-х гг. XX в. К. изучал вопрос о стигматизации среди униатов. Интерес к этой теме зародился у него в 1923 г., когда он в составе епархиальной комиссии расследовал появления стигматов в Бродах. По завершении работы К. издал материалы комиссии со своими выводами в брошюре «Проявления духов в Бродах: Протоколы комиссии» (Появи духів в Бродах. Протоколи комісії), что вызвало критику со стороны католич. прессы. В 1936–1939 гг. во Львове была опубликована серия работ К., посвященных фактам стигматизации: «Настя Волошин — девушка со стигматами» (Настя Волошин — дівчина зі стигмами; 1936), «Объяснение стигматизации» (Пояснення стигматизації; 1937), «Мистические образы Насти Волошин» (Містичні образи Насти Волошин; 1937), «Правда о стигматичке Евстафии Бохняк» (Правда про стигматичку Євстахію Бохняк; 1938). К. представлял стигмы чудом и принимал их за раны Христа, появившиеся как следствие отступления от веры и гонений христиан со стороны атеистов и большевиков. Эти статьи были негативно восприняты униат. клиром. Созданная во Львовской митрополии для проверки представленных К. сведений чрезвычайная комиссия признала все описанные им случаи псевдостигматизацией. В посл. к этой тематике К. больше никогда не возвращался.

В сент. 1939 г., после начала второй мировой войны и накануне прихода

советских войск, К. остался во Львове из чувства долга перед паствой. С присоединением Зап. Украины к СССР К. лишился возможности преподавать Закон Божий в учебных заведениях Львова; также он потерял работу в закрытом советскими властями изд-ве «Бібліос». 10 дек. 1940 г. К. был назначен настоятелем львовского Преображенского храма (после кончины прежнего настоятеля и друга Садовского) и оставался им до конца своей жизни. Представители советской власти интересовались К. как оппозиционным религиозным деятелем, предполагая использовать его для выведения униат. Церкви из-под контроля Ватикана. В целях принуждения К. к сотрудничеству в янв. 1941 г. был арестован его сын Богдан (казнен в июне того же года при отступлении советских войск из Львова). Представители НКВД предложили К. взять на себя руководство «движением за создание на территории Западной Украины автокефальной православной церкви». К. отказался от любого сотрудничества с советскими органами, за исключением консультаций по религ. вопросам. В февр. 1941 г. К. по требованию властей и под угрозой жизни сыну написал доклад «О возможности превращения униатской церкви в западной Украине в автокефальную православную церковь» (Чи можливе перетворення уніатської церкви в західній Україні в автокефальну православну церкву). В нем К. делает вывод о преждевременности перехода униатов в Православие, поскольку, по его мнению, для этого нужно было вести долгую идейную работу против заблуждений латинян с целью очищения сознания от их лжеучений. Униат. симпатии к вост. обряду сводились к сохранению традиций униатов и защите их от латинизации, но они не были борьбой против католич. веры (ДА СБ Украины. Ф. 65. Д. С–9113. Т. 1. Л. 145–155). В этот период К. продолжал работать над богословско-философскими трудами «Упадок религии» (Упадок релігії; 1940), «В путях рационализма» (В путях раціоналізму; 1941) и «Логика как аналитика техники человеческого мышления» (Логіка як аналіза техніки людського думання; 1941).

После захвата Львова немецко-фашистскими войсками К. возобновил преподавание Закона Божия во львовских гимназиях; с июля 1941

по февр. 1942 г. он входил в Украинский национальный совет — представительский орган, созданный с санкции нем. администрации дистрикта Галиция (западноукраинские области, включенные в состав оккупированной Польши). Призывал львовскую молодежь к вступлению в дивизию СС «Галичина», куда в 1943 г. записались 2 его сына; имел контакты с украинскими националистами. Временному сближению К. с националистическими силами способствовали неприятие им коммунистической идеологии, преследование в СССР религии и насаждение атеизма. В предшествующий период К. резко выступал против атеизма, рассматривая его как «грех против природы», а рус. революцию он называл «последним боем» против религии вообще. Реальные плоды безбожной политики в Советской России и на Украине (в частности, массовый голод) были показаны К. в опубликованных в 1933 г. статьях «Великое призвание украинской нации» (Велике покликання української нації) и «Наполеон и Сталин как представители духа своего времени» (Наполеон і Сталін як представники духа своїх часів).

Общение с представителями НКВД в 1940–1941 гг., репрессии, проводимые в это время на Зап. Украине, в т. ч. против духовенства, укрепили К. во мнении об антихрист. сути большевистской власти. В укр. националистах К. видел союзников в борьбе против идеологии безбожия. При этом он всегда разделял политику и веру. На Львовском епархиальном соборе в 1943 г. при обсуждении миссионерской работы УГКЦ на оккупированных территориях Украины К. выступил с критикой принятых униатами католич. догматов, к-рых не знала Вселенская Церковь I тыс., и призывал к объединению с православными. Митр. А. Шептицкий резко прервал его речь и лишил слова. С того времени К. уже не скрывал своего намерения содействовать упразднению унии и воссоединению греко-католиков с Православной Церковью. В этот период К. написал ряд сочинений: «Миссия» (1942), «Вера в Бога» (Віра в Бога; 1942), «Атеист» (Атеїст; 1943); подготовил 2 варианта перевода на укр. язык «Чина священной и божественной литургии» (1943). Все эти работы остались неопубликованными.





После того как Зап. Украина была освобождена советскими войсками, митр. А. Шептицкий решил наладить отношения с руководством СССР, для чего предполагалось направить в Москву делегацию УГКЦ во главе с К. Но 1 нояб. 1944 г. Шептицкий умер, а новый предстоятель униат. Церкви митр. Иосиф Слипый, неприязненно относившийся к К., назначил главой делегации архим. Климента Шептицкого. В дек. 1944 г. в составе униат. делегации К. посетил Москву и участвовал в переговорах с председателем *Совета по делам религиозных культов* при Совнаркомом СССР И. В. Полянским. Переговоры касались прежде всего содействия УГКЦ в борьбе советских властей с националистическими вооруженными группами на Зап. Украине. Униаты представили проект обращения к укр. духовенству и верующим, в котором националистов призывали «сойти с ложного пути», а также высказали просьбу оставить за УГКЦ права, бывшие у нее в Польше, согласно конкордату с Ватиканом 1925 г. На этих встречах К. ставил наиболее острые вопросы (в частности, о преподавании Закона Божия в школах). Вскоре, однако, отношение советских властей к УГКЦ ухудшилось из-за резких выступлений папы Римского *Пия XII* по поводу коммунистической идеологии и о СССР. В этой ситуации советское руководство взяло курс на прекращение деятельности в СССР униат. Церкви.

В марте 1945 г. председатель Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпов разработал план ликвидации УГКЦ, предполагавший, в частности, создание среди униатов инициативной группы, к-рая должна была заявить о разрыве с Ватиканом и призвать униат. духовенство к переходу в Православие. НКГБ предложил на роль главы этой группы К.: «Будучи активным украинским националистом и врагом Советского государства, а также продолжая поддерживать связь с руководством ОУН и УПА, Костельник в то же время не изменил своего отношения к Ватикану и остался сторонником разрыва связи с Римом и объединения униатской церкви с православной. Учитывая это, а также авторитетность Костельника среди греко-католического духовенства и украинской интеллигенции, целесообразно использовать его для возглавления движения среди униатов

за воссоединение с русской православной церковью. В случае отказа со стороны Костельника подвергнуть его аресту» (цит. по: Ліквідація УГКЦ (1939–1946): Документи радянських органів державної безпеки. Київ, 2006. Т. 1. С. 454).

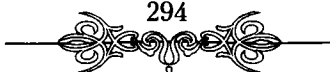
11 апр. 1945 г. руководство УГКЦ — митр. И. Слипый и др. епископы — было арестовано НКГБ. К. было предложено возглавить движение за объединение с Православной Церковью. Главными причинами того, что он согласился на предложение властей, были искренняя убежденность в благе возвращения в Православие и беспокойство за судьбы Церкви и своей пасты. К этому времени К. переосмыслил свое отношение к националистическому движению, чему способствовали тяжелые последствия для населения Зап. Украины вооруженной борьбы националистов, а также семейная трагедия К. Его сыновья Ириной и Зенон после разгрома дивизии СС «Галичина» оказались в лагере для интернированных в Италии, а затем переехали в Англию; туда же эмигрировала и его дочь Кристина. В апр. 1945 г. К. написал: «Я был униатом и утратил достоинство пастыря, я был националистом и потерял достоинство человека, но этого мало. Национализм осиротил меня и мою жену. Мы стали несчастными родителями... В нашем крае нет семьи, которая бы не оплакивала какую-нибудь жертву национализма. Мы говорим национализму — довольно крови! Мы говорим унии — довольно позора!»

28 мая того же года К. вместе со священниками Михаилом Мельником и Антонием Пельвецким (впсл. архиереи РПЦ) известил Совнарком Украинской ССР об образовании под их руководством Инициативной группы по воссоединению греко-католич. Церкви с Православной Церковью. В тот же день была выпущена декларация «К греко-католическому духовенству западных областей Украины» с призывом о воссоединении с Православной Церковью. К. стал председателем Инициативной группы и вдохновителем движения за воссоединение униатов с Православием. 18 июня Инициативная группа получила признание со стороны гос. властей как единственный официально действующий временный орган управления УГКЦ. В кон. июля 1945 г. о присоединении к Ини-

циативной группе объявили 340 униат. священников.

Власти не были довольны медленным, на их взгляд, ходом воссоединения. На греко-католиков оказывалось адм. давление с целью побудить к переходу в Православие. Наиболее непримиримые противники Православия среди униатов подвергались репрессиям (нередко аресты были связаны с сотрудничеством с оккупационными властями во время войны и с поддержкой вооруженного националистического подполья). К. протестовал против вмешательства органов безопасности в дело воссоединения. Он открыто заявил начальнику опергруппы НКГБ УССР С. Т. Карину (Даниленко): «Получается, господин министр, что воссоединением греко-католической церкви с православной занимается НКВД, и это ставит меня под удар... выходит так, что и меня НКВД заставил заниматься организацией воссоединения греко-католической церкви с православной, а я, между прочим, борюсь за это уже 20 лет» (Там же. С. 683). Распространенные в униат. лит-ре обвинения в сотрудничестве К. с советскими органами безопасности совершенно безосновательны. В 2008 г., после проведения тщательного исследования архивных материалов, было установлено, что Государственный Архив СБУ не содержит ни одного документа ни об оперативно-агентурном сотрудничестве протопресвитера Гавриила Костельника, ни даже о каком-либо одноразовом выполнении им поручений спецслужб».

Власти обвиняли К. в «недостаточной оперативности», «попытках затянуть воссоединение». Недовольство вызывали независимость действий К., его стремление сохранить греко-католич. клир. Так, в документах отмечались его слова: «Необходимо действовать осторожно и строго выдерживать эволюционные темпы осуществления православия в униатской церкви...» (Там же. С. 189). По мнению К., основу правосл. духовенства в Галиции должны были составлять выходцы из среды униатов, способные аккуратно очистить обряды от лат. влияния. Привлечение священников из др. областей К. считал нецелесообразным, т. к. это могло вызвать их отторжение на приходе. 3 окт. 1945 г. К. написал патриарху Московскому и всея Руси *Алексию I*: «Православие,



которое возникнет у нас в такой краткий срок, будет только внешней лакировкой... изменения в обрядах будут осуществляться еще на протяжении десятилетий, наша галицкая Церковь должна хранить свою четкую особенность, так сказать, свою автономию в православной всерусской Церкви» (ЦДАВО Украины. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 8. Л. 64–66). Высказывания К. об особом положении бывш. униатов в РПЦ вызвали неоднозначную реакцию в западноукр. епархиях РПЦ. Советские органы безопасности доносили о беспокойстве, к-рое выражал по этому вопросу новоназначенный на Львовскую кафедру архиеп. *Макарий (Оксиюк)*: «Костельник и его близкие понимают воссоединение своеобразно, то есть так, что униатская церковь остается обособленной от православной и входит с ней в соединение на бумаге» (Там же. С. 25).

Нередко звучали обвинения К. в криптокатоличестве, однако у всех, близко знакомых с ним, истинная православность его убеждений не вызывала сомнений. Рассуждения об автономном статусе бывш. униат. приходов в РПЦ имели цель создать условия для их «мягкого» перехода в Православие через постепенное осознание заблуждений католиков в области вероучения и литургики. К. надеялся провести воссоединение греко-католиков с Православием так, чтобы максимально использовать потенциал униат. духовенства, как правило, имевшего хороший уровень образования и обладавшего высоким авторитетом среди приходского населения. Он стремился показать греко-католикам, что суть всех нестроений в унии коренится в догматических и проч. заблуждениях, перенятых ими от Римско-католической Церкви, отпавшей от истины, к-рую хранит в неповрежденном виде только Православие. Он старался уверить их в том, что культурные достижения униат. духовенства будут востребованы после их воссоединения и в правосл. Церкви, лишенной в годы безбожия возможности заниматься богословским образованием своих пастырей.

Однако с этими соображениями К. не считались в НКГБ, и обращение униатов в Православие рассматривалось исключительно как политическая акция, к-рая должна была проходить по установленному властями сценарию. В нач. осени 1945 г.

к Инициативной группе присоединилось уже более 800 униат. священников. К. в письме патриарху Алексию I отмечал, что большинство священников присоединились под нажимом со стороны гос-ва. 19 окт. К. подготовил «Проект к завершению акции Инициативной группы по воссоединению УГКЦ с РПЦ», в к-ром коснулся вопросов, связанных с завершением воссоединения униатов с Православием, предложил предварительный план работы предстоящего объединительного Собора и просил советские власти о содействии в его проведении. В кон. окт. 1945 г. К. посетил Москву, где участвовал в заседании Синода РПЦ и обсуждал различные аспекты перехода бывш. униатов в юрисдикцию Московского Патриархата (условия принятия униат. священников в клир РПЦ, сохранение внешних форм богослужения и обрядности, принятых в униатской Церкви, и др.). В дек. того же года К. провел в Киеве переговоры с председателем Совета по делам РПЦ Карповым, председателем Совета по делам религ. культов Полянским и уполномоченными этих Советов по УССР, где обсуждались вопросы взаимодействия с органами власти при проведении объединительных мероприятий. К февр. 1946 г. прошения о присоединении к РПЦ подписали 986 униат. священников (до конца года в Православие перешли 1124 греко-католич. клирика).

23 февр. в Киево-Печерской лавре К. вместе с 12 униат. священнослужителями был воссоединен в Православной Церковью Киевским и Галицким митр. *Иоанном (Соколовым)*. 24 февр. возведен в сан протоиерея, награжден патриархом Алексием I митрой и золотым крестом. 8 и 9 марта 1946 г. К. председательствовал на заседаниях *Львовского Собора* униат. священников и мирян, принявшего решение об упразднении *Брестской унии* 1596 г. и о воссоединении с РПЦ. В своем докладе «О причинах воссоединения» К. обосновал с исторической и богословской т. зр. необходимость отказа от унии, остановился на ее отрицательной роли в религ. и национальной судьбе Зап. Руси и призвал вернуться «к нашей общей Матери — Православной Церкви». 5 апр. он был принят в Москве с делегацией участников Львовского Собора патриархом Алексием I, возведен в сан протопресвитера.

К. убеждал органы власти в необходимости освобождения после проведения объединительного Собора всех арестованных греко-католич. архиереев и клириков, но в июне 1946 г. митр. И. Слипый и др. иерархи УГКЦ были приговорены на судебном процессе в Киеве к длительным срокам заключения. В подготовленных под рук. К. соборных документах говорилось, что «наш Собор является скорее началом начатого нами дела, нежели окончанием его. Мы должны еще побороть многие препятствия, чтобы святое православие восторжествовало в каждом приходе нашей Церкви». К. предполагал активно продолжать проповедь среди оставшихся в унии греко-католиков, убеждая их в благоговении Православия для народа Зап. Украины. Однако власти стали применять адм. санкции в отношении оставшихся приходов УГКЦ. Греко-католич. священники, не признавшие решений Львовского Собора, были сняты с регистрации. Тем не менее униат. общины продолжали существовать нелегально, а образ «гонимой Церкви» позволил УГКЦ сохранить свое влияние на часть населения Зап. Украины. В июле 1946 г. лидеры отрядов Украинской повстанческой армии (УПА) Орг-ции украинских националистов (ОУН) выступили с ультиматумом в адрес бывш. униат. священников, воссоединившихся с РПЦ. Им было предложено отречься от Православия, в противном случае националисты угрожали карательными акциями. К. ответил на угрозы публичным заявлением: «За свое дело готов пролить кровь!»

К. стал благочинным львовских храмов. С лета 1946 г. редактировал «Епархиальный православный вестник», где часто публиковались его статьи и проповеди. Он пытался добиться возобновления работы Львовской ДС уже как правосл. учебного заведения, однако потерпел неудачу из-за противодействия властей. Часто выступал с проповедями и наставлениями в храмах. В это время были изданы мн. работы К., отражавшие его путь к Православию. В июле 1948 г. К. принял участие в торжествах в Москве по случаю 500-летия автокефалии РПЦ, а также в *Совещаниях представителей Поместных Православных Церквей*, где выступил с докладами «Ватикан и Православная Церковь»

и «Римская Церковь и единство Христовой Церкви» (были опубл. после его смерти).

Обстоятельства церковной и гос. жизни того времени не позволили в полном объеме реализовать решения Львовского Собора. Включение бывш. униат. приходов в полноценную церковную жизнь в послесоборный период замедлилось по причинам бездеятельности аппарата Львовского епархиального управления и устранения от решения этих вопросов архиеп. Макария (Оксиюка), вынужденного уделять больше внимания процессу воссоединения униатов в Закарпатской епархии. Пассивность епархиальных властей была особенно заметна на фоне деятельности К., который продолжал играть роль главного организатора воссоединения, но уже не получал прежней поддержки. Напротив, репрессии НКГБ стали затрагивать круг его ближайших помощников. Так, в дек. 1947 г., несмотря на заступничество К., был арестован бывш. секретарь Инициативной группы проф. С. С. Хруцкий.

20 сент. 1948 г., после совершения Божественной литургии во львовской Преображенской ц., К. был убит, когда подходил к своему дому в неск. десятках метров от храма. Убийца, окруженный верующими, застрелился. Покушение было расценено советскими органами как «террористический акт со стороны украинского националистического подполья или агентуры Ватикана». Руководство УПА-ОУН заявило о своей непричастности к преступлению, обвинив в смерти К. органы госбезопасности. Версия об организации убийства представителями властей, однако, не получила доказательств, в то время как появились свидетельства причастности к покушению местного националистического подполья. Отпевание К. возглавил Львовский и Тернопольский архиеп. Макарий (Оксиюк). 23 сент. архиеп. Макарий, соратники К. по Инициативной группе епископы Дрогобычский и Самборский Михаил (Мельник) и Станиславский и Коломыйский Антоний (Пельвецкий) и 40 священнослужителей приняли участие в траурной процессии, которую сопровождали ок. 50 тыс. львовян. К. был похоронен на Лычаковском кладбище Львова рядом с могилой дочери Святославы. Здесь же в 1982 г. была похоронена и вдова К.

К. почитается правосл. верующими на Зап. Украине, особенно во Львове. Возглавлявший Львовскую епархию в 1983–1989 гг. митр. *Никодим (Руснак)* рассматривал возможность канонизации К.; он составил «Житие святого священномученика и исповедника за православие — протопресвитера Гавриила Костельника» и написал ему службу как исповеднику. В сент. 1998 г. в память 50-летия кончины К. во Львове прошла церковно-историческая конференция на тему «Протопресвитер Гавриил Костельник и его роль в возрождении Православия в Галичине». В сент. 2008 г. во Львове состоялась международная научная конференция «Историко-богословское и культурологическое наследие протопресвитера Гавриила Костельника». Выступая на конференции, Львовский и Галицкий архиеп. *Августин (Маркевич; ныне митрополит Белогородский)* сообщил о создании по благословению предстоятеля УПЦ Киевского митр. *Владимира (Сабодана)* комиссии по изучению наследия К. и вопроса о возможности его канонизации.

Соч.: Римская Церковь и единство Христовой Церкви. М., 1948; Ватикан и Православная Церковь. М., 1948; Вибрані твори. К., 1987; Вибрані твори. Кам'янець-Подільський, 2008; Ultra posse: Вибрані твори. Ужгород, 2008; Поезія і проза. Нови Сад, 2013.

Лит.: *Макарий [Оксиюк], архиеп.* Протопр. о. Г. Костельник: (Некр.) // ЖМП. 1948. № 10. С. 11–14; *Теплов В.* Мученик-подвижник и борец за веру православную и за свой народ: К годовщине мученической кончины протопр. о. Г. Костельника // Там же. 1949. № 10. С. 33–42; *Николаев К. Н.* Восточный обряд. П., 1950. С. 291–292, 303; *Ведерников А.* Неподкупный обличитель Ватикана: (К 3-й годовщине со дня убийства д-ра протопр. о. Г. Костельника) // ЖМП. 1951. № 9. С. 41–44; *Политыло В., прот.* 25-летие со дня мученической кончины протопр. Г. Костельника // Там же. 1974. № 1. С. 11–12; *Карпак И., прот.* Богословские труды протопр. д-ра Г. Костельника // Там же. 1981. № 10. С. 74–77; *Тамаш Ю.* Гавриил Костельник медзи доктрину и природу. Нови Сад, 1986; *Добош О., прот.* Унія в Україні: Вік ХХ. Кам'янець-Подільський, 1996; *Vociurkiw B. R.* The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939–1950). Edmonton; Toronto, 1996; *Цытин.* История РЦ. С. 343–347; *Вежел Л.* Філософсько-естетична та журналістська діяльність Г. Костельника у руслі духовних процесів України 1-ї пол. ХХ ст. К., 2004; *Галадза П.* Костельник Г. // КатЭ. Т. 2. Стб. 1322–1324; Г. Костельник на тлі доби: пошук істини: Зб. наукових праць / Ред.: Я. Гарасим. Львів; Ужгород, 2007; *Ярема Р., прот.* Львовський Церковний Собор 1946 года в свете торжества Православия в Зап. Украине. К., 2012. С. 5, 7, 8, 12, 17–24, 38, 48–57, 66–71, 73, 77–98, 91–126, 129, 132–137, 140–143, 146–148, 150, 153, 160, 164–170, 172, 173, 185, 194–196, 198.

*Р. М. Конь*

**КОСТИН** Мирон [молдав. Costin Miron] (1633 — дек. 1691), молдав. политический деятель, летописец, поэт. В 1634 г. был вывезен в Польшу, поскольку его отец Янку Костин — гетман, предводитель крупного боярства, подвергся преследованиям тур. властей и близкого к ним господаря Василе Лупу. К. мн. годы провел в Польше, и ему, как и всем членам его семьи, было даровано польск. дворянство и польск. гражданство. Обучался в иезуитской коллегии в Баре (Подолія). Получил разностороннее образование, знал лат., греч., слав., польск., укр. и молдав. языки. В молодости служил в польск. армии, принимал участие в военных действиях против укр. повстанцев Богдана Хмельницкого. В июне 1651 г. был участником Берестечской битвы, в к-рой укр. армия потерпела поражение от польск. войск. Вскоре вернулся в Молдавию, где началось его быстрое продвижение по служебной лестнице. К. взял в жены Ияну, внучку господаря Симеона Мовилэ, родственника митр. Киевского св. Петра (Могила). К. стал одним из самых крупных землевладельцев Молдавии: ему принадлежало 89 сел. Большие богатства, семейные связи с ведущими боярскими фамилиями, а также разносторонние знания привлекли к нему внимание неск. молдав. господарей. К. давали поручения в качестве дипломатического представителя, он также принимал участие в военных действиях в Валахии, Трансильвании, Банате. В 1675 г. занял самый важный пост в Молдавском княжестве после господаря — пост великого логофета. В 1657 г. К. осуществил дипломатическую миссию в Валахию, в 1661 г. возглавил посольство в Польшу, а в апр. 1686 г. находился в Стамбуле в качестве посланника нового молдав. господаря Константина Кантемира. В 1689 г. ему было поручено вести переговоры с австр. властями, в результате чего в февр. 1690 г. в Сибиу был подписан австрийско-молдав. договор, по которому император обязывался оказывать помощь Молдавскому княжеству и поддержать наследственную династию Кантемиров. К. являлся сторонником сближения Молдавского княжества с Польшей, полагая таким путем освободить свою страну от османского господства. Однако в 1683 г. был вынужден в составе молдав. отрядов, входивших в состав тур. армии, участвовать в осаде Вены. Как





и господарь Георге Дука и ряд др. бояр, К. попал в плен и был сослан в Польшу. Заслужил благоволение польск. кор. Яна Собеского, к-рый предоставил в его распоряжение замок в Дашаве, невдалеке от г. Стрый. Вернулся в Молдавию в 1685 г., но значительной роли в жизни гос-ва уже не играл. Будучи заподозрен в заговоре против господаря Константиана Кантемира, был казнен по его приказу вместе со своим братом Величко.

В историю культуры Молдавии К. вошел прежде всего благодаря своей «Летописи Страны Молдавской от Аарона-воеводы до наших дней». Это сочинение может рассматриваться как продолжение предыдущих молдав. летописей и содержит описание событий в Молдавии с 1595 по 1661 г. Особенно подробно освещаются события в годы правления господарей Василе Лупу и Георге Штефана. Летопись является важным памятником молдав. языка того времени и дает также представление о церковной жизни страны. В ней упоминаются такие видные церковные деятели княжества, как митрополиты Варлаам и Анастасий Кримка, еп. Хушский Гедеон и др. В 1677 г. К. составил на польск. языке летопись под названием «Хроника о Молдавской и Мултянской странах» с целью пробудить в польск. обществе интерес к этим княжествам и получить поддержку в деле их освобождения от османского господства. В 1684 г. с той же целью он написал «Историю польскими рифмами о Молдавской и Мултянской странах». К. принадлежат исторический трактат «О народе молдаван, из какой страны вышли их предки», философская поэма «Жизнь мира» и ряд др. сочинений. Соч.: *Opere complete*. Bucur., 1886–1888. 2 т.; *Опере Алесе*. Кишинэу, 1957; *Летописецул Цэрий Молдовой де ла Аарон-воде ынкоаче*. Кишинэу, 1972; Соч. / Сост., послесл., коммент.: П. Балмуш, С. Королевски. Кишинэу, 1989. Лит.: *Puiu E. Viața și opera lui Miron Costin*. Bucur., 1975; *Руссев Е. М. Кронотграфия молдовеняскэ дин вакуриле XV–XVIII*. Кишинэу, 1977; *он же*. Мирон Костин. Кишинэу, 1978; *он же*. Молдавское летописание — памятник феод. идеологии. Кишинэу, 1982; *История литературий молдовенешть*. Кишинэу, 1986. Вол. 1: Де ла орижинь пынэ ла 1840.

*В. Я. Гросул*

**КОСТОМАРОВСКИЙ В ЧЕСТЬ НЕРУКОТВОРНОГО ОБРАЗА СПАСИТЕЛЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Россошанской и Острогжской епархии Воронежской митрополии), находится в с. Косто-

марове Подгоренского р-на Воронежской обл., в 2 км от правого берега р. Дон. Основан по решению Синода РПЦ от 25 дек. 1997 г. Главной достопримечательностью К. м. является уникальный комплекс пещерных храмов, ходов и наземных меловых столпов (т. н. див). По легенде, на месте с. Костомарова некогда «жил разбойник Костомар, утнувший в ближайшем озере, от чего слобода получила свое название», а с сер. XVII в. в Костомаровских пещерах селились иноки-малороссы, бежавшие от преследований униатов. Первые упоминания о Костомаровских пещерах относятся, очевидно, к нач. XIX в. (*Никольский*. 1910. С. 150–181; *Тевяшов*. 1902. С. 52–78; *Крестьянское хозяйство по Острогжскому у.* / Сост.: Ф. Щербина. Воронеж, 1887). Вероятно, к нач. XX в. близ с. Костомарова сложилась монашеская община с храмом в честь Нерукотворного образа Спасителя и др. постройками. В 1930 г. Спасский храм был закрыт, но в Костомаровских пещерах тайно проживали неск. подвижников, в т. ч. старец Петр (Еремеенко), уроженец с. Белогорье. В кон. 30-х гг. XX в. он был отправлен в Острогжскую тюрьму, где и скончался (ГА Воронежской обл. Ф. Р–967).

В 1943–1945 гг. местные жители во главе с Е. С. Шкарупиной неоднократно обращались в различные инстанции с прошениями об открытии пещерного Спасского храма. 29 дек. 1945 г. Совет по делам РПЦ при СНК СССР согласно заключению Воронежского облисполкома разрешил открыть церковь в с. Костомарове. В 1945–1959 гг. богослужение совершалось по монастырскому уставу. В деревянных домах при церкви поселилось неск. сестер. По нек-рым сведениям, общину возглавляла старшая сестра Мария Ивановна Гашенко. 9 окт. 1959 г. местные власти приняли решение о закрытии Спасской ц., пещерные храмы решили использовать под карьер для изготовления меловых блоков. Были уничтожены все наземные постройки, в т. ч. сожжены кельи насельниц. Но в 60-х гг. XX в. небольшая группа верующих продолжала собираться на молитву в одной из пещер.

По благословению митр. Воронежского и Липецкого *Мефодия (Немцова)* 2 инокини во главе со старшей сестрой Серафимой (Ивановой) поселились рядом с пещерами

для устройства монашеской обители. С 21 апр. 2007 г. настоятельницей К. м. является игум. Елена (Золотухина). К 2015 г. в К. м. проживает более 30 сестер.

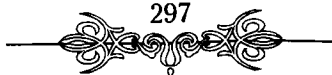
По инициативе митр. Мефодия возведен наземный храм в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших», освященный 20 янв. 2009 г. митр. Сергием (Фоминим). В К. м. построены 2 сестринских корпуса (в одном устроена домовая церковь), хозяйственные и жилые здания, гостиница для паломников на 70 мест.

Особое место в монастырском комплексе занимают подземные сооружения: пещерный Спасский собор с приделом во имя мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии; ц. во имя прп. Серафима Саровского (заложена в 1903 г.; освящена 15 янв. 2005 г. архим. Андреем (Тарасовым)); пещера Покаяния (извилистый коридор с небольшим помещением для исповеди); 3 маленькие пещеры — затворы, в к-рых, по преданию, подвизались отшельники) и др. Всего в Костомарове известно 8 пещер и 2 дивы, но спелеологи допускают возможность существования в горном массиве и др. пещер естественного или искусственного происхождения. В Спасском храме находятся чтимые Костомаровская (т. н. Простреленная) икона Божией Матери (XIX в.) со следами от пуль, а также икона «Святое Семейство» (нач. XIX в.).

Лит.: *Вейнберг Л. Б.* Пещерные памятники: Дивьи горы, Шатрище и Белогорье // *Он же*. Очерк замечательнейших древностей Воронежской губ. Воронеж, 1891. С. 41–54; *Тевяшов В. Н.* Пещерные мон-ри Острогжского у. // *Тр. Воронежской УАК*. Воронеж, 1902. Вып. 1. С. 52–78; *Никольский П. В.* Успенский Дивногорский мон-рь: Ист. очерк. Воронеж, 1904; *он же*. Монашество на Дону в XIX в.: Пещерокопательство в XIX в. // *Воронежская старина*. 1910. Вып. 9. Отд. 2. С. 149–181; *Кременецкий А. С., свящ.* Успенский Дивногорский мон-рь, находящийся в Воронежской губ., и его святыня Сицилийская чудотв. икона Божией Матери. Воронеж, 1912; СПИК. Мат-лы: Воронежская обл. М., 1993. Вып. 2; *Кололо-ва Э. В.* Церковное развитие южнорус. региона в XVII в. // *Из истории Воронежского края: Сб. ст. Воронеж, 2002*. Вып. 10. С. 3–16; *Стёпкин В. В.* Костомаровская пещерная обитель в XX в.: Ист. очерки. Воронеж, 2006; *Смирнов С. В., Смирнов С. С.* Мон-ри Воронежской епархии. Воронеж, 2007.

*Игум. Митрофан (Шкурин)*

**КОСТОМУКШСКАЯ И КЕМСКАЯ ЕПАРХИЯ** Карельской митрополии РПЦ, учреждена решением Свящ. Синода от 29 мая 2013 г., отделена от *Петрозаводской и Карельской епархий*. Включила Костомукшский





городской окр., Беломорский, Калевальский, Кемский, Лоухский, Муезерский, Сегежский районы Карелии. Кафедральный собор – в честь Покрова Пресв. Богородицы в Костомукше. Правящий архиерей – еп. Игнатий (Тарасов). Разделена на 7 благочиннических округов в границах соответствующих районов Карелии. Епархия насчитывает 16 зарегистрированных приходов и мон-рь, на территории епархии открыт скит-подворье ставропигиального Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря. При ЕУ действуют отделы: миссионерский, религ. образования и катехизации, социальный, молодежный.

После образования К. и К. е. в Сев. Карелии активизировалась миссионерско-катехизаторская работа. Освящены новые храмы: временная ц. прп. Серафима Саровского в с. Ругозеро Муезерского р-на (март 2014), часовня св. Георгия в пос. Кереть Лоухского р-на (июль 2014), церковь на месте подвижнической жизни прп. Варлаама Керетского.

С территории К. и К. е. связаны подвиги преподобных Елисея Сумского, Кассиана Муезерского, Варлаама Керетского, широко почитае-

мых в Карельском Поморье. В XVIII–XIX вв. в Сев. Карелии действовали многочисленные общины *беспоповцев*, преимущественно *филипповцев*. Не позднее сер. XVIII в. филипповцы заселили Топозерский мужской скит на Святом о-ве Топозера (совр. Лоухский р-н, известен с 1711–1714 как принадлежавший *поморцам*), на др. острове был основан жен. Говинскит. В подчинении у Топозерского скита состояли многочисленные общины (на Ковдозере и Возможере в Сев. Карелии и на островах Белого м. Великая Луда, Полтам-Карга, Кильяки), Нюхчинские муж. и женский скиты близ с. Нюхча (ныне Беломорского р-на), Ивановская пуст. (ныне Кемского р-на). С кон. XVIII в. известен основанный филипповцами и примкнувший в посл. к *федосеевцам* Пертозерский жен. скит (ныне Беломорского р-на). Монашеские общины были закрыты в 50-х гг. XIX в., к нач. XX в. старообрядчество в этом регионе пришло в упадок.

**Монастыри. Действующие:** кемский в честь Благовещения Пресв. Богородицы и новомучеников и исповедников Российских (мужской, в Кемь, основан в 2000), Свято-Троицкий скит-подворье Соловецкого мон-ря (мужской, в пос. Рабочеостровск Кемского р-на, основан в 1993).

**Упраздненные:** Сумский Елисейский скит-подворье Соловецкого монастыря (мужской, в Сумском острове, ныне с. Сумский Посад Беломорского р-на, известен с 1478, упразднен в 20-х гг. XX в.), Шуерецкий (Шуереченский) скит Соловецкого мон-ря (мужской, в Шуерецком погосте, ныне с. Шуерецкое Беломорского р-на, известен с 1511, упразднен в нач. XVIII в.), Муезерский Троицкий мон-рь (мужской, на о-ве Троица (Троицком) на Муезере, близ дер. Ушково Беломорского р-на, основан в 70–80-х гг. XVI в., упразднен в 1764).

Лит.: Олонецкая епархия: Страницы истории. Петрозаводск, 2001; Очерки истории Право-

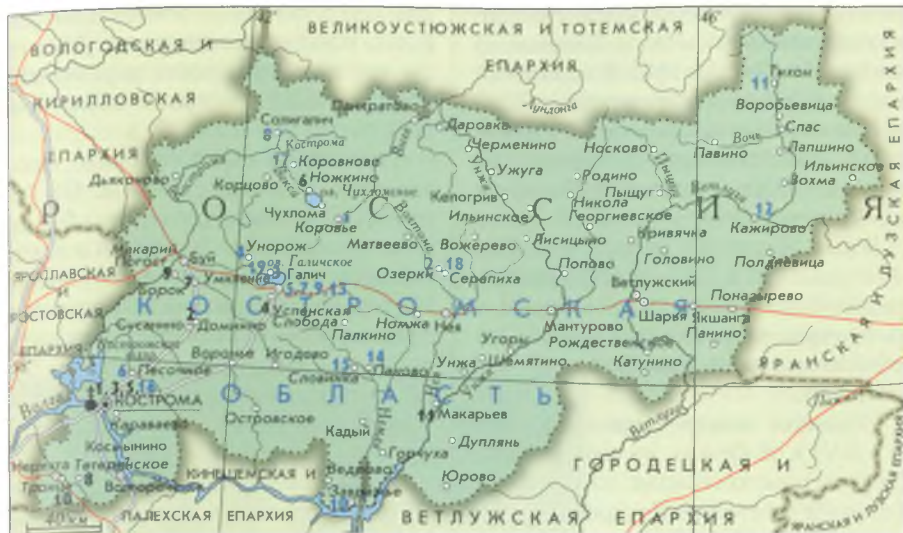
славия в Карелии. Петрозаводск, 2008; Кожевникова Ю. Н. Монастыри и монашество Олонецкой епархии во 2-й пол. XVIII – нач. XX в. Петрозаводск, 2009; Ружинская И. Н. Старообрядческие локусы на территории Олонецкой губ. во 2-й пол. XIX в. // Народ, разделенный границей: Карелы в истории России и Финляндии в 1809–2009 гг.: Эволюция нац. самосознания, религии, языка. Петрозаводск, 2011. С. 37–53.

**КОСТРОМСКАЯ И ГАЛИЧСКАЯ ЕПАРХИЯ** РПЦ, образована 16 июля 1744 г. по указу имп. *Елизаветы Петровны*. В наст. время территория К. и Г. е. совпадает с границами *Костромской области*. Кафедральный город – Кострома, кафедральный храм – Богоявленско-Анастасинский собор *костромского Богоявленско-Анастасиина женского монастыря*. Правящий архиерей – еп. Ферапонт (Кашин; на кафедре с 25–26 дек. 2013). Епархия разделена на 16 благочиннических округов. На 23 дек. 2014 г. в К. и Г. е. имелось: 194 прихода, 184 священника, 27 диаконов, 11 мон-рей (3 мужских, 8 женских). При ЕУ работают отделы: церковной благотворительности и социального служения, религ. образования и катехизации, по делам молодежи, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, информационно-просветительский, миссионерский, по тюремному служению, юридическая служба, центр защиты семьи, материнства и детства в честь Феодоровской иконы Божией Матери.

**Территория.** В XII–XIII вв. Костромской край входил в *Ростовскую епархию* (см. *Ярославская и Ростовская епархия*), в XIII в. – в *Суздальскую епархию* (см. *Владимирская и Суздальская епархия*), с 1299 г. – в составе Митрополичьей (с 1589 Патриаршей) области. 27 нояб. 1681 г. царь *Феодор Алексеевич* утвердил представленную ему патриархом *Иоакимом (Савёловым)* роспись, согласно к-рой на территории Костромского края предполагалось учредить 2 епархии с центрами в Костроме и Галиче. Однако в связи с кончиной царя 27 апр. 1682 г. это решение осталось неосуществленным. В 1721–1742 гг. Костромской край находился в управлении Синода. В 1742 г. вошел во вновь образованную *Московскую епархию*.

При создании К. и Г. е. в 1744 г. в ее состав вошли Костромская пров. Московской губ. (Костромской и Любимский уезды) и Галичская пров.





Монастыри  
Действующие

- |   |   |
|---|---|
| 1 Богоявленско-Анастасиин жен. мон-рь                             | 7 Свято-Предтеченский Иаково-Железнодорожский муж. мон-рь |
| 2 Домнинский во имя св. Царственных страстопевцев жен. мон-рь     | 8 Свято-Успенская Тетеринская жен. пустынь                |
| 3 Знаменский жен. мон-рь  | 9 Спасо-Преображенский Макариево-Писемский жен. мон-рь    |
| 4 Паисиев Галичский в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь | 10 Троице-Сыпанов Пахомиево-Нерехтский жен. мон-рь        |
| 5 Свято-Троицкий Ипатьевский муж. мон-рь                          | 11 Свято-Троицкий Макариево-Унженский жен. мон-рь         |
| 6 Свято-Покровский Авраамиево-Городецкий муж. мон-рь              |   |

Упраздненные

- |   |  |
|---|--|
| 1 Авраамиева Верхняя пустынь в честь Собора Пресв. Богородицы муж. мон-рь | 10 Кривоозерская Троицкая муж. пустынь           |
| 2 Авраамиева Ризоположенская Великая муж. пустынь                         | 11 Крестогорская Тихонова муж. пустынь           |
| 3 Авраамиев Новоозерский Успенский муж. мон-рь                            | 12 Никольский Кажиров муж. мон-рь                |
| 4 Благовещенский Унорожский муж. мон-рь                                   | 13 Никольский Староторжский муж. мон-рь          |
| 5 Богоявленский жен. мон-рь   | 14 Николо-Надеевская муж. пустынь                |
| 6 Богородицко-Изрицкий в честь Смоленской иконы Божией Матери муж. мон-рь | 15 Словинская Богородицкая муж. пустынь          |
| 7 Васильевский Кесарийский муж. мон-рь                                    | 16 Спасо-Запрудненский муж. мон-рь               |
| 8 Воскресенский муж. мон-рь   | 17 Спасская Александра на реке Воче муж. пустынь |
| 9 Зачатьевский жен. мон-рь  | 18 Спасская Серапионова муж. пустынь             |
|   | 19 Флоро-Лавровский муж. мон-рь                  |

Архангелогородской губ. (Галичский, Унженский, Чухломский и Солигаличский уезды). В 1787 г. вслед. Высочайшего повеления о совпадении границ епархий с границами губерний Любимский у. отошел Ярославской епархии. В 1796 г. в состав Костромской губ., а следов., и епархии вошли Кинешемский, Лухский и Юрьевецкий уез-

ды. С этого момента и до 1936–1937 гг. территория К. и Г. е. оставалась неизменной, несмотря на значительные изменения границ Костромской губ. В 1918 г. Кинешемский, Юрьевецкий уезды и большая часть Нерехтского у., а в 1922 г. и Макарьевский у. отошли Иваново-Вознесенской губ. В 1922 г. в состав Нижегородской губ. вошли Ветлужский и Варнавинский уезды. 27 июля 1922 г. Ковернинский у. был упразд-



Богоявленско-Анастасиин кафедральный собор.  
Фотография.  
2002 г.

нен, его территория распределена между Юрьевецким у. Иваново-Вознесенской губ. и Варна-

винским и Семёновским уездами Нижегородской губ. Однако в церковном отношении эти территории оставались в подчинении К. и Г. е. и управлялись ее викариями — епископами Кинешемскими и Ветлужскими. После перевода Кинешемского еп. Бориса на другую кафедру в 1936 г. и ареста 6 авг. 1937 г. Ветлужского еп. **Неофита (Коробова)** (растрелян в нояб. 1937) викариата не замещались и фактически прекратили существование.

13 авг. 1944 г. была образована Костромская обл., территория которой составляла ок. 70% бывш. Костромской губ. и совпадала с территорией К. и Г. е. Части бывш. Костромского, Нерехтского, Кинешемского, Варнавинского, Ветлужского уездов и весь Юрьевецкий у. остались в составе Ярославской, Ивановской и Горьковской областей соответственно. С 1944 г. епархия объединяет приходы и мон-ри РПЦ на территории Костромской обл.

**История. 1213–1744 гг.** Христианство начало распространяться в Костромском крае в XII в. с его включением в состав *Владимирского великого княжества*. Центрами христианства являлись Кострома (впервые упом. в 1213), Нерехта (1213), Унжа (1219) и Галич Мерский (1238). В февр. 1238 г. край подвергся нашествию монголо-татар. войск хана Батые. Летописи отмечают взятие монголами Галича Мерского — крайней сев. точки продвижения Батые на В. Волге.

В 1246 г. на территории совр. К. и Г. е. было создано 2 удельных княжества — Костромское и Галичское. Главным храмом Костромы являлась ц. во имя св. вмч. **Феодора Стратилата** (впервые упом. в 1265), возведенная по приказу блгв. вел. кн. Владимирского **Ярослава (Феодора) Всеволодовича** (1190–1246; занимал великокняжеский стол в 1238–1246). С 1246 по 1272 г. Костромским княжеством управлял князь Василий Ярославич (1241–1276), сын вел. кн. Ярослава Всеволодовича и младший брат блгв. вел. кн. **Александра Ярославича Невского**. По преданию, во время охоты в окрестностях Костромы в лесу на р. Запрудне Василию Ярославичу «на соснове древе» явилась икона Божией Матери, к-рую перенесли в ц. вмч. Феодора Стратилата. Со временем образ, ставший главной святыней Костромы, стал называться





*Феодоровской иконой Божией Матери*. На месте явления иконы Василий Ярославич основал *Спасо-Запрудненский мужской монастырь*. В 1272 г. Василий Ярославич стал вел. князем Владимирским. Он скончался в янв. 1276 г. в Костроме, где и был погребен в ц. вмч. Феодора Стратилата. Из-за отсутствия у Василия Ярославича наследников после его смерти костромские земли вернулись в состав Владимирского великого княжества.

В XIII в. в Костромском крае появилось 2 первых мон-ря — *Ипатиевский во имя Св. Троицы мужской монастырь* и *Спасо-Запрудненский мужской монастырь* в окрестностях Костромы.

Во 2-й пол. XIV — нач. XV в. ученики прп. *Сергия* Радонежского — преподобные *Авраамий Галичский, Макарий Писемский, Павел Обнорский, Иаков Железнодорожский* и *Никита* Костромской — основали ряд мон-рей, ставших главными духовными центрами Костромской земли: прп. *Авраамий Галичский* — Успенский Новоозерский мон-рь, *Авраамиеву* Ризоположенскую Великую пуст., *Авраамиеву* Верхнюю в честь Собора Пресв. Богородицы пуст. и *Авраамиево-Городецкий Покровский мон-рь*; прп. *Макарий Писемский* — Преображенский Макариево-Писемский мон-рь на р. Письме; прп. *Иаков Железнодорожский* — Иоанно-Предтеченский Иаково-Железнодорожский мон-рь на р. Тёбзе; прп. *Никита* Костромской — Богоявленский мон-рь (с 1863 Богоявленско-Анастасиин жен. мон-рь) в Костроме.

В 70-х гг. XIV в. в окрестностях г. Нерехты прп. *Пахомий* Нерехтский основал *Троице-Сыпанов Пахомиево-Нерехтский жен. мон-рь*. В 80–90-х гг. XIV в. в «малой хижине» вблизи *Авраамиево-Городецкого* монастыря на Чухломском оз., а затем на р. Письме рядом с прп. *Макарием* Писемским жил прп. *Павел Обнорский*. По-видимому, в нач. XV в. прп. *Павел* ушел за р. Кострому в Комельский лес и поселился на р. Грязовице в дупле старой липы. В 1414 г. на р. Нурме он основал *Свято-Троицкий Павло-Обнорский муж. мон-рь*.

В XV в. первые мон-ри стали возникать и на востоке края, в *Ветлужско-Унженском* междуречье, населенном язычниками-черемисами. Ок. 1417 г. на р. Ветлуге поселился прп. *Варнава Ветлужский*, после

кончины которого на месте его подвигов ученики основали *Варнавину* во имя Св. Троицы пуст. В 1439 г., после разорения *Желтоводского Троицкого мон-ря*, прп. *Макарий Унженский* и *Желтоводский* основал на р. Унже *Свято-Троицкий Макариево-Унженский мон-рь*.

В нач. 30-х гг. XVI в. прп. *Геннадий* Костромской и *Любимоградский* учредил близ впадения р. Обноры в р. Кострому *Геннадиев в честь Преображения Господня мужской монастырь*.

Создание мон-рей продолжалось и в XVI в. В 80-х гг. на северо-западе Костромского края, на р. Монзе (правый приток р. Костромы), прп. *Адриан Монзенский* основал *Благовещенский Ферапонтов мон-рь*. Два с лишним года в мон-ре прожил прп. *Ферапонт Монзенский*.

Костромской край является родиной свт. *Ионы*, митр. Московского.

В 1433–1453 гг. территория К. и Г. е. неоднократно подвергалась разорению во время междоусобной войны за московский престол между вел. кн. Московским *Василием II Васильевичем Тёмным* и его дядей *Георгием (Юрием) Димитриевичем*, князем галичским и звенигородским, а в посл. — его сыновьями *Василием Георгиевичем Косым* и *Дмитрием Георгиевичем Шемякой*. После поражения *Дмитрия Шемяки* в битве под Галичем в 1450 г. Галичское княжество было присоединено к Московскому и преобразовано в Галичский у.

В XV — 1-й пол. XVI в. в вост. части Галичского у., примыкающей к р. Унже, стали почитать прп. *Макария Унженского* и *Желтоводского*, которого местные жители считали защитником от вражеских набегов.

После взятия в 1552 г. войсками *Иоанна IV Васильевича Грозного* Казани и покорения Казанского ханства рус. население постепенно освоило *Ветлужско-Унженское* междуречье, вошедшее в состав Галичского у. Жившие здесь черемисы (марийцы) приняли Православие и постепенно ассимилировались.

Во 2-й пол. XVI в. *Дмитрий Иванович Годунов* и его племянник *Борис Феодорович Годунов* способствовали расцвету *Ипатиевского мон-ря*, где находилось родовое кладбище *Годуновых*. С 1584 г., когда *Б. Ф. Годунов* стал фактическим правителем гос-ва при царе *Феодоре Иоанновиче*, в мон-ре развернулись ши-

рокомасштабные строительные работы, продолжавшиеся ок. 20 лет. За это время на месте деревянной обители был выстроен каменный мон-рь.

С сер. XVI в. в крае началось строительство каменных храмов. Во 2-й пол. XVI в. были возведены 6 храмов: *Успенский* и *Троицкий* в Костромском кремле, *Богоявленский* в Богоявленском мон-ре в Костроме, *Троицкий* и *Богородице-Рождественский* в *Ипатиевском мон-ре*, *Богоявленский* в с. Красном (ныне пос. Красное-на-Волге Красносельского р-на Костромской обл.).

В период Смутного времени, в кон. 1608 г., в Галиче и Костроме начались восстания против *Лжедмитрия II*, к-рый отправил на их подавление отряды под командованием *А. Ю. Лисовского*. 28 дек. 1608 г. *Лисовский* захватил Кострому, а 3 янв. 1609 г. — Галич. Оба города подверглись разорению. 30 декабря 1608 г. в Костроме тушинцы взяли *Богоявленско-Анастасиин мон-рь* (было убито 11 иноков, 5 монастырских работников и 38 монастырских крестьян). Тогда же был разгромлен и *Крестовоздвиженский мон-рь* в Костромском кремле, в к-ром от рук захватчиков погибли 10 иноков и настоятель архим. *Геннадий*. В 1609 г. войска *Лжедмитрия II* во главе с воеводой *Н. Д. Вельяминовым-Зерновым*, разбитые у Галича и в Костроме ополчением сев. городов (*Вологда, Вел. Устюг, Тотьма, Солигалич*), укрылись в *Ипатиевском мон-ре*. Народное ополчение под командованием воеводы *Д. С. Жеребцова* неск. месяцев вело осаду обители. Осада завершилась 25 сент. 1609 г., после того как 2 костромских служилых человека, *Костюша Мезенцев* и *Николай Костыгин*, сделали подкоп под стену и взорвали бочонок с порохом, погибнув при этом. Часть стены была разрушена, и осаждающие ворвались в мон-рь.

В марте 1612 г. через край и Кострому проследовало народное ополчение *Кузьмы Минина* и кн. *Дмитрия Пожарского*. Из Костромы ополчение по левому берегу Волги направилось в Ярославль.

После избрания на Земском соборе 21 февр. 1613 г. новым государем *Михаила Феодоровича* Романова, находившегося на тот момент в Костроме, 14 марта 1613 г. туда прибыло «великое посольство», принятое буд. царем в *Ипатиевском мон-ре*, где





и состоялось его наречение на царство. С этого времени Кострома и Ипатьевский мон-рь почитались новой царской династией как колыбель Дома Романовых. Феодоровская икона Божией Матери, к-рой 14 марта 1613 г. Михаил Феодорович был благословлен на царство, стала одной из чтимых Романовыми икон — как покровительница династии. Вскоре наряду со старым праздником явления Феодоровской



Церковь в честь  
Воскресения Христова  
на Дебре. 1645 г.  
Фотография.  
2009 г.

иконы 16 авг. был учрежден 14 марта новый праздник в честь призвания на царство Михаила Феодоровича. После образования К. и Г. е. Феодоровская икона Божией Матери стала главной святыней Костромского края.

Во время Смуты, поздней осенью 1612 г. или в нач. 1613 г., на севере Костромского у. староста вотчины Романовых крестьянин Иван *Сусанин* совершил свой знаменитый подвиг. Согласно царской грамоте от 30 нояб. 1619 г., «польские и литовские люди», искавшие Михаила Феодоровича, «изымали» Сусанина и пытали его «великими, немерными пытками». Однако Сусанин не выдал им местонахождение буд. государя, и враги «замучили его до смерти» (Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. М., 1822. Ч. 3. С. 214–215).

С Костромским краем были связаны нек-рые деятели раннего старообрядчества: протопоп *Аввакум*, боярыня *Ф. П. Морозова*, протопоп *Даниил* Костромской. В 20–30-х гг. XVII в. в Костромском у. начинал свою деятельность старец *Капитон*, являвшийся «инициатором изуверски-аскетического и пессимистически-эсхатологического движения, из которого позже вышли проповедни-

ки самосжигания и беспоповщины» (*Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. М., 1975. С. 21). Основными территориями, где с XVII в. проживали старообрядцы, были район Костромского Заречья (к западу от Костромы), север Костромского у. (совр. Буйский и Сусанинский районы), Поунженский край и Поветлужье.

В сер.— 2-й пол. XVII в. в Костроме был выстроен ряд каменных храмов, являющихся выдающимися памятниками русского церковного

зодчества: ц. Воскресения на Дебре, ц. Вознесения на Дебре, Троицкая ц. К кон. XVII в. ряд мона-

стырей края (Ипатьевский и Бого-явленский в Костроме, Макариево-Унженский) представляли собой ансамбли каменных строений XVI–XVII вв.

К сер. XVII в. относится формирование костромской школы настенной живописи. Помимо Кост-



Ипатьевский мон-рь.  
Фотография.  
1867 г.

ромы во 2-й пол. XVII в. костромские мастера расписывали храмы Москвы, Ярославля, Ростова Великого, Переславля-Залесского, Калязина и др. В числе наиболее выдающихся представителей школы — Любим Агеев, В. И. *Запокровский* и Гурий *Никитин*.

В 1-й трети XVIII в. в Костромском крае жил и работал выдающийся иконописец рубежа XVII и XVIII вв., бывш. царский изограф Кирилл Уланов (см. *Улановы*). Ок. 1708 г. он поселился в Кривоезерской Троицкой

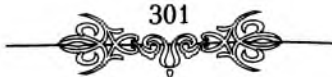
пуст., где в янв. 1709 г. принял монашество с именем Корнилий (с 1720 в схиме с именем Карион), а в 1714–1720 гг. был настоятелем пустыни. Два образа, написанные им, почитались как чудотворные: Иерусалимская Кривоезерская икона Божией Матери, вплоть до нач. XX в. пребывавшая в Кривоезерской пуст., и *Тихвинская икона Божией Матери*, до нач. XX в. находившаяся в Христорождественском соборе в Макарьево.

1744–1914 гг. 18 июня 1744 г. Синод подал имп. Елизавете Петровне доклад о выделении из Московской епархии 4 новых: Владимирской, Переславской, Тамбовской и Костромской. 16 июля 1744 г. императрица подписала указ об образовании новых епархий. 31 марта 1745 г. в С.-Петербурге состоялась хиротония первого Костромского архиерея архим. *Симона (Тодорского)*. Во вновь образованной епархии насчитывалось 786 церквей, 27 муж. и 8 жен. мон-рей. Офиц. резиденцией правящих архиереев стал Ипатьевский мон-рь, вплоть до своего закрытия в 1919 г. являвшийся духовно-адм. центром епархии. Троицкий собор монастыря получил статус кафедрального.

По инициативе еп. *Сильвестра (Кулябки)* в окт. 1747 г. состоялось открытие Костромской ДС, разместившейся в Ипатьевском монастыре. В кон. XVIII — нач. XIX в. в Костромской епархии оформилась сеть духовно-учеб-

ных заведений: Макарьевское ДУ (1791), Галичское ДУ (1803), Костромское ДУ (1814), Солигаличское ДУ (1815), Кинешемское ДУ (возникло в 1791 при *Тихоновом Лухском в честь Воздвижения Креста Господня мужском монастыре*, в 1847 переведено в Кинешму).

В 1764 г. в ходе секуляризации в епархии были упразднены 6 монастырей и 10 пустыней, обращенных в приходские церкви (напр., Спасо-Запрудненский мон-рь, Пахомиево-Нерехтский Сыпанов во имя Св. Троицы мон-рь, Авраамиева Ризоположенская Великая пуст., Авраамиева Верхняя пуст. в честь



Собора Пресв. Богородицы, Благовещенский Ферапонтов мон-рь, Никольский Кажиров мон-рь, Воскресенский и Рождественский мон-ри в Солигаличе, Варнавина пуст. и др.).

В окт. 1834 г. Кострому посетил имп. Николай I Павлович. По его



Вид  
Богоявленского мон-ря  
в 1838 г. Рисунок.  
Художники  
Г. Г. и Н. Г. Чернецовы

распоряжению определением Синода от 31 марта 1835 г. архиерейская кафедра из Ипатьевского монастыря была перенесена в центр Костромы — в Успенский собор бывш. Костромского кремля, к-рый состоял из 2 храмов: летнего Успенского (XVI в.) и зимнего Богоявленского (1776–1790). Тем же определением Ипатьевский монастырь был возведен в ранг первоклассного. В 30–50-х гг. XIX в. по проекту К. А. Тона в нем были проведены реставрационные работы. В 1854 г. в ранг первоклассного был возведен и Макариево-Унженский во имя Св. Троицы мон-рь.

В 1853 г. имп. Николай I «в память мученической смерти Ивана Сусанина» повелел построить за счет казны в дер. Коробово Костромско-

1854) и его освящение 11 дек. 1885 г. в присутствии всего губ. руководства совершил еп. *Филофей (Успенский)*. Храм в Коробове относился к числу дворцовых, т. е. был приравнен к соборам Московского Кремля и Петропавловскому собору С.-Петербурга, а его причт вплоть до революции находился в ве-

дении Мин-ва Двора. В храме хранились жалованные царские грамоты потомкам Ивана Сусанина, начиная с грамоты Михаила Федоровича от 1619 г.

Яркий след в истории К. и Г. е. в XIX в. оставили: архиеп. *Филофей (Успенский)*; в посл. митрополит Киевский и Галицкий); архиеп. *Платон (Фивейский)*, по инициативе которого 28 дек. 1869 г. произошло 2-е освящение Богоявленско-Анастасиина женского мон-ря в Костроме и обустройство Костромской ДС; еп. Александр (Кульчицкий), ученый-китаевед, долгое время служивший в Русской духовной миссии в Пекине; еп. *Виссарион (Нечаев)*, выдающийся проповедник и богослов.

В 1866 г. в епархии было учреждено *Кинешемское викариатство* во главе с епископом Кинешемским. Офиц. резиденция епископа Кинешемского находилась в *Богородицко-Игритском в честь Смоленской иконы Божией Матери муж-*



Посещение  
Ипатьевского мон-ря имп.  
Николаем II с семьей.  
Фотография.  
1913 г.

ском монастыре неподалеку от Костромы. Вторая резиденция викариев размещалась в юж.

крыле архиерейского корпуса Ипатьевского мон-ря.

С 1885 г. выходили «Костромские ЕВ» — печатный орган К. и Г. е.

В XIX — нач. XX в. в епархии работали церковные историки, напр.

прот. М. Я. *Диев* (1794–1866), прот. П. Ф. *Островский* (1807–1876), прот. И. Я. *Сырцов* (1837 — после 1917), И. В. *Баженов* (1855–1920), свящ. А. А. *Воскресенский* (1856–1921). В 1912 г. было образовано Костромское церковно-историческое об-во (председатель *Баженов*), создавшее в мае 1913 г. в Ипатьевском мон-ре церковно-археологический музей.

В 1-й пол. XIX в. в епархии начался переход старообрядцев-поповцев в единоверие. В 1861 г. в К. и Г. е. насчитывалось 5 единоверческих церквей, к 1917 г. их число достигло 23 (в Костромском у. — 2, в Буйском у. — 1, в Кинешемском у. — 5, в Макарьево-Унженском у. — 10, в Варнавинском у. — 5); существовал Высоковский Успенский единоверческий мужской монастырь, созданный в 1784 г. при переходе старообрядческого скита в единоверие. В 1820 г. скит был преобразован в пустынь, в 1829 г. — в мон-рь.

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. ряд муж. мон-рей в К. и Г. е. были преобразованы в женские, напр. Богоявленский в Костроме (1863), *Макариево-Решемский* (1901), *Никола-Надеевская* пуст. (1912). В это же время в епархии возникли новые жен. мон-ри: *Богородицко-Федоровский*, *Ново-Троицкий Сумароков*, *Боголюбский*, *Успенский* в Кинешме, *Ново-Казанская* жен. община.

19–20 мая 1913 г. в Костроме проходили торжества в честь 300-летия Дома Романовых. Центром их стал Ипатьевский мон-рь, куда утром 19 мая прибыл имп. Николай II Александрович с семьей. В торжествах участвовала и прмц. вел. кнг. *Елисавета Федоровна*. 20 мая в бывш. Костромском кремле, вблизи Успенского собора, Николай II заложил монумент в честь 300-летия Дома Романовых, на к-ром на высоком гранитном постаменте должны были находиться фигуры всех государей из династии Романовых (в 1928 на вершине постаменту установили бетонную фигуру В. И. Ленина).

К нач. XX в. в епархии выросло число храмов и мон-рей. В 1844 г., в год 100-летия учреждения К. и Г. е., в ее пределах, по данным «Военно-статистического обозрения Российской империи», числились 17 мон-рей (14 мужских и 3 женских), 1007 церквей, 1244 часовни и молитвенных дома; в 1861 г. — 15 мон-рей (12 мужских и 3 женских), 1016 церквей, 1187 часовен (42 каменные и 1145 деревянных); на 1 янв. 1909 г.



насчитывалось 28 соборов, 1015 приходских церквей, 23 домовые, 22 приписные, 44 кладбищенские, 1711 часовен. К 1913 г. существовал 21 мон-рь (10 мужских и 11 женских).

**Подвижники XIX — нач. XX в.** Во 2-й четв. XIX в. в епархии особо почитался прп. *Тимон Надеевский*, ученик прп. *Серафима Саровского*. Уроженец г. Балахны Нижегородской губ., Тимон весной 1825 г. поселился в Кривозерской Троицкой пуст., а в 1825 г. перешел в припи-



Кремль в Костроме.  
Фотография.  
Нач. XX в.

санный к пустыни Никольский погост (бывш. Николо-Надеевская пуст.). В 20–30-х гг. прп. Тимон стал широко известен в народе благодаря своим способностям исцелять больных, к-рых к нему везли отовсюду. В 1832 г. по благословению прп. Серафима Саровского прп. Тимон начал восстановление обители как самостоятельного мон-ря. Эти труды были завершены уже после его смерти. Память прп. Тимона почитали сразу после его кончины в 1840 г., особенно он стал известен после 1903 г., когда состоялось церковное прославление его учителя, прп. Серафима Саровского.

В 1861–1867 гг. в Николо-Бабаевском монастыре на покое жил свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, бывш. еп. Кавказский и Черноморский. Свт. Игнатий начал строительство большого собора, работал над духовными сочинениями, лечил окрестных крестьян.

На рубеже XIX и XX вв. видную роль в духовной жизни епархии играл еп. Кинешемский *Вениамин (Платонов)*, бывший Костромским викарием в 1883–1905 гг. За годы жизни в Костроме он приобрел широкую популярность в народе как старец, прозорливец и «второй Иоанн Кронштадтский». В Ипатиевский мон-рь к нему ежедневно

приходили множество людей из Костромской и Ярославской губ.

**Православные братства и попечительства.** В кон. XIX — нач. XX в. в епархии возникло несколько православных братств. В 1879 г. в Костроме по инициативе И. Е. Беляева, с.-петербургского чиновника, уроженца Костромы, было создано Александровское братство. При ц. ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе возникло братство; первоначально оно называлось Иоанно-Богословским. Однако после того как в 1880 г. его взял под покровительство наследник престола Александр Александрович (впосл.

имп. Александр III), оно получило название Александровского. Братство занималось благотворительной и просветитель-

ской деятельностью в местах Костромской губ., связанных с первыми Романовыми. В 1887 г. в Костроме при кафедральном соборе было создано Феодоровско-Сергиевское братство, его деятельность была преимущественно миссионерской среди старообрядцев и сектантов.

На рубеже XIX и XX вв. появились братства, ставившие перед собой цель оказывать материальную помощь местным жителям: в 1887 г. — при Христорожественской ц. с. Дороватова Ветлужского у.; при Одигитриевской ц. с. Судай Чухломского у. — церковное братство во имя Царицы Небесной (1902); при церковноприходской школе с. Беберина Варнавинского у. — церковное братство прп. Варнавы Ветлужского (1902); при Никольской ц. в с. Никольско-Одоевском Ветлужского у. — приходское братство свт. Николая (1903); при Успенском соборе в г. Кологриве — Богородице-Макарьевское братство (1907); при Святодуховской ц. Кинешемского ДУ — Свято-Духовское братство (1910, оказывало помощь бедным ученикам).

В 1852 г. открылось Костромское попечительство о бедных духовного звания, оно действовало вплоть до Октябрьской революции 1917 г. В 1875 г. в Ипатиевском мон-ре бы-

ла устроена богадельня (дом призрения) для престарелых священно- и церковнослужителей на 12–15 чел. Средства на ее создание пожертвовал митр. Киевский и Галицкий *Арсений (Москвин)*, уроженец Костромского края, в связи с чем богадельне присвоили его имя.

**Учебно-духовные заведения во 2-й пол. XIX — нач. XX в.** В 1866 г. епархия за 20 тыс. р. приобрела в Костроме 3-этажное здание товарищества «Новая костромская льняная мануфактура» и 3 примыкавших к ней каменных дома на ул. В. Набережная (с 1925 — ул. 1 Мая) для Костромской ДС. Постепенно здесь был обустроен целый семинарский городок. В 1878 г. на верхнем этаже общежительного корпуса состоялось освящение ц. в честь Сретения Господня (семинарский храм до 1918).

Начальный этап женского духовного образования в епархии связан с именем Е. П. Шиповой (1796–1883), уроженки Солигаличского у., представительницы правосл. дворянского рода. В 1845 г. по ее прошению последовало Высочайшее разрешение на открытие 2-го подобного заведения в стране — уч-ща для девиц духовного звания в Солигаличе. Уч-ще работало в городе с осени 1846 до 1848 г. и было переведено в Ярославль. В 80-х гг. XIX в. духовенство епархии начало сбор средств для создания своего епархиального жен. уч-ща, открытие к-рого состоялось 9 сент. 1901 г. В 1912 г. здесь обучалось 640 учениц.

С сер. 80-х гг. XIX в. в епархии начала формироваться сеть церковноприходских школ. В 1888 г. таких школ насчитывалось 98, в 1892 г. — 118, в 1897 г. — 224, в 1905 г. — 337, в 1913 г. — 355, в 1916 г. — 360. В 1913 г. в церковноприходских школах обучалось 16 676 детей (10 386 мальчиков и 6290 девочек). Такие школы открывались и при монастырях: в 1888 г. — при Богородицко-Игрицком, в 1892 г. — при Николо-Бабаевском, в 1913 г. — при Ипатиевском. В 1887 г. образцовая церковноприходская школа для мальчиков появилась при Костромской ДС, с 1906 г. образцовая церковноприходская школа для девочек работала при Епархиальном жен. уч-ще.

**1914–1917 гг.** После начала первой мировой войны духовенство, монастыри и братства приняли активное участие в помощи раненым,



беженцам, вдовам и сиротам погибших воинов. 1 сент. 1914 г. в Успенском женском мон-ре в Кинешме состоялось открытие лазарета (официально назывался лазаретом мон-рей епархии). 3 окт. в соборном доме в бывшем Костромском кремле на средства костромского духовенства был открыт госпиталь. Во время войны госпитали открылись во многих монастырях: в Богоявленско-Анастасином (авг. 1914), в Макариево-Решемском (авг. 1914), в Макариево-Унженском (июль 1916), в Никольском Староторжском в Галиче. В Иаково-Железоборовском мон-ре был устроен приют для выздоравливающих воинов. Главный лазарет церквей и духовенства епархии открылся 21 нояб. 1914 г. в Ипатиевском мон-ре; тогда же ему с Высочайшего разрешения присвоили имя цесаревича Алексея Николаевича. Под лазареты была занята большая часть зданий Костромской ДС: в авг. 1914 г. — часть корпуса общежития, а в окт. 1915 г. — весь классный корпус. Во 2-й пол. 1915 г. большую часть корпуса Епархиального жен. училища занял военный госпиталь, эвакуированный из Гродно. В сент. 1914 г. госпиталь разместился в здании Костромского ДУ, в сент. 1915 г. — в здании Кинешемского ДУ.

Уже в сент. и окт. 1914 г. 30 воспитанников Костромской ДС добровольно ушли в действующую армию. В янв. 1915 г. из семинарии в армию ушли 6 шестиклассников, окончивших курс досрочно, в их числе и будущий маршал А. М. Василевский (1895–1977). Всего в 1914–1916 гг. добровольцами на фронт из Костромской ДС ушло ок. 50 чел.

Епархия оказывала большую помощь беженцам из западных районов страны, поток к-рых постоянно увеличивался. Помощью беженцам руководил созданный 4 сент. 1915 г. Епархиальный комитет по устройству быта беженцев из района военных действий, председателем к-рого стал вик. еп. Кинешемский *Севастиан (Вести)*.

В 1916 г. епархиальные и городские власти решили устроить в Костроме в ц. Воскресения на Площадке мемориал в честь о погибших на войне костромичах. По стенам храма должны были быть размещены мраморные плиты с выбитыми золотом именами павших (план остался неосуществленным).

8–9 июля 1916 г. лазареты в Ипатиевском и Богоявленско-Анастасином мон-рях и лазарет костромского духовенства в соборном доме посетила прмц. вел. кнг. Елисавета Феодоровна.

**1917 г., февраль–октябрь.** После Февральской революции духовенство стало прибегать к новым формам организации церковной жизни. 6 марта 1917 г. в Кинешме общее собрание духовенства избрало Исполнительный комитет духовенства из 5 чел. (3 священника, диакон и псаломщик). 12 марта 1917 г. общее собрание духовенства Костромы совместно с преподавателями духовно-учебных заведений избрало Исполнительный комитет духовенства Костромы из 15 чел. (5 священников, 2 диакона, 5 псаломщиков и 3 представителя духовно-учебных заведений).

16–25 апр. 1917 г. в Костроме прошел Чрезвычайный епархиальный съезд духовенства и мирян К. и Г. е. 20 апр. на нем был избран Епархиальный исполнительный комитет из 6 чел. (4 священника и 2 мирянина) во главе со свящ. К. Сперанским. 24 апр. съезд принял решение об отстранении от должности ректора Костромской ДС прот. В. Г. Чекана, возглавлявшего ДС с 1906 г.

9–15 июня 1917 г. состоялся очередной епархиальный съезд духовенства и мирян. По решению съезда от 11 июня 1917 г. «Костромские ЕВ» были преобразованы в еженедельный «Костромской церковно-общественный вестник: Журнал для духовенства и мирян Костромской епархии». Его 1-й номер вышел 8 июля 1917 г.

12–14 нояб. 1917 г. в Костромской губ. прошли выборы в Учредительное собрание. В выборах участвовал и список № 5 кандидатов в члены Учредительного собрания от духовенства и мирян К. и Г. е., в к-рый входили 7 чел., в т. ч. и В. С. Преображенский (впосл. свт. *Василий (Преображенский)*), еп. Кинешемский). На выборах за этот список проголосовал 17 901 чел. (3,2% от принявших участие в выборах).

**1917–1922 гг.** После Октябрьской революции 1917 г. начались гонения на духовенство и верующих епархии. После принятия Совнаркомом декрета от 23 янв. (5 февр.) 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в воскресенье, 28 янв. (10 февр.),

во всех церквях епархии было зачитано послание патриарха свт. *Тихона* от 19 янв. (1 февр.) 1918 г. с анафемой безбожникам. В воскресенье, 11(24) февр. 1918 г., в Костроме состоялось многотысячный крестный ход во главе с еп. Севастианом (Вести) в знак протеста против положений декрета, ставивших Церковь в униженное положение. Подобные крестные ходы в тот день состоялись во всех городах и во мн. селах епархии.

13(26) февр. 1918 г. в Солигаличе вспыхнуло антибольшевистское восстание, поводом к к-рому послужила попытка Солигаличского исполкома Совета крестьянских депутатов реквизировать «хлебные излишки» в Богородицко-Феодоровском жен. мон-ре, находящемся в 1 версте от города. После подавления восстания 7 марта 1918 г. карателями был расстрелян 21 чел., в т. ч. настоятель Богородице-Рождественского собора прот. сщмч. *Иосиф Смирнов*, иерей сщмч. *Владимир Ильинский*, диакон Богородицко-Феодоровского мон-ря сщмч. *Иоанн Касторский* и смотритель Солигаличского ДУ мч. И. П. Перебаскин (см. *Иоанн Перебаскин*). 13 апр. в Москве во время работы Поместного Собора патриарх Тихон совершил в храме Московской ДС заупокойную литургию по убиенным за веру в Солигаличе. Солигаличские новомученики стали одними из первых жертв большевистского террора в России.

В марте 1918 г. был закрыт «Костромской церковно-общественный вестник», а его редакторы арестованы. В мае ликвидировано Александровское братство. В нач. июля исполком Костромского горсовета постановил упразднить Костромскую ДС и Епархиальное жен. училище «ввиду несогласия этих учебных заведений реформироваться в общеобразовательные школы общего типа». Летом были закрыты все 5 ДУ — Костромское, Галичское, Солигаличское, Кинешемское и Макарьевское.

В 1919 г. в Костроме были упразднены Ипатиевский и Богоявленско-Анастасиин мон-ри, на их территории разместили рабочие поселки. Проживавшие в Ипатиевском мон-ре правящий и викарный архиереи, еп. Костромской и Галичский Филарет (Никольский) и еп. Кинешемский Севастиан (Вести), в том же году были изгнаны из оби-



тели. Также были упразднены Николо-Бабаевский, Никольский Староторжский в Галиче, Паисиев Галичский, Богородицко-Феодоровский, Ново-Троицкий Сумароков, Боголюбский мон-ри, Николо-Надеевская пуст. Благодаря регистрации нек-рых из них в качестве приходов они смогли просуществовать



Паисиев Галичский  
Успенский мон-рь.  
Фотография.  
Нач. XX в.

до сер. или кон. 20-х гг. XX в. С 1919 г. власти начали использовать закрытые монастыри под различные нужды: в них размещались детдома, совхозы, сельскохозяйственные коммуны и т. д.

В 1918–1920 гг. в епархии были закрыты все 23 домовые церкви (из них 9 — в Костроме). В сент. 1920 г. были принудительно мобилизованы на работу в советские учреждения архиеп. Костромской и Галичский *Серафим (Мещеряков)*, еп. Кишемский *Севастиан (Вести)* и ряд уважаемых священников. После неоднократных обращений в Совнарком архиеп. Серафим в нояб. 1920 г. был освобожден от этой повинности.

В марте 1922 г. в соответствии с декретом ВЦИК от 23 февр. 1922 г. началось проводимое под предлогом помощи голодающим Ср. и Н. Поволжья изъятие церковных ценностей. Всего к 15 авг. в К. и Г. е. было изъято 623 пуда (9968 кг) серебра и 2 пуда 2 фунта (свыше 32 кг) золота. В марте 1922 г. была снята золотая риза с Феодоровской иконы Божией Матери; в сер. мая по решению Политбюро ЦК РКП(б) во главе с Лениным от 4 мая 1922 г. была конфискована серебряная рака прп. Варнавы Ветлужского, а мощи святого, находившиеся в ней, выставлены на всеобщее обозрение. Летом в Костромской губ. прошло неск. судебных процессов над духовенством и мирянами, обвиненными в сопротивлении изъятию церковных ценностей. Обвиняемых приговорили к тюремному заключению сроком до 5 лет.

**Обновленческий раскол.** Почти одновременно с изъятием церковных ценностей в К. и Г. е. начался обновленческий раскол. В 1922 г. в обновленчество перешел правящий архиерей архиеп. Серафим. 16 июня в Н. Новгороде он вместе с митр. Владимирским *Сергием (Страгородским)*, вполсл. патриарх Московский и всея Руси) и архиеп. Нижегородским *Евдокимом (Мещерским)* подписал

«Меморандум трех», в котором иерархи заявляли о переходе в обновленчество. 7 июля 1922 г. архиеп. Серафим выступил в кафедральном соборе с докладом об обновленческом движении перед председателями и членами приходских советов Костромы. 11 июля 1922 г. в газ. «Красный мир» архиеп. Серафим обратился с воззванием «К верующим Костромской и Галичской епархии» и объявил о своем переходе в обновленчество. В ответ на это группа священников во главе с настоятелем Успенского кафедрального собора прот. Павлом Крутиковым заявила, что они не признают власти обновленцев и по-прежнему подчиняются только патриарху Тихону. Вскоре архиеп. Серафим был назначен обновленческим митрополитом Минским (11 сент. 1924 он публично покался перед патриархом Тихоном в Москве, в ц. Иоанна Предтечи на Земляном Валу, был принят в сан архиепископа, почти тут же арестован и выслан в Соловецкий лагерь).

После отъезда из Костромы архиеп. Серафима новым Костромским обновленческим архиереем стал бывш. викарный еп. Севастиан, возведенный в сан архиепископа. В июле 1923 г. он покался перед патриархом Тихоном и был оставлен на Костромской кафедре. В авг. 1923 г. архиеп. Севастиан был арестован и под давлением властей в сент. того же года опять перешел в обновленчество. В нач. 1924 г. он вновь покался перед патриархом Тихоном и был оставлен на Костромской кафедре.

В 20-х гг. XX в. обновленцы неизменно пользовались поддержкой

властей. В первые годы раскола им был передан ряд важнейших соборов: Успенский и Богоявленский в Костроме, Спасо-Преображенский в Чухломе, Тихвинский (Александро-Невский) в Макарьеве и др. В 1922 г. к обновленцам перешла и Феодоровская икона Божией Матери, которая находилась в их ведении до 1944 г. Однако обновленцы не пользовались большой поддержкой верующих. На 1 янв. 1925 г. у обновленцев было всего 15 церквей.

Обновленческую епархию возглавляли: архиеп. Серафим (Мещеряков; 1922), архиеп. Севастиан (Вести; 1922–1923, 1923–1924), еп. Сергий (Иванцов; 1924–1925), еп. Николай (Ашихмин; 1925), архиеп. Николай (Орлов; 1925–1929), архиеп. Виктор (Путята; 1929–1930), архиеп. Серапион (Сперанцев; 1930–1931, 1931–1934), архиеп. Александр (Лавров; 1934–1935), еп. Владимир (Ковин (Кован); 1935), еп. Софония (Яскевич; 1935), митр. Анатолий (Соколов; 1935–1937), еп. Димитрий (Лобанов; 1942), митр. Корнилий (Попов; 1943). В 20-х гг. XX в. при обновленческой епархии существовали 2 вик-ства: Чухломское (1924–1925) и Нерехтское (1924–1925); Чухломское вик-ство возглавлял еп. Георгий Лапшин (1888 — ?), Нерехтское — еп. Андрей Смирнов (1852 — ?).

В связи с тем что исторические здания Успенского и Богоявленского соборов оказались у обновленцев, с 1922 г. кафедральный собор К. и Г. е. разместился в Ильинской ц. на бывш. Русиной ул. (с 1918 ул. Советская).

**Гонения на Церковь в 20-х — 1-й пол. 30-х гг. XX в.** В 1923 г. в Костроме были проведены массовые антирелиг. мероприятия. В ночь на 7 янв. в центре города неск. тысяч чел. приняли участие в т. н. комсомольском рождестве. В пасхальную ночь на 8 апр. в Костроме прошла т. н. комсомольская пасха, в ходе к-рой колонны комсомольцев с факелами в сопровождении оркестров обходили храмы, стараясь помешать праздничному богослужению.

В 20-х гг. власти закрыли монастырские: собор Ново-Троицкого Сумарокова монастыря (1921), 2 собора Ипатьевского мон-ря (1923), Никольский собор Никольского Староторжского мон-ря в Галиче и Богоявленско-Анастасиин





собор одноименного мон-ря (оба в 1925). В 1923 г. была окончательно упразднена Николо-Надеевская пуст., в нач. 20-х гг. — Боголюбский мон-рь. В 1924 г. в центре Костромы была разрушена Александровская часовня, возведенная в 1881–1882 гг. в память об убитом имп. Александре II.

В 1924 г. в городе был закрыт первый приходский храм — ц. Воскресения на Площадке на бывш. Воскресенской пл. (с 1918 Советская пл.), состоявшая из 2 храмов — Воскресенского и Георгиевского. В 1927 г. в Георгиевской ц. разместился т. н. Дом обороны (Дом Осоавиахима), а в Воскресенской ц. была устроена учебная газовая камера. 7 нояб. 1927 г., к 10-й годовщине революции, в Костроме был открыт Антирелигиозный музей, разместившийся в Богородице-Рождественском соборе Ипатиевского мон-ря (в 1929 из-за малой посещаемости его перевели в ц. Спаса в Рядах, находившуюся в центре города).

Летом 1928 г. в Солигаличе в Крестовоздвиженской (Борисоглебской) ц. открылся Дом культуры. Все 5 глав храма были снесены, и до основания разрушена отдельно стоявшая шатровая колокольня XVII в. В 1928 г. были закрыты Николо-Бабаевский и Авраамиево-Городецкий Покровский мон-ри.

Согласно постановлению ВЦИК от 14 янв. 1929 г., Костромская губ. вместе с Владимирской, Иваново-Вознесенской и Ярославской губерниями вошла в состав Ивановской промышленной обл. (ИПО). Из-за сложности управления в марте 1936 г. ИПО была поделена на Ивановскую и Ярославскую области. В 30-х гг. К. и Г. е. оставалась в прежних границах.

В 1929 г. закрыли 2 последних мон-ря епархии — Макариево-Унженский Троицкий и Свято-Предтеченский Иаково-Железнодорожский. 16 июня 1929 г. выездная сессия Буйского районного суда приговорила 5 насельников Иаково-Железнодорожского мон-ря во главе с настоятелем иером. Серафимом (Гусевым) к лишению свободы от года до 2 лет. В тот же день в мон-ре состоялось вскрытие находившихся под спудом мощей прп. Иакова Железнодорожского. В ходе раскопок в ц. Рождества Пресв. Богородицы мощи преподобного не были обнаружены. 12 дек. 1929 г. при закрытии Макариево-

Унженского мон-ря состоялось публичное вскрытие мощей прп. Макария Унженского и Желтоводского, находившихся под спудом в Макариевской ц. (впосл. мощи передали в музей г. Юрьевца).

В 1929 г. неск. священников, сотрудничавших с властями, публично сложили с себя сан и отреклись от веры. В июне 1929 г. настоятель Покровской ц. в с. Шунга Костромского р-на свящ. Л. А. Парийский после богослужения отрекся от веры и Церкви. В нач. окт. 1929 г. он выступил в Костроме на митинге безбожников с антирелиг. призывом (после его выступления была принята резолюция с требованием закрыть в Костроме 10 храмов).

Весной 1929 г. в Костроме и др. городах началась кампания по запрету колокольного звона, вскоре перешедшая в кампанию по снятию колоколов. К 4 янв. 1930 г. в Костроме были сняты и отправлены на переплавку 114 колоколов общим весом 114,9 т. В 1929–1930 гг. были сняты колокола со всех городских церквей (в сельской местности снятие колоколов продолжалось до 1941).

В ночь на 6 янв. 1930 г. в центре Костромы, на Советской пл., в присутствии тысяч людей были сожжены неск. сот икон, собранных в канун Рождества по квартирам жителей. В ночь на 7 янв. на центральной площади Нерехты состоялся т. н. карнавал безбожников, главным событием которого стало также сожжение икон.

24 окт. 1929 г. в Костроме был арестован 21 представитель духовенства и мирян К. и Г. е. во главе с настоятелем Ильинского кафедрального собора прот. С. А. Воскресенским. Их обвинили в создании «монархической организации православного тихоновского духовенства» (все они были приговорены к неск. годам заключения в лагерях или к ссылке). Попытавшийся заступиться за них архиеп. Севастиан (Вести) был арестован и выслан в Кинешму, где скончался 8 дек. 1929 г.

В окт.—дек. 1929 г. в Костроме были закрыты 8 храмов (в т. ч. Успенский и Богоявленский соборы, перешедшие в 1922 к обновленцам, а также Ильинский храм, с 1922 являвшийся кафедральным собором епархии). С кон. 1929 по 1964 г. кафедральный собор находился в

Иоанно-Златоустовской ц. на Лавровской ул.

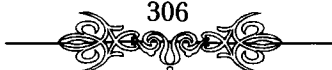
В кон. 20-х — 1-й пол. 30-х гг. XX в. в епархии были закрыты соборы: Преображенский в Галиче, Преображенский в Чухломе, Богородице-Рождественский в Солигаличе, Тихвинский в Макарьево, Казанский в Нерехте, Благовещенский в Буге, Успенский в Кологриве, Преображенский в Судиславле.

Из имевшихся в Костроме к 1917 г. 50 храмов (вместе с храмами сел и слобод, вошедших в черту города в 20–30-х гг.) в 1919–1949 гг. были ликвидированы 46 (2 соборных, 36 приходских, 8 монастырских). В Галиче из 16 соборных, монастырских и приходских храмов в 30–40-х гг. были закрыты 15; избежала закрытия только Введенская ц. в Рыбной слободе. В нач. 30-х гг. в Галиче в закрытом Никольском Староторжском мон-ре произошло вскрытие мощей прп. Иакова Галичского, находившихся под спудом в ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». Дальнейшая судьба мощей неизвестна, сама же церковь была разрушена.

Из 9 храмов Солигалича на рубеже 20-х и 30-х гг. были закрыты 8; избежала ликвидации небольшая Петропавловская ц. на городском кладбище. Из 7 храмов Нерехты уцелела только небольшая Крестовоздвиженская кладбищенская ц. В Чухломе были закрыты все 3 храма, в Кологриве — все 4, из 3 храмов Буга действующими остались 2.

Соборы в райцентрах в 30-х гг. использовались под хозяйственные нужды. В 1934 г. здание Благовещенского собора в Буге приспособили под пекарню (впосл. Буйский хлебозавод); в Преображенском соборе Нерехты и Преображенском соборе Галича также разместили хлебозаводы; в Успенском соборе Кологрива — мастерскую Кологривской машинно-тракторной станции (МТС); в Тихвинском соборе Макариево — зерносклад. В 30–40-х гг. в стенах ряда бывших мон-рей разместили МТС, к-рые находились там до кон. 50-х гг.

Сельские храмы в епархии стали закрывать зимой 1929/30 г. в связи с началом коллективизации. Одним из первых был упразднен Успенский храм в с. Воронье Судиславского р-на. 19 дек. 1929 г. свящ. И. В. Рябцовский после службы в храме публично объявил, что слагает с себя



сан и отказывается от веры. Лишенный настоятеля храм вскоре был закрыт. Во 2-й пол. 30-х гг. в связи с завершением коллективизации началось массовое закрытие сельских храмов, особенно в 1939–1941 гг.

На рубеже 20-х и 30-х гг. в Костроме начали массовые разрушения зданий соборов и церквей. Весной 1930 г. Воскресенскую ц. на Площадке разрушили «как уродующую площадь и стесняющую уличное движение, особенно во время митингов и демонстраций в пролетарские праздники» (через несколько лет эта же участь постигла и стоявший рядом Георгиевский храм). В нач. 30-х гг. был разрушен собор Рождества Богородицы в Ипатиевском мон-ре.

В 1934 г. в связи со строительством в Костроме льнокомбината им. И. Д. Зворыкина были взорваны некоторые храмы, напр. Успенский и Богоявленский соборы в бывшем Костромском кремле. В 30-х гг. были полностью разрушены 30 храмов (2 соборных, 24 приходских, 4 монастырских), 9 храмов разрушены частично (снесены главы, разобрана колокольня). В числе разрушенных были Троицкая ц. XVII в., Никольская («Салтыковская») ц. XVIII в. в Богоявленско-Анастасиинском монастыре. В 1934 г. из-за нехватки строительных материалов при расширении завода «Рабочий металлист» на кирпич и щебень была разобрана ц. Василия Блаженного в Селище — уникальный памятник рус. ампира нач. XIX в.

В 30-х гг. из 16 церквей в Галиче были разрушены и полностью уничтожены 5, в бывш. Солигаличском кремле разрушили Успенскую «старособорную» церковь, из 4 храмов Кологрива разрушены 2, из 3 храмов Чухломы — 1.

В связи со строительством в Костроме железнодорожного моста через Волгу в июне 1930 г. была разобрана часть строений Николо-Бабаевского мон-ря (стены, башни, Никольский храм и колокольня). Полученный щебень на баржах отправляли в город и использовали при строительстве опор моста через Волгу. Летом 1940 г. в том же мон-ре был взорван собор Иверской иконы Божией Матери.

В 30-х гг. погибла большая часть ансамбля Богородицко-Игрицкого мон-ря (Костромской р-н): в 1934 г.



Никольская («Салтыковская») церковь.  
XVIII в.

Фотография. Нач. XX в.

военные саперы для нужд находящихся неподалеку Песоченских военных лагерей взорвали собор Смоленской иконы Божией Матери, а в 1936 г. — собор Рождества Христова. Почти все часовни были разрушены, в т. ч. в Галиче, Чухломе, Нерехте, Судиславле. Из уничтоженных часовен особенно выделялась часовня Никольского Староторжского мон-ря (1-я четв. XIX в.) на Торговой пл. (в советское время — пл. Революции) Галича, представлявшая собой круглую ротонду, украшенную колоннадой. Летом 1930 г., во время дорожных работ в окрестностях Костромы, была разрушена часовня Феодоровской иконы Божией Матери на Святом оз., являвшаяся памятником битвы, в которой костромской кн. Василий Ярославич в XIII в. разбил отряд татар.

**Духовенство в эпоху Большого террора.** В период 1936–1938 гг. жертвами террора в К. и Г. е. стали многие представители духовенства. В ночь на 4 дек. 1936 г. в Костроме был арестован сщмч. *Никодим (Кротков)*, архиеп. Костромской и Галичский. 27 марта 1937 г. Особое совещание при НКВД СССР приговорило его к ссылке в Красноярский край на 5 лет. Однако уже в авг. Ярославское обл. управление НКВД приняло решение о начале нового следствия по делу сщмч. *Никодима*. 24 сент. он был вновь арестован и этапирован из Красноярского края в Ярославль. Сщмч. *Никодим* скончался 21 авг. 1938 г. в

ярославской тюрьме в Коровниках. В нач. авг. 1937 г. на Костромскую кафедру был назначен еп. *Феодосий (Кирика)*. Однако 26 авг. 1937 г. он был арестован и, по-видимому, вскоре погиб. 29 сент. в Москве был арестован управлявший епархией в 1930–1932 гг. сщмч. *Димитрий (Добросердов)*, архиеп. Можайский, викарий Московской епархии; его расстреляли 21 окт. 1937 г. под Москвой, в Бутове.

В авг.—сент. 1937 г. арестам подверглись представители сельского духовенства. Почти в каждом районе против них выдвигали обвинения в создании «фашистско-диверсионных», «террористических, вредительских и шпионских», «церковно-монархических» групп, после чего арестованных приговаривали к высшей мере наказания. Всего в 1937–1938 гг. в епархии (в границах совр. Костромской обл.) были арестованы и расстреляны свыше 130 священников. Среди них — иерей сщмч. *Василий* Разумов, настоятель Троицкой ц. в с. Троица Нерехтского р-на. После ареста еп. *Никодима* он публично молился о нем на богослужениях. 5 авг. 1937 г. священ. *Василий* был арестован и 21 сент. расстрелян.

Свящ. *П. П. Мегалинский* в 1937 г. незадолго до своего ареста сберег от поругания мощи прп. Варнавы Ветлужского, с 1930 г. находившиеся в Архангельской кладбищенской ц. — последнем действующем храме Варнавина. Предвидя скорое закрытие церкви, он тайно закопал мощи на кладбище (место неизв.). Вскоре священ. *П. Мегалинский* был арестован и 26 дек. 1937 г. расстрелян.

Накануне, 1 мая 1938 г., в Костроме были арестованы многие из еще оставшегося на свободе духовенства, в т. ч. 28 апр. — 3 из 4 священников Иоанно-Златоустовского кафедрального собора во главе с настоятелем прот. Павлом Князевым. Настоятеля собора сослали на 5 лет в Семипалатинскую обл. Казахстана, где он и скончался в 1940 г.; 2 др. священника были приговорены к 5 годам заключения в лагерях. 27 апр. 1938 г. в Костроме был арестован поселившийся здесь после освобождения из заключения на Соловках бывш. проф. Московской ДА историк *Н. И. Серебрянский*. Приговоренный к 5 годам заключения, он скончался в Сиблаге 23 мая 1940 г.



В 1935 г. в междуречье Унжи и Ветлуги был создан Ветлужский (с 1938 Унженский) ИТЛ. К началу войны в нем находилось 27,2 тыс. заключенных, в т. ч. и представители духовенства.

В марте 1941 г. была закрыта Троицкая ц. (бывш. собор Троице-Сыпанова мон-ря в с. Троица Нерехтского р-на), в которой под спудом находились мощи прп. Пахомия Нерехтского. 29 апр. 1941 г. Костромской горисполком постановил закрыть Ильинский (Христорождественский) храм на Городище в Костроме, построенный в сер. XVII в. боярином Г. И. Морозовым. Тогда же Костромской горисполком расторг договор с религиозной общиной Спасо-Запрудненской ц., возведенной на месте, где, по преданию, произошло явление Феодоровской иконы Божией Матери. Однако из-за бюрократических задержек Ярославский облисполком до начала войны не успел утвердить это решение, и храм не закрыли.

**1941–1945 гг.** К началу Великой Отечественной войны в К. и Г. е. осталось несколько действующих храмов: 5 — в Костроме (из них 1 обновленческий), по 1 — в Галиче, Солигаличе, Нерехте и Буе, ок. 80 приходских церквей (в сент. 1920 их насчитывалось 918). Ни одного действующего храма не было в Чухломе, Сусанине, Кологриве, Макарьево. В течение лета 1941 г. власти продолжали закрывать храмы. В годы войны некоторые церкви прекратили существование из-за того, что служивших в них священников мобилизовали в трудармию.

Продолжалось преследование представителей духовенства. 25 дек. 1941 г. был арестован священник Никольской ц. в с. Сидоровском Красносельского р-на А. В. Богословский; его расстреляли по обвинению в поразительной пропаганде 14 мая 1942 г. В Буе 14 янв. 1943 г. был арестован свящ. Воскресенской ц. прот. А. Г. Бонич, через год умерший в ярославской тюрьме. 29 марта 1945 г. была арестована певчая кафедрального собора А. О. Гончаренко, а 21 мая 1945 г. — регент хора кафедрального собора К. П. Кузьмин. По обвинению в «антисоветской агитации» оба они были приговорены к 5 годам заключения в лагерях.

Ряд служителей К. и Г. е. в годы войны мобилизовали в армию. В 1941 г. был призван диакон Иоанно-Злато-

устовского кафедрального собора Борис Васильев. По окончании военного училища в Вел. Устюге он в звании лейтенанта участвовал в Сталинградской битве в должности командира взвода разведки. Позднее он воевал на Украине и окончил войну в звании капитана (впосл. Васильев стал протоиереем). В числе священников, служивших в епархии после 1945 г., было немало участников войны.

В дек. 1942 г. духовенство и верующие К. и Г. е. участвовали в проходившем в Ярославской обл. сборе средств на постройку танковой колонны им. Ивана Сусанина, в нач. 1943 г. — на постройку танковой колонны им. Димитрия Донского после выступления местоблюстителя Патриаршего престола митр. Московского и Коломенского Сергия (Страгородского) 30 дек. 1942 г. В 1945 г. все церкви епархии собрали и внесли в Фонд обороны 1,4 млн р.

«Реабилитация» во время войны Ивана Сусанина как народного героя помогла его землякам — правосл. общине Успенской ц. в с. Домнине Сусанинского р-на вернуть свой храм. 15 янв. 1943 г. из Президиума Верховного Совета СССР в Ярославский облисполком было отправлено распоряжение об открытии церкви в Домнине. 23 февр. того же года Ярославский облисполком предложил Сусанинскому райисполкому передать церковь в Домнине верующим. 27 февр. 1943 г. Успенская ц. в Домнине стала первым храмом К. и Г. е., возвращенным верующим в период войны.

Встреча 4 сент. 1943 г. И. В. Сталина с церковными иерархами способствовала смягчению позиции гос-ва по отношению к РПЦ. В кон. 1943 г. в связи с общей ликвидацией обновленческого раскола прекратила существование и обновленческая епархия. 4 дек. в Москве митр. Ярославский и Костромской *Корнилий (Попов)* принес покаяние, был принят в лоно РПЦ митр. Сергием (Страгородским) в сане епископа и назначен епископом Сумским и Ахтырским. В нояб. 1944 г. Феодоровскую икону Божией Матери перевезли из бывш. обновленческого кафедрального собора Иоанна Богослова на Кадкиной горе в кафедральный собор К. и Г. е. — ц. Иоанна Златоуста.

С 1944 г. в епархии начали открывать храмы. В мае 1944 г. власти раз-

решили перенести икону прп. Пахомия Нерехтского и его раку из закрытой Троицкой ц. в с. Троица в единственный действующий храм Нерехты — Крестовоздвиженскую ц. 9 июня того же года во время многолюдного крестного хода образ перенесли в Нерехту.

В 1944–1946 гг. епархией временно управляли Ярославские архиереи: архиеп. Ярославский и Ростовский *Иоанн (Соколов)* и архиеп. *Алексий (Сергеев)*.

**1945–1988 гг.** В нач. 1946 г. в Кострому прибыл назначенный на Костромскую кафедру еп. *Антоний (Кротевич)*, что означало фактическое восстановление епархии. На момент образования Костромской обл., 13 авг. 1944 г., в 16 (из 29) ее районах не было ни одной действующей церкви. В сер. 40-х гг. в епархии шел активный процесс их открытия. В 1945 г. открылось 18 церквей, в 1946 г. — 10, в 1947 г. — 3 церкви. К нач. 1947 г. в епархии насчитывалось 104 действующих храма, в 1945 г. их было 77.

Епархия внесла посильный вклад в дело послевоенного восстановления страны. В 1947 г., к 30-й годовщине Октябрьской революции, церкви епархии собрали и внесли в Фонд народного хозяйства СССР ок. 350 тыс. р.

Тем не менее процесс закрытия церквей в К. и Г. е. продолжился. В 1947 г. были закрыты 9 храмов (открыто только 3), в 1948 г. — 1, в 1949 г. — 8, в 1950 г. — 5, в 1951 г. — 3, в 1952 г. — 1, в 1953 г. — 2 храма. Упраздненная в 1949 г. в Костроме ц. Иоанна Богослова в Трудовой (бывш. Ипатьевской) слободе стала последним храмом Костромы, закрытым в советское время. В том же году была закрыта и открытая в 1946 г. Ризоположенская ц. в с. Озерки Чухломского р-на — преемница Авраамиевой Великой пуст., основанной в XIV в. прп. Авраамием Галичским (Чухломским, Городецким). В 1951 г. был вновь закрыт Богородице-Рождественский собор в Солигаличе. К нач. 1954 г. в К. и Г. е. насчитывалось 80 церквей (в 1948 их было 99).

С кон. 20-х гг. XX в. единственным местом в К. и Г. е., где верующие могли поклониться мощам святого, оставался погост Макарий-на-Письме Буйского р-на, где в подклете Преображенского деревянного храма под спудом покоились мощи прп. Макария Писемского. 8 авг.





1951 г. храм был закрыт, а входы в него и в подклет наглухо заколочены.

Во 2-й пол. 40-х гг. в Унженском ИТЛ содержалось большинство арестованных служителей РПЦ. На 1 окт. 1949 г. там было 1876 священников (из 3523 находившихся в заключении в ГУЛАГе). В память об узниках Унжлага 30 авг. 2009 г. архиеп. Костромской и Галичский Александр (Могилёв) освятил вблизи с. Тимошина Макарьевского р-на большой поклонный крест, изготовленный из рельсов лагерной узкоколейки.

В кон. 40-х гг. в епархию из-за границы приехали несколько священников-эмигрантов. В 1948 г. в Кострому вернулся из Франции прот. Стефан Замбржицкий, бывш. подполковник царской армии, принявший в 1932 г. во Франции сан священника. 21 июля 1941 г. он был арестован в Париже нем. оккупантами и год пробыл в концлагере. В Костроме он служил 2-м священником в ц. Воскресения на Дебре. В 1950 г. в Костроме поселился вернувшийся из Франции прот. Борис Старк. Сын адмирала, он в 1940 г. стал священником «Русского дома» и рус. правосл. кладбища в Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем, где участвовал в отпевании рус. эмигрантов. В Костроме Старк до 1953 г. служил 2-м священником Иоанно-Златоустовского кафедрального собора.

Несмотря на смягчение политики по отношению к РПЦ, на рубеже 40-х и 50-х гг. продолжался, хотя и в несравненно меньших масштабах, чем в 30-х гг., террор против духовенства. В это время по обвинению в «антисоветской агитации» органами МГБ были арестованы: в 1948 г. — свящ. Троицкой ц. в с. Исупове Сусанинского р-на А. П. Воскресенский (приговоренный к 10 годам заключения, скончался в лагере в 1954), в 1949 г. — свящ. Покровской ц. в с. Кулиги Нерехтского р-на И. А. Смирнов и свящ. Успенской ц. в с. Романове Судиславского р-на П. В. Правдин, в 1950 г. — свящ. Спасо-Запрудненской ц. (Кострома) прот. А. А. Артамонов и свящ. Христорожественской ц. в с. Прискокове Красносельского р-на прот. В. М. Зверев.

В 1956 г. в связи со строительством Горьковской ГРЭС на Волге возникли Костромское и Горьковское водохранилища, затопившие значительную территорию. В 1951–

1956 гг. в ходе подготовки к затоплению были ликвидированы 19 сел и деревень, неск. храмов. Тогда же были разрушены строения Троицкой Кривоезерской пуст.

В 1956 г. со своего поста был смещен еп. Костромской и Галичский Арсений (Крылов), управлявший епархией с 1954 г. Уполномоченный Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Костромской обл. М. И. Галкин докладывал в Москву, что еп. Арсений в 1956 г. «встал на путь систематического нарушения советских законов, относящихся к церкви», в своих проповедях он «клеветал на марксистский диалектический материализм, называя его лживым учением» (ГАКО. Ф. Р-2102. Оп. 5. Д. 23. Л. 10, 11).

В 1959–1961 гг. епархией временно управлял архиеп. Дмитровский, викарий Московской епархии Пимен (Извеков; в 1971–1990 патриарх Московский и всея Руси).

В 1961 г. на Костромской кафедре по разным причинам сменились 4 правящих архиерея. В 60-х гг. вновь стали закрывать храмы. Если на 1 янв. 1960 г. в К. и Г. е. была 81 церковь, то на 1 янв. 1965 г. — 72.

В нач. 60-х гг. вторичному закрытию подверглись нек-рые храмы, открытые в сер. 40-х гг. В их числе — ц. Рождества Христова в с. Прискокове Красносельского р-на, у стен к-рой погребена дочь Ивана Сусанина Антонида, его внуки Даниил и Константин, правнуки и т. д.; Никольская ц. в с. Никола-Бережки Островского р-на (закрыта в 1963 и передана в ведение Музея-заповедника А. Н. Островского «Щельково»).

В 1964 г. власти готовили закрытие и последующее разрушение Иоанно-Златоустовского кафедрального собора. Первым этапом этого плана стало перенесение в 1964 г. кафедрального собора в ц. Воскресения на Дебре. Однако в связи со смещением Н. С. Хрущёва с поста первого секретаря ЦК КПСС в окт. 1964 г. намеченное на конец года разрушение Иоанно-Златоустовской ц. не состоялось.

В кон. 50-х гг. в Костромской обл. власти активизировали борьбу со св. источниками. Начало ей положило принятое 24 янв. 1959 г. бюро Костромского обкома КПСС особое постановление, обязывавшее райкомы партии ликвидировать все источники на своей территории. В частно-

сти, были ликвидированы источник «Святой поток» в Макарьевском р-не, являвшийся объектом паломничества не только из Костромской, но и из Вологодской обл., и Пахомиев источник в бывш. Троице-Сыпановом Пахомиево-Нерехтском мон-ре в с. Троица Нерехтского р-на, к-рый в Пахомиев день (15 мая) вплоть до сер. 60-х гг. посещали сотни людей.

В 1960 г. настоятель Покровской ц. в с. Шунги Костромского р-на свящ. А. К. Маёров сложил с себя сан. 16 июня того же года областная газ. «Северная правда» опубликовала его большое письмо «Я порываю с религией».

В 70–80-х гг. практика насильственного закрытия церквей в епархии прекратилась. Тем не менее в эти годы численность церквей неуклонно снижалась в связи с сокращением сельского населения: на 1 янв. 1968 г. было 69 церквей, на 1 янв. 1988 г. — 64.

В 1964–1988 гг. К. и Г. е. управлял архиеп. Кассиан (Ярославский). По его инициативе в 1981 г. учреждено празднование Собору Костромских святых.

**1988–2015 гг.** В 1988 г. в епархии праздновали 1000-летие Крещения Руси, в связи с чем в том же году епархии были возвращены 3 храма: Успенский собор в Кологриве, Воскресенская ц. в с. Воскресенском Островского р-на и Воскресенская ц. в с. Нежитине Макарьевского р-на.

После ухода на покой архиеп. Кассиана (30 нояб. 1988) в сент. 1989 г. новым правящим архиереем стал еп. (с 1994 архиепископ) Александр (Могилёв).

19 марта 1990 г. епархии был возвращен Богоявленско-Анастасиин собор в Костроме, в стенах к-рого в 1925–1982 гг. размещался областной архив. После пожара 1982 г. в здании вели реставрационные работы, по завершении предполагалось устроить зал органной музыки. 17 авг. 1991 г. состоялось освящение Богоявленско-Анастасиина собора, ставшего новым кафедральным собором епархии, 18 авг. в собор торжественно перенесли главную святыню — Феодоровскую икону Божией Матери.

На рубеже 80-х и 90-х гг. активно шел процесс открытия церквей: в 1989 г. были открыты 4 церкви, в 1990 г. — 30, в 1991 г. — 6, в 1992 г. — 13 церквей. Если на 1 янв. 1988 г. в епархии было 64 действующие

церкви, то на 1 янв. 1990 г.— 71, на 1 янв. 1993 г.— 122 церкви.

Весной 1990 г. еп. Александру удалось добиться возвращения Церкви мощей прп. Макария Унженского и Желтоводского, находившихся в запасниках музея в Юрьевце. 14 мая 1990 г. в музее мощи передали еп. Александру.

1 окт. 1990 г. в Костроме открыли Костромское ДУ (ректор в 1990–1996 — прот. А. Андросов). В 1996 г. ДУ преобразовано в Костромскую ДС (ректор в 1996–2010 — архим. Геннадий (Тоголев)).

27 марта 1995 г. к лику святых был причислен сщмч. Никодим (Кротков), ставший первым Костромским святым в XX в. (в 2000 Архиерейским юбилейным Собором включен в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской). 27 марта 2000 г. состоялось прославление Солигаличских новомучеников: прот. сщмч. Иосифа Смирнова, иерея



Чудотворная Феодоровская икона  
Божией Матери

сщмч. Владимира Ильинского, диакона сщмч. Иоанна Касторского и мирянина мч. Иоанна Перебаскина. 28 мая 2000 г. был прославлен как священномученик иерей Василий Разумов, 25 дек. 2003 г.— прп. Тимон Надеевский.

Со временем епархии возвратили здания соборов в районных центрах: в 1988 г.— Успенский собор в Кологриве, в 2002 г.— Тихвинский (Александро-Невский) собор в Макарьеве, в 2004 г.— Благовещенский собор в Буге и Богородице-Рождественский собор в Солигаличе.

В 90-х гг. начали восстанавливать старые и строить новые часовни. На



Колокольня Знаменского мон-ря.  
Фотография. 2009 г.

1 янв. 2003 г. в епархии было 23 часовни, на 1 янв. 2008 г.— 36, на 1 янв. 2010 г.— 45.

В 1990 г. был возрожден Бого-явленско-Анастасиин жен. мон-рь, в 1991 г.— Авраамиево-Городецкий муж. мон-рь, в 1992 г.— Пахомиево-Нерехтский жен. и Троицкий Ипатьевский мон-ри, в 1993 г.— Макариево-Унженский жен. мон-рь, в 1994 г.— Паисиев жен. мон-рь, в 1995 г.— Иаково-Железоборовский мужской мон-рь. Возникло и несколько новых обителей: Знаменский жен. мон-рь в Костроме, Успенская Тетеринская жен. пуст. (1993), *Домнинский во имя св. Царственных страстотерпцев женский монастырь* (2004).

В ходе ремонта храмов были полностью восстановлены несколько разрушенных колоколен. В 1995–1996 гг. в Галиче отреставрировали шатровую колокольню ц. Василия Великого в Рыбной слободе, в 1995–2001 гг.— колокольню Знаменской ц. в Костроме, на рубеже XX и XXI вв.— 3-ярусную колокольню Никольской ц. в г. Мантурове, на которую в окт. 2003 г. подняли колокола.

В нач. XXI в. в епархии заметно увеличилось количество храмов. В 1995 г. их насчитывалось 152, в 1998 г.— 159, в 2003 г.— 185. Наряду с восстановлением старых церквей строились новые. В 1989–2009 гг. появились 38 новых храмов, из них 21 приходский, 16 домовых и кладбищенский. В числе новых церквей — храм во имя свт. Тихона, патриарха Московского и всея России, и всех новомучеников и исповедников Российских в Костроме, храм во имя прп. Тихона Лухского в г. Вол-

гореченске, храм во имя блгв. вел. кн. Александра Невского в пос. Сухоногово Костромского р-на, храм во имя свт. *Спиридона* Тримифунтского в г. Нее, деревянный Никольский храм в г. Шарье.

Важными событиями епархиальной жизни стали празднования в честь 250-летия К. и Г. е. (1994), 250-летия Костромской ДС (1997), 400-летия преставления прп. Ферапонта Монзенского (1997), 555-летия преставления прп. Макария Унженского и Желтоводского (1999), 625-летия преставления прп. Авраамия Галичского (Чухломского, Городецкого) и 555-летия преставления прп. Варнавы Ветлужского (оба — в 2000).

В марте 1990 г. вышел 1-й номер епархиальной ежемесячной газ. «Благовест». В 1994 г. начала работать епархиальная телестудия «Преображение». С 1 дек. 2005 г. на Костромском телевидении еженедельно выходит передача «Епархиальный вестник». С янв. 2008 г. возобновлен выпуск ежемесячных «Костромских ЕВ».

В 2005 г. было возрождено Костромское церковно-историческое об-во (председатель — прот. Д. И. Сазонов). Общество выпускает альманах «Светочъ» (первый номер вышел в 2007).

В К. и Г. е. трижды приезжал патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. 7 мая 1993 г. он посетил ряд храмов в Костроме, встретился с областным руководством и депутатами областного Совета. 8 мая побывал в местах, связанных с именем Ивана Сусанина. Патриарх принимал участие в праздновании 250-летия образования епархии 22–25 июля 1994 г. В 3-й раз *Алексий II* побывал в Костроме в связи с празднованием 850-летия города 28–31 авг. 2002 г.

5 марта 2010 г. архиеп. Александр (Могилёв) был назначен архиепископом Астанайским и Алматинским, а новым Костромским архиереем стал архиеп. *Алексий (Фролов)*, бывш. архиеп. Орехово-Зуевский, викарий Московской епархии. 13 мая 2013 г. указом Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла* на время болезни архиеп. *Алексия* временно управляющим Костромской епархией был назначен еп. Макарьевский *Ферапонт* (Кашин). 3 дек. 2013 г. после тяжелой болезни архиеп. *Алексий* скончался; согласно решению

Синода от 25–26 декабря, еп. Феррапонт утвержден правящим архиереем К. и Г. е.

**Крестные ходы.** С древности в Костроме существовала традиция проведения 16 авг. крестного хода с Феодоровской иконой Божией Матери из городского собора на место явления иконы — в Спасо-Запрудненский мон-рь (в 1764 преобразован в приходскую церковь).

В память о моровой язве 1654 г., когда во время эпидемии чумы погибла значительная часть населения Костромы, еще в XVII в. был учрежден крестный ход вокруг города. К кон. XIX в. ход состоял из 3 этапов: в 9, 10 и 11-ю недели по Пасхе. Наряду с Феодоровской иконой Божией Матери в нем принимали участие и др. святыни: Тихвинская икона Божией Матери из Ипатьевского мон-ря, образ Спаса Нерукотворного из ц. Спаса на Запрудне, Игрицкая икона Божией Матери из Богородицко-Игрицкого мон-ря.

В 1792 г. впервые был проведен крестный ход с чудотворной Игрицкой иконой Божией Матери из Богородицко-Игрицкого монастыря в Кострому. Икону носили в Кострому 2 раза в год: в среду 9-й недели по Пасхе (она пребывала в Костроме ок. 2 месяцев) и в нач. дек. (она оставалась в городе до Недели Торжества Православия).

В 1861 г. по просьбе жителей Галича был учрежден крестный ход с Феодоровской иконой Божией Матери из Костромы в Галич. Первоначально икону увозили из Костромы в день Преполовления Пятидесятницы, т. е. в среду 4-й недели по Пасхе, а позднее — в связи с увеличением маршрута движения — в воскресенье 3-й недели по Пасхе (в Неделю св. жен-мироносиц). Ежегодно икону провозили в Галич через Судиславль и обратно везли через Буй и Молвитино (ныне пос. Сусанино). В Галиче икона находилась 2 недели. В это время икону провозили через множество сел и деревень Костромского, Галичского и Буйского уездов.

В 1865 г. по инициативе свт. Игнатия (Брянчанинова) учрежден крестный ход с чудотворным образом свт. Николая, «нарицаемого Бабаевским», из Николо-Бабаевского мон-ря в Кострому. Образ ежегодно приносили в Кострому во 2-е воскресенье Великого поста. В нач. XX в. возник обычай привозить в Костро-

му на пароходе чудотворную Иерусалимскую Кривоозерскую икону из Кривоозерского мон-ря.

Предположительно в 1-й пол. XVII в. возникла традиция проведения крестного хода из Солигалича на родину свт. Ионы, митр. Московского, в с. Одноушево (в 12 верстах от Солигалича). Многолюдный ход проводился ежегодно в первое воскресенье Петрова поста. Из крестных ходов в Галиче главным был ежегодный ход в Духов день вокруг горо-



Троице-Сыпанов  
Пахомиево-Нерехтский мон-рь.  
Фотография. 2009 г.

да, часть к-рого его участники с иконами и хоругвями совершали на множестве лодок по Галичскому оз.

В 1990 г. в епархии возродили традицию проведения массовых крестных ходов. 5 мая, в день обретения мощей прп. Иакова Железнодорожского, в с. Борок Буйского р-на состоялся крестный ход во главе с еп. Александром. Среди руин Иаково-Железнодорожского мон-ря был совершён молебен. 28 мая из Нерехты в с. Троица в бывш. Троице-Сыпанов Пахомиево-Нерехтский мон-рь состоялся крестный ход, возглавляемый еп. Александром. 7 авг. в Макарьеве прошел крестный ход к источнику прп. Макария Унженского и Желтоводского.

29 авг. 1990 г. в Костроме впервые с 1921 г. состоялся традиц. крестный ход с Феодоровской иконой Божией Матери из кафедрального собора к ц. Спаса на Запрудне, построенной на месте, где, по преданию, произошло явление иконы. С этого времени крестный ход 29 авг. совершают ежегодно.

С нач. 90-х гг. в Костроме сложилась традиция поминовения имп. страстотерпца Николая II и членов

его семьи. 17 июля 1991 г., в день очередной годовщины убийства царской семьи, в Троицком соборе Ипатьевского мон-ря еп. Александр совершил Божественную литургию и заупокойную литию в память о погибших. С 2000 г. в ночь на 17 июля в Ипатьевском монастыре регулярно проводится Божественная литургия. С 1999 г. существует традиция покаянного крестного хода, направляющегося в Кострому из Тихонова Лухского мон-ря (Ивановская епархия). Обычно ход начинается 12 июля и прибывает в Кострому 16 июля, его участники присутствуют на поминальном богослужении в Ипатьевском мон-ре в ночь на 17 июля.

**Святыни:** Феодоровская икона Божией Матери (Богоявленско-Анастасиин кафедральный собор, Кострома), Полонская икона Божией Матери (ц. Иоанна Златоуста, Кострома), Тихвинская икона Божией Матери (Троицкий собор Ипатьевского мон-ря, Кострома), образ свт. Николая, именуемый «Бабаевским» (ц. Воскресения на Дебре, Кострома), список Игрицкой иконы Божией Матери (ц. св. мучеников Александра и Антонины в Селище, Кострома), Овиновская икона Божией Матери (Успенский собор Паисиево-Галичского мон-ря, Галич), Словинская икона Божией Матери (Богородицкая ц. в с. Словинке Антроповского р-на), Смоленская икона-фреска (Смоленская ц. Богоявленско-Анастасиина мон-ря), часть Ризы Господней (прислана в Ипатьевский муж. мон-рь Костромы в 1626 царем Михаилом Феодоровичем; хранится в изготовленном для нее в 1718 чеканном сребропозлащенном ковчеге).

**Мощи:** прп. Авраамия Галичского (Чухломского, Городецкого) хранятся под спудом в соборе в честь иконы Божией Матери «Умиление» в Покровском Авраамиево-Городецком муж. мон-ре; прп. Макария Писемского — под спудом в храме во имя прп. Макария Писемского Спасо-Преображенского Макариево-Писемского жен. мон-ря; прп. Никиты Костромского — под спудом в подклете Богоявленско-Анастасиина кафедрального собора; прп. Пахомия Нерехтского — под спудом в Троицком соборе Троице-Сыпанова Пахомиево-Нерехтского жен. мон-ря; прп. Паисия Галичского — под спудом в Успенском соборе Успенского





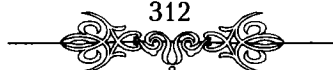
Паисиево-Галичского жен. мон-ря в Галиче; прп. Макария Унженского и Желтоводского — в раке в Макариевской ц. Свято-Троицкого Макариево-Унженского жен. мон-ря; прп. Тимона Надеевского — в раке в Богоявленско-Анастасином кафедральном соборе.

**Кафедральный собор:** Троицкий собор Ипатиевского мон-ря (1744–1834), Успенский собор (1835–1922), Ильинская ц. (1922–1929), Иоанно-Златоустовская ц. (1929–1964), ц. Воскресения на Дебре (1964–1991), Богоявленско-Анастасиин собор (с 1991).

**Монастыри. Действующие:** Свято-Троицкий Ипатиевский мон-рь (мужской, в Костроме, основан предположительно в сер. или кон. XIII в., закрыт в 1919, возрожден в 1992), Свято-Покровский Авраамиево-Городецкий мон-рь (мужской, в с. Ножкине Чухломского р-на, основан в 1350, упразднен в 1919, до 1928 существовал как приходская община, возрожден в 1991), Паисиев Галичский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь (в с. Успенская Слобода близ Галича, основан во 2-й пол. XIV в. как мужской, в 1919 закрыт, в 1994 возрожден как женский), Троице-Сыпанов Пахомиево-Нерехтский мон-рь (в с. Троица Нерехтского р-на, основан во 2-й пол. XIV в. как мужской, упразднен в 1764, возрожден как женский в 1992), Свято-Предтеченский Иаково-Железнодорожный мон-рь (мужской, в с. Борок Буйского р-на, основан ок. 1390, официально закрыт в 1919, но под видом сельскохозяйственной артели существовал до 1927, воссоздан в 2004), Спасо-Преображенский Макариево-Писемский мон-рь (в Макарьем Погосте Буйского р-на, основан в кон. XIV в. как мужской, упразднен в 1721, возрожден как женский в 1994), Богоявленско-Анастасиин мон-рь (женский, в Костроме, основан в 1426, закрыт в 1919, возрожден в 1990), Свято-Троицкий Макариево-Унженский мон-рь (в Макарьеве, основан в 1439 как мужской, в 1929 закрыт, возрожден как женский в 1993), Знаменский мон-рь (женский, в Костроме, основан в 1993), Свято-Успенская Тетеринская пуст. (женская, в с. Тетеринском Нерехтского р-на, открыта в 1993), Домнинский мон-рь во имя св. царственных страстотерпцев (женский, в с. Домнине Сусанинского р-на, основан в 2004).

**Упраздненные:** Спасо-Запрудненский мон-рь (мужской, в Костроме, основан в XIII в., упразднен в 1764), Спасский мон-рь (мужской, в Галиче, предположительно возник в 1-й пол. XIV в., время упразднения неизвестно), Воскресенский мон-рь (мужской, в Солигаличе, традиционной датой основания считается 1335, но, вероятно, возник ок. сер. XIV в., упразднен в 1764), Авраамиева Верхняя пуст. в честь Собора Пресв. Богородицы (мужская, в с. Коровье Чухломского у., основана во 2-й пол. XIV в., упразднена в 1764), Авраамиева Ризоположенская Великая пуст. (мужская, в с. Озерки Чухломского у., основана во 2-й пол. XIV в., упразднена в 1764), Авраамиев Новоозерский Успенский мон-рь (мужской, ныне с. Умиление Галичского р-на, основан во 2-й пол. XIV в., упразднен в 1773), Благовещенский Унорожский мон-рь (мужской, в с. Унорож Галичского у., основан, вероятно, в XIV в., существовал уже в нач. XV в., упразднен в 50-х гг. XVIII в.), Георгиевский мон-рь на р. Ноле (мужской, в с. Ст. Георгий Солигаличского у., основан, вероятно, в XIV в., существовал уже в нач. XV в., время упразднения неизв.), Рождественский мон-рь (мужской, ныне близ дер. Мелешино Галичского р-на, возник на рубеже XIV и XV вв., разорен в нач. XVII в. поляками, возобновлен как приходская церковь), Покровский мон-рь (женский, в Чухломе, существовал уже в 1-й пол. XV в., время упразднения неизв.), Спасская Александрова пуст. на р. Воче (мужская, ныне дер. Коровново Солигаличского р-на, основана в нач. XV в., упразднена в 1764), Никольский Кажиров мон-рь (мужской, ныне с. Кажирово Вохомского р-на, считается, что основан в 1423, упразднен в 1764), мон-рь во имя святых Космы и Дамиана (мужской, в Галиче, основан предположительно в 1-й пол. XV в., упразднен до нач. XVII в.), Васильевский Кесарийский мон-рь (мужской, в Галиче, предположительно основан в сер. XV в., упразднен в 1-й пол. XVIII в.), Никольский Староторжский мон-рь (мужской, в Галиче, основан ок. сер. XV в., в 1668 обращен в женский, закрыт в 1919), Феррапонтов Монзенский в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-рь (мужской, ныне с. Феррапонт Буйского р-на, основан, вероятно, в XV в., по неизв. причине прекратил суще-

ствование в 1-й пол. XVI в., возобновлен в 90-х гг. XVI в., упразднен в 1764), Тихонов мон-рь (мужской, в Костроме, время основания неизвестно, упразднен до 1628), Зачатьевский мон-рь (женский, в Галиче, время возникновения неизв., существовал уже в нач. XVI в., упразднен в 1759), Флоро-Лавровский мон-рь (мужской, на берегу Галичского оз., время возникновения неизв., существовал уже в нач. XVI в., упразднен в 1726), Успенская Жукова пуст. на р. Солде (мужская, ныне дер. Солда Солигаличского р-на, впервые упом. в 1515, упразднена в 1764), Николо-Надеевская пуст. (мужская, близ совр. дер. Паново Антроповского р-на, впервые упом. в 1532, упразднена в 1764 и обращена в приходскую церковь — Никольский погост; в 1826 погост приписан к Кривоезерской Троицкой пуст. Возобновление пустыни начато в 30-х гг. XIX в. С 1856 — самостоятельная обитель. В 1912 из мужской обращена в женскую. Формально закрыта в 1919, фактически закрытие растянулось до 1923), Богоявленский мон-рь (женский, в Галиче, время возникновения неизв., упразднен в 1764), Крестовоздвиженский мон-рь (мужской, в Костромском кремле, упом. в 1580, в 1681 обращен в женский, упразднен в 1773), Успенский мон-рь (мужской, у впадения р. Андобы (Андымы) в р. Кострому (ныне дер. Пустынь Костромского р-на), время основания неизв., упразднен до нач. XVII в.), Рождественский мон-рь «что на ямах Черного бору на р. Нее» (мужской, ныне с. Парфеньев Парфеньевского р-на, предположительно возник в XVI в., упразднен, вероятно, в нач. XVIII в.), Успенская Княжая пуст. (мужская, на р. Княжей, в 25 км к юго-востоку от Кологрива; время возникновения неизв., существовала уже в кон. XVI в., упразднена, вероятно, в сер. XVIII в.), Спасская Унженская пуст., что на Красной горе (мужская, ныне с. Красногорье Макарьевского р-на, известна с кон. XVI в., в 1620 приписана к Макариево-Унженскому мон-рю, упразднена в 1764), Спасо-Подвзанный мон-рь (мужской, в Костроме, время возникновения неизв., существовал уже в нач. XVII в., упразднен в 1691), Никольская пуст. (мужская, на р. Сендеге на территории совр. Острогожского р-на, существовала в нач. XVII в., упразднена в 1764), Макариев мон-рь



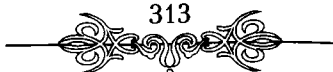


(мужской, в устье р. Нёмды, основан в нач. XVII в., упразднен в 1708), Спасская Серапионова пуст. (мужская, ныне с. Серапиха Чухломского р-на, существовала уже в нач. XVII в., упразднена, вероятно, в нач. XVIII в.), Вознесенский на Дебре мон-рь (мужской, в Костроме, основан в 1-й четв. XVII в., упразднен в сер. XVII в.), Кривоезерская Троицкая пуст. (мужская, на левом берегу Волги, напротив Юрьевца, основана в 20-х гг. XVII в., закрыта в 1919), Богородицко-Казанский мон-рь на Идском городище (мужской, на территории совр. Чухломского р-на, основан, вероятно, в 1-й пол. XVII в., время упразднения неизв.), Богородицко-Игрицкий в честь Смоленской иконы Божией Матери мон-рь (мужской, ныне дер. Песочное Костромского р-на, основан в 1624, закрыт в 1919), Словинская Богородицкая пуст. (мужская, ныне с. Словинка Антроповского р-на, основана ок. 1629, упразднена в 1764), Богородицко-Владимирский Сретенский мон-рь (женский, в Нерехте, основан в 1634, упразднен в 1764), Богородицко-Казанская Карпищева пуст. (мужская, ныне с. Бушнево Антроповского р-на, основана в 1643, упразднена в нач. XVIII в.), Анастасин мон-рь (женский, в Костроме, основан в 1-й пол. XVII в., упразднен в 1723, по др. данным — в 1764), Рождественский мон-рь (женский, в Солигаличе, основан в 1663, упразднен в 1764), Крестогорская Тихонова пуст. (мужская, ныне с. Тихон Вохомского р-на, основана в 1-й четв. XVII в., упразднена в 1764), Ильинская Яблонная пуст. (мужская, на правом берегу р. Волги вблизи устья р. Шачи, упом. в нач. XVIII в., упразднена в 1764), Богородицко-Казанская пуст. (мужская, близ Костромы, упом. в нач. XVIII в., упразднена в 1764), Боголюбский мон-рь (женский, в с. Боголюбском Макарьевского у., основан в 1864 в качестве жен. общины при ц. в честь Боголюбской иконы Божией Матери, с 1893 — мон-рь, закрыт в 20-х гг. XX в.), Богородицко-Феодоровский мон-рь (женский, в с. Ратькове Солигаличского у., основан в 1869 в качестве женской общины, с 1892 — мон-рь, закрыт в 20-х гг. XX в.), Ново-Троицкий Сумароков мон-рь (женский, в с. Новом, что в Телякове (Ново-Сумароково), Галичского у., основан в 1870 в качестве богадельни, с 1874 — женская община,

с 1893 — мон-рь, закрыт в нач. 20-х гг. XX в.), Богородицкий мон-рь (женский, в с. Заветлужье Ветлужского у., основан в 1900 как община, в 1909 преобразован в мон-рь, закрыт в 1928).

**Ранее входившие в Костромскую епархию:** Богдавленский мон-рь (мужской, в с. Худынском (ныне Лухского р-на Ивановской обл.), основан в кон. XIV в., упразднен в XVIII в.), *Тихонов Лухский в честь Воздвижения Креста Господня монастырь* (мужской, в с. Тимирязеве Лухского р-на Ивановской обл., основан в кон. XV в., в 1680 приписан к истринскому Новоиерусалимскому мон-рю, с 1764 самостоятельный, закрыт в 1930, возобновлен в 1995), Троицкая Варнавина пуст. (мужская, ныне пос. Варнавино Нижегородской обл., основана, вероятно, во 2-й пол. XV в., упразднена в 1764), *Геннадиев в честь Преображения Господня монастырь* (мужской, в дер. Слободе Любимского р-на Ярославской обл., основан в 20-х гг. XVI в., закрыт в 1919, до 1928 существовал как приходская община при Преображенском соборе мон-ря, в 1928 собор был закрыт, мон-рь возобновлен в 1995), Воскресенский Пушавский мон-рь (мужской, в Пучеже, основан в кон. XVI в., упразднен в 1764), Никольский Строевогорский мон-рь (мужской, ныне с. Строевая Гора Комсомольского р-на Ивановской обл., впервые упом. в 1569, упразднен в сер. XVIII в.), Богдавленский мон-рь (мужской, в Юрьевце, существовал в XVI в., упразднен предположительно на рубеже XVII и XVIII вв.), Успенская Дорофеева пуст. (мужская, ныне с. Дорофеево Сокольского р-на Нижегородской обл., основана ранее 1613, в 1655 приписана к Саввинову Сторожевскому мон-рю, ок. 1722 приписана к Кривоезерской пуст., упразднена в 1764), Вознесенский мон-рь (женский, в Кинешме, основан в 1609, упразднен в 1764), Успенский Шеренский мон-рь (мужской, в с. Шарна Любимского у., впервые упом. в нач. XVII в., упразднен в 1764), Макариев Решемский монастырь (в с. Решма Кинешемского р-на Ивановской обл., основан в кон. XIV или в нач. XVII в. как мужской, с 1901 женский, закрыт в 1927, возобновлен в 1998 как мужской, с 2006 женский), Афанасиевская пуст. (мужская, в г. Любим, возникла в нач. XVII в., упразд-

нена в сер. XVIII в.), Преображенский мон-рь (мужской, в Данилове, основан в 1626, упразднен в 1640), Преображенский мон-рь (женский, в Юрьевце, впервые упом. в 1627, упразднен в нач. XVIII в.), *Бабеевский во имя свт. Николая Чудотворца монастырь* (мужской, в пос. Некрасовском Ярославской обл., впервые упом. в 1628, закрыт в 1919, до 1928 существует как приходская община при 2 храмах обители, в 1928 храмы были закрыты, мон-рь возобновлен в 1998), Троицкая Колесникова (Колясникова) пуст. (мужская, близ Данилова, основана в 1634, упразднена в 1764), Рождественская Морозова пуст. (женская, близ Данилова, основана во 2-й пол. 30-х гг. XVII в., упразднена в 1764), Воздвиженская пуст. (мужская, в дер. Ченебечихе ныне Ветлужского р-на Нижегородской обл., основана в 1644, в 1658 приписана к Свято-Троицкому Макариево-Унженскому мон-рю), Соловецкий Воскресенский мон-рь (Ломова пуст.) (мужской, в Юрьевце, основан, вероятно, в 1-й пол. XVII в., упразднен в 1686), Преображенский мон-рь (мужской, в Кинешме, основан, вероятно, в 1-й пол. XVII в., упразднен в 1764), Тихвинская Мячева пуст. (мужская, в с. Мячеве Юрьевоцкого у., основана ранее 1660, последнее упоминание в 1744), Рождественская пуст. на р. Нодоге (в дер. Пустынь (ныне не существует, на территории совр. Кинешемского р-на), основана ранее 1708, упразднена после 1735, после 1744 приписана к Макариеву Решемскому мон-рю в качестве скита, закрыта в 20-х гг. XX в.), Преображенская пуст. (мужская, в Плесе, основана ранее 1689, упразднена в 1764), Троицкий Белбажский (Белможский) мон-рь (женский, на р. Белбаж в Макарьевском у. Костромской губ., основан в 1708, закрыт в 20-х гг. XX в.), Воскресенский мон-рь (женский, ныне с. Писцово Комсомольского р-на Ивановской обл., упом. ок. 1711, по преданию, мон-рь разрушен во время большого пожара, вероятно, в 1-й пол. XVIII в.), Высоковский Успенский единоверческий мон-рь (мужской, близ дер. Высоково Ковернинского р-на Нижегородской обл., в 1804 существовавший здесь старообрядческий скит был преобразован в единоверческий, в 1820 — в пустынь, в 1829 — в мон-рь, закрыт в 1929, возобновлен в 1999), Успенский





мон-рь (женский, в Кинешме, основан как община в 1868, преобразован в мон-рь в 1896, закрыт в 1924), Ново-Казанская община (женская, вблизи с. Турань Варнавинского у. Костромской губ., основана в 1908, закрыта в 1919).

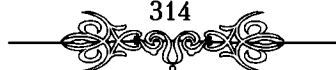
**Архиереи:** еп. Симон (Тодорский; 31 марта — 18 авг. 1745), еп. Сильвестр (Кулябка; 10 нояб. 1745 — 25 апр. 1750), еп. Геннадий (Андреевский; 16 апр. 1753 — 1 авг. 1757), еп. Дамаскин (Аскаровский; 21 мая 1758 — 16 июля 1769), еп. Симон II (Лагов; 6 сент. 1769 — 31 марта 1778), еп. Павел (Зернов; 15 апр. 1778 — 15 янв. 1800), еп. Евгений (Романов; 4 марта 1800 — 9 дек. 1811), еп. Сергей (Крылов-Платонов; 17 марта 1812 — 4 июня 1817), еп. Самуил (Запольский-Платонов; 19 авг. 1817 — 6 апр. 1830), еп. Павел II (Подлипский; 26 мая 1830 — 26 сент. 1836), еп. Владимир (Алявдин; 26 сент. 1836 — 14 нояб. 1842), еп. Виталий (Щепетов; 14 нояб. 1842 — 11 авг. 1845), еп. Иустин (Михайлов; 11 авг. 1845 — 25 февр. 1850), еп. Леонид (Зарецкий; 25 февр. 1850 — 19 авг. 1853), еп. Филофей (Успенский; 19 авг. 1853 — 15 февр. 1857), архиеп. Платон (Фивейский; 15 февр. 1857 — 12 мая 1877), еп. Геннадий (Левицкий; 1877—1878, временно управлял епархией), еп. Игнатий (Рождественский; 11 февр. 1878 — 7 июня 1883), еп. Александр (Кульчицкий; 6 авг. 1883 — 16 дек. 1888), еп. Августин (Гуляницкий; 24 дек. 1888 — 14 дек. 1891), еп. Виссарион (Нечаев; 14 дек. 1891 — 30 мая 1905), архиеп. Тихон (Василевский; 16 июня 1905 — 11 июля 1914), еп. Иннокентий (Кременский; 18 мая — 18 июля 1910 временно управлял епархией), еп. Евгений II (Бережков; 11 июля 1914 — 23 авг. 1918), архиеп. Евдоким (Мещерский; 18 марта — 21 окт. 1918 временно управлял епархией), еп. Филарет (Никольский; 23 авг. 1918 — 13 мая 1919 временно управлял епархией), архиеп. Серафим (Мещеряков; 13 мая 1919 — 16 июня 1922), архиеп. Севастиан (Вести; июль—сент. 1923, 1924 — 8 дек. 1929), еп. смчч. Августин (Беляев; 22 сент. 1923 — 16 февр. 1924), еп. Сильвестр II (Братановский; 1924), архиеп. смчч. Димитрий (Добросердов; 13 янв. 1930 — 13 мая 1932), еп. Гурий (Степанов; 25 июня — 13 авг. 1930), архиеп. смчч. Никодим (Кротков; 10 июня 1932 — 3 дек. 1936), еп. Феодосий (Кирика; авг. 1937), архиеп. Антоний (Кротевич; 1946 — 16 нояб. 1953), еп. Иоанн (Разумов; 30 нояб. 1953 — 11 нояб. 1954), еп. Арсений (Крылов; 11 нояб. 1954 — 17 сент. 1956), еп. Сергей II (Костин; 17 сент. 1956 — 15 июня 1959), архиеп. Пимен (Извекев; 1 нояб. 1959 — 16 марта 1961 временно управлял епархией (впосл. патриарх Московский и всея Руси)); архиеп. Иоанн II (Лавриненко; 16 марта — 5 мая 1961), еп. Донат (Щёголев; 5 мая — 5 июля 1961), еп. Никодим II (Руснак; 10 авг.

1961 — 21 апр. 1964), архиеп. Кассиан (Ярославский; 20 мая 1964 — 30 нояб. 1988), архиеп. Иов (Тынонок; 30 нояб. 1988 — 13 сент. 1989), архиеп. Александр (Могилёв; 13 сент. 1989 — 5 марта 2010), архиеп. Алексей (Фролов; 5 марта 2010 — 3 дек. 2013), еп. Ферапонт (Кашин; с 25—26 дек. 2013; 13 мая — 25—26 дек. 2013 временно управлял епархией).  
Арх.: ГА Костромской обл. Ф. 25, 26, 27, 28, 31, 130, 131, 132, 242, 360, 701, 1146, Р-2102; ГАИО. Ф. Р-2953.

Ист.: Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба. СПб., 1861. Т. 12: Костромская губерния. С. 191—192, 450—480; *Диев М., прот.* Словарь писателей духовной и светской чина Костромской губернии. М., 1892; Мат-лы для истории Костромской епархии. Кострома, 1895—1912. 5 вып.; Сказание о явлении и чудесах Феодоровской иконы Богородицы // ВАИ. 1909. Вып. 19. С. 187—260; Дозорная книга г. Солигалича 1614 года // Костромская земля: Краевед. альм. Кострома, 1992. Вып. 2. С. 36—38; Переписная книга Солигалича 1628 г. // Там же. 1999. Вып. 4. С. 68—78; Отрывок из Дозорной книги Галича 1620 г. // Там же. С. 79—97; МоностЭС. 2000. С. 138—144; Взгляд в прошлое: Сб. док-тов (1918—1991 гг.). Кострома, 2000. С. 27—44; Как это было: Док-ты и мат-лы о сносе соборов Костромского кремля в 1934 г. М., 2003; Костромская икона. 2004; Книга памяти жертв полит. репрессий Костромской области. Кострома, 2007; *Авдеев А. Г.* Житие прп. Паисия Галичского: Исслед. и тексты. М., 2009.

Лит.: *Арсеньев И.* Описание Костромского Успенского собора. СПб., 1829; Описание Костромского Ипатьевского мон-ря. М., 1832; *Петр (Подлипский), архиеп.* Описание Николаевского Луховского Костромской епархии трехклассного мужского мон-ря. М., 1836; *Островский П., свящ.* Ист. описание Костромского Успенского кафедр. собора. М., 1855; *он же.* Ист. записки о Костроме и ее святые, благочестночтимой в имп. Думе Романовых. Кострома, 1864; *он же.* Ист.-стат. описание Костромского 1-кл. Ипатьевского мон-ря. Кострома, 1870; *Диев М., прот.* Ист. описание Костромского Ипатьевского мон-ря. М., 1858; *Прилуцкий Д. Ф.* Ист. описание Городецкого Авраамиева мон-ря в Костромской губернии. СПб., 1861; *Филумен, иеродиак.* Ист. записки о Троицкой Кривоезерской обшежит. пустыни Костромской епархии. М., 1862; *Беляев И., прот.* Стат. описание соборов и церквей Костромской епархии. СПб., 1863; *Самарянов В. А.* Памятная книга для Костромской епархии. Кострома, 1868; *он же.* Преподобный Иларион, иже на Моше реце, основатель Дороевской пустыни. СПб., 1889; *Румянцев П., свящ.* Описание Железноборовского мон-ря Костромской губернии Буйского уезда. Кострома, 1873; *Андроников Н.* Ист. записки о Костромской духовной семинарии и Костромской губернской гимназии. Кострома, 1874; Святые угодники Божии и подвижники Костромские, их жизнь, подвиги, кончина и чудеса. Кострома, 1879; *Херсонский И. К.* Летопись Макариева Унженского мон-ря. Кострома, 1888. Вып. 1; 1892. Вып. 2; *Баженов И.* Костромской Богоявленско-Анастасьинский мон-рь: Ист. очерк. Кострома, 1895; *он же.* Костромской Ипатьевский монастырь. Кострома, 1909; *Соловьев А.* Николаевский Бабаевский мон-рь Костромской епархии. Кострома, 1895; *Сыр-*

*цов И., прот.* 150-летие Костромской духовной семинарии (1747—1897 гг.). Кострома, 1897; *он же.* Архипастыри Костромской епархии за 150 лет ее существования. Кострома, 1898; *он же.* Древние памятники самозащиты и благочестия граждан г. Солигалича. Кострома, 1899; *Ильинский П. А.* Луховская Тихонова пустынь Костромской губернии: Ист. очерк. Кострома, 1898; Боголюбский жен. мон-рь Костромской епархии. СПб., 1899; *Покровский С.* Прп. Иаков, игумен Предтеченского Железноборовского мон-ря Костромской епархии Буйского уезда. Каз., 1899; *Воскресенский А.* Свято-Троицкая Кривоезерская пустынь. Кострома, 1904; Упраздненные мон-ри Костромской епархии. М., 1909; Краткие стат. сведения о приходских церквях Костромской епархии: Справ. кн. Кострома, 1911; *Лукомский В. К.* Кострома. СПб., 1913; *Орлов В.* Галичский Староторжский Николаевский жен. мон-рь: Ист. описание. М., 1913; *Лукомский Г. К.* Старинные церкви Костромской губернии. Уезды: Буйский, Галичский, Солигаличский и Чухломской. Пг., 1916; *Брюсова В. Г.* Ипатьевский мон-рь. Ярославль, 1968; *она же.* Гурий Никитин. М., 1982; *Масленицын С.* Кострома. Л., 1969; *Иванов В. Н.* Кострома. М., 1970; *Тиц А. А.* На земле древнего Галича. М., 1971; *Кудряшов Е. В.* Солигалич. Л., 1987; *Борисов Н. С.* От Ярославля до Вологды. М., 1995; Ветлужская сторона: Ист.-краевед. сб. Кострома, 1995; Прп. Авраамий Городецкий, Чухломской и Галичский чудотворец, и созданный им Св.-Покровский Авраамиево-Городецкий мон-рь. М., 1996; *Демидов С. В., Кудряшов Е. В.* Нерехта. М., 1996; К 400-летию преставления прп. Ферапонта Монзенского. Кострома, 1997; *Зонтиков Н. А.* Костромская духовная семинария: Вехи истории: К 250-летию со дня основания (1747—1997 гг.). Кострома, 1997; *он же.* Прп. Макарий Унженский и Желтоводский: К 555-летию со дня преставления, 1444—1999. Кострома, 1999; *он же.* Макариев-Писемский Спасо-Преображенский мон-рь: К 600-летию основания обители. Кострома, 2000; *он же.* Прп. Варнава Ветлужский: К 555-летию со дня преставления, 1445—2000 гг. Кострома, 2000; *он же.* Прп. Авраамий Городецкий, Галичский и Чухломский: К 625-летию со дня преставления, 1375—2000. Кострома, 2000; *он же.* Богородицко-Игрицкий мон-рь: судьба обители // Костромской район: Вехи истории. Кострома, 2003. С. 189—199; *он же.* Церковь св. мучеников Александра и Антонины в Селище в Костроме. Кострома, 2010; Тихонова пустынь и Лухский край. Иваново, 1998; Слово о земле Большесольской. Кострома, 1999; МоностЭС. 2000. С. 138—144; *Александр (Могилёв), архиеп.* Священномученик Никодим: Жизнь, отданная Богу и людям. Кострома, 2001; *он же.* Священномученик прот. Иосиф Смирнов (1864—1918). Кострома, 2003; *он же.* Прп. Тимон, старец Надеевский. Кострома, 2004; *он же.* Чудотворная Феодоровская икона Божией Матери. Кострома, 2004; *он же.* История учреждения Костромской епархии. Кострома, 2004; *он же.* Костромская Одигитрия: Чудотв. Смоленская икона-фреска Божией Матери. Кострома, 2005; Кострома: Ист. энцикл. Кострома, 2002; *Рогов И. В., Уткин С. А.* Ипатьевский мон-рь: Ист. очерк. М., 2003; Русские монастыри. Поволжье: Костромская, Ивановская, Нижегородская, Йошкар-Олинская, Чебоксарская епархии. Новомосковск; М., 2003. С. 90—167; Исторические города и села Костромской области. Кострома, 2006. Вып. 2: Бывшие города:





Елизаров А. М. Мученики за веру // Светочъ. Кострома, 2007. Вып. 2. С. 38–48; Воробьев Н. В. Времен связующая нить: История Кинешемского духовного училища и пед. колледжа. Иваново, 2008; Новые храмы Костромской епархии, 1989–2009. Кострома, 2009; Бадина Н. В. Деятельность Костромской епархии в годы Первой Мировой войны // Светочъ. 2010. Вып. 6. С. 238–247; Резепин П. П. Епископы Кинешемские, викарии Костромские // Там же. С. 286–296.

**Н. А. Зонтиков**

**Архитектурное наследие. Деревянное строительство.** Самые ранние храмы на территории епархии появились в городах: в 1239 г. в Костромском кремле — Феодоровская ц., в которую была помещена обретенная икона Божией Матери, получившая имя Феодоровской; в нач. XIV в. в Галиче существовала Спасская ц., рядом с которой находился мон-рь; в 1334 г. был возведен собор Воскресенского мон-ря, положившего начало городу Соли Галицкой (совр. г. Солигалич). До нач. XVIII в. большинство храмов строили из дерева. Судя по письменным источникам, в нач. XV в. в Костроме существовало не менее 30 церквей, к нач.



*Церковь арх. Михаила в Муромцево. 1681 г. Фотография. Кон. XIX в.*

XVII в. в 35 городских приходах их было 62; в Соли Галицкой к 1628 г. — 9 церквей. Из 840 храмов К. и Г. е. в нач. XX в. 100 остались деревянными, среди них — постройки XVI — нач. XVII в.: церкви свт. Николая



*Церковь прор. Или в с. В. Берёзовец Солигаличского р-на. Кон. XVIII — нач. XIX в. Фотография. Кон. XIX в.*

восьмериком с пятиглавием на крещатой бочке. Самым распространенным был тип клетского



*Церковь арх. Михаила в с. Архангельском на Воле. 1755 г. Фотография. Нач. XX в.*

Чудотворца в Кадые (1570), в честь иконы Божией Матери «Знамение» в Ивановском под Нерехтой (1613), Успения в с. Сенная под Чухломой (1628).

Древнейшая сохранившаяся ц. в честь Собора Пресв. Богородицы в с. Холм Галичского р-на (1552, перевезена в Костромской архитектурно-этнографический и ландшафтный музей-заповедник «Костромская слобода», он

же — Музей деревянного зодчества, далее — МДЗ) принадлежит к известному на севере типу «круглых» храмов с 8-гранным основным объемом, асимметричной 5-гранной апсидой и небольшой трапезной с поднятой на бревенчатых консолях галереей-гульбищем и односходной лестницей. Вероятно, изначальное шатровое завершение в XVIII в. заменили невысоким малым

храма с высокой двускатной кровлей и пониженными объемами чуть зауженного граненого алтаря и трапезной, по ширине равной наосу. Так выделяли церкви Спаса Всемилоствитого (1712) из с. Фоминского Костромского р-на (ныне в МДЗ) и Воскресения Христова (1762–1763) в с. Кужбал (Нейский р-н). Все помещения соединялись широкими арками. Шатровые колокольни могли располагаться над кровлей трапезной, как в церкви из с. Фоминского, или в виде 8-гранного (реже 6-гранного) столпа на низком четверике примыкать с запада, как в ц. арх. Михаила (1681) в урочище Муромцево Галичского р-на (не сохр., ИИМК РАН. Фототека). Уникальную конструкцию имела ц. Преображения (1713) из с. Спас (Спас-Вёжи, перевезена в МДЗ, утрачена в 2002). Ее объем был поднят на дубовых сваях, охвачен закрытой галереей-гульбищем с опорой на консольные бревна. Изначально храм был связан переходом с 8-гранной шатровой колокольней, также стоявшей на сваях.

Под влиянием каменных бесстолпных храмов изменился облик клетских церквей. Их стали завершать 4-скатной кровлей, основное пространство перекрывать имитированным в дереве 8-дольным сводом со световым барабаном, представлявшим поздний вариант «неба», как в церквях во имя прп. Ефрема Сирина (1728) на погосте Ефремы (Ширь) Парфеньевского р-на и Воскресения Господня (1755) в Леонтьеве Судиславского р-на. Особой монументальностью отличается композиция ц. свт. Николая Чудотворца (1741) в с. Андреевском Сусанинского р-на, с высоким подклетом и галереей, опирающейся на выступающие с запада выпуски венцов сруба.

О шатровых храмах известно из письменных источников. В Костроме в нач. XVII в. было не менее 6 церквей подобного типа. Церковь в честь Рождества св. Иоанна Предтечи на Брагиной ул. имела усложненную композицию с закомарами «на каменное дело» — вероятно, бочками в основании шатра; ц. свт. Николая Чудотворца на Нижнем посаде была 5-шатровой; собор Воскресенского мон-ря в Соли Галицкой имел «вверху на полотах на правой стороне придел» (Переписная книга. 1999. С. 72). К шатровым



принадлежали ц. свт. Николая Чудотворца (1594) с. Сухорукова, Троицкая ц. (1628) в с. Сандогора Костромского р-на, Троицкая ц. (1666) в Варнавине (ныне пос. Варнавино Нижегородской обл.).

В XVIII в. распространение получали храмы ярусного типа с одним или неск. восьмериками на четверике, напр. ц. прор. Илии (1-я пол. XVIII в.) из с. В. Берёзовец Солигаличского р-на (МДЗ), поставленная



*Церковь во имя свт. Николая Чудотворца в с. Берёзовец на Ноле. Фотография. Нач. XX в.*

на подклете «кораблем», с 2 восьмериками, увенчанными луковичной главкой на 8-дольной купольной кровле с полницами. Свообразием отличались утраченные храмы 50–70-х гг. XVIII в. в Варнавинском у. (ныне Нижегородская обл.), известные по фотографиям нач. XX в. По пропорциям они близки к храмам Вологодской губ., для них были характерны вытянутые, иногда до  $\frac{3}{4}$  высоты здания, четверики с 3 осями проемов, увенчанные низким восьмериком (ц. свт. Николая Чудотворца

1767; ц. прор. Илии в Ильинском на Чебоксарке, 1775). К храму в Ильинском, вероятно, в нач. XIX в. была пристроена колокольня в стиле классицизма, увенчанная шпилем. В этой группе храмов 2-ярусная ц. сщмч. Харалампия Магnezийского (1751) в Бельшеве и 3-ярусная ц. арх. Михаила (1755) в Архангельском, что на Волу, завершены 5-главием, скомпонованным по укр. образцу — по сторонам света; аналогичная постройка глав была использована в храмах совр. Галичского р-на — в ц. в честь Воскресения Господня

(1783) типа «восьмерик на четверике» в урочище Ст. Георгий (близ дер. Коптево; не сохр.) и в

ц. свт. Николая Чудотворца (2-я пол. XVIII в.) в с. Берёзовец на р. Ноле, пирамидальную композицию к-рой формировали примыкающие к 2-ярусному 8-гранному объему 4 пониженных прируба, завершенные бочками, и П-образная 2-ярусная открытая галерея с навесами на колоннах.

Редким примером деревянного храма в стиле классицизма являлась ц. Успения Пресв. Богородицы (1847) в Варнавине (не сохр.). Четверик с фасадами, завершенными пологими треугольными фронтонами, был увенчан купольным барабаном, перед входами уст-

роены невысокие 4-колонные портики, а полукружие апсиды охвачено колоннадой. Лишь в не-



*Церковь во имя свт. Николая Чудотворца в с. Благовещенском. 1858, 1898 гг. Фотография. Нач. XX в.*

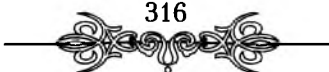
ца в Бельшеве, 1752, не сохр.; Троицкая ц. в с. Турань, 1760, в руинах; ц. св. Иоанна Предтечи, 1759, и ц. Вознесения, 1768, в Вознесенском на Ветлуге) или 2 восьмериками (ц. прп. Макария Желтоводского в с. Притыки,

нескольких ныне утраченных храмах сер. XIX в. были использованы отдельные элементы классицистического декора — пилястры на углах, профилированные 3-частные карнизы и треугольные фронтоны: в Казан-

ской ц. (1840) в с. Красные Усадья Макарьевского у., в ц. Рождества Пресв. Богородицы (1863) в с. Письменер Ветлужского у.

Храмы периода эклектики отличаются большим разнообразием. В ц. свт. Николая Чудотворца (1858) в с. Благовещенском Варнавинского у. (не сохр.) отразилось влияние храмов, созданных архит. К. А. Тонном в русско-визант. стиле: четверик со срезанными углами был завершен низким глухим восьмериком, увенчанным массивной луковичной главкой, основным мотивом убранства фасадов служили тройные арочные окна и аркатурно-колончатые пояса. Одним из самых ярких памятников была ц. в честь Собора св. Иоанна Предтечи в с. Коробове Костромского у. (1854–1855, проект архит. Р. И. Кузьмина, не сохр.), пожалованном потомкам Ивана Сусанина. Восьмерик с узкими диагональными гранями, завершенными щипцами, имел шатровую кровлю, был увенчан малым шатром светового барабана с миниатюрной главкой, шатром завершалась колокольня над трапезной, окна имели двускатные перемычки, портики — фигурные колонки.

В посл. трети XIX — нач. XX в. широко использовались образцовые проекты 1857 и 1911 гг.: напр., в 1906 г. в духе эклектики была сооружена старообрядческая Покровская ц. в дер. Стрельниково (ныне Костромского р-на), в упрощенных формах русского стиля (1913) — ц. прор. Илии в Ильинском (ныне Кадыйского р-на), с 5-главием двухсветным четвериком, со щипцовыми подвышениями над центрами фасадов. В вост. части епархии преимущество отдавалось шатровым храмам. Самый крупный — Николаевский (не сохр.) был построен в 1916 г. в дер. Соколово близ ст. Шарья (ныне город Костромской обл.), с четвериком, завершенным 8-гранным шатром со щипцовыми кокошниками в основании. Необычную композицию и развитое убранство в рус. стиле имела Троицкая ц. (1904) в с. Новотроицком Ветлужского у. (ныне урочище близ дер. Майтиха Шарьинского р-на; в руинах): крестообразный объем с 2 восьмериками (нижним глухим и более узким световым), со щипцами в основании шатра, небольшие шатры были над углами нижнего объема и на колокольне, примыкавшей к трапезной.





Ретроспективные формы, воспроизводящие композицию предшествующего ярусного храма, отличаются ц. прп. Макария Писемского (1909–1912) на погосте Макарьево Пустыня Буйского у. (ныне Макариево-Писемский в честь Преображения Господня жен. мон-рь), с убывающими по размерам 2 четвериками и 2 восьмериками, увенчанными главкой на глухом барабане.

Существовало много деревянных часовен, число к-рых к нач. XX в. достигало 1300. Простейшие представляли собой небольшой квадратный сруб с подкатной кровлей и главкой, напр. часовня во имя прор. Илии (2-я пол. XIX в.) в дер. Грибаново Солигаличского р-на, часовня (1899) из дер. Юркино Чухломского р-на (МДЗ); или 8-гранный объем с шатровым завершением — часовня (2-я пол. XIX в.) в дер. Лаптуново Парфеньевского р-на. Характерно для местных традиций устройство вокруг основного сруба галереи-гульбища с навесом на столбах — часовня (кон. XVIII в.) у Авраамиева Заозерского мон-ря на территории совр. Галичского р-на (не сохр.), часовня (кон. XVIII — нач. XIX в.) из дер. Б. Токарево Солигаличского р-на (МДЗ), 8-гранный сруб которой увенчан вытяну-



*Церковь  
в честь Собора св. Иоанна Предтечи  
в с. Коробове. 1858 г.  
Фотография. Нач. XX в.*

тым шатром над широкими скатами кровли и опирается на столбы галереи, поднятой на консольных выступах нижних бревен. Уникальна ярусная композиция часовни из дер. Прытыкино Шарьинского р-на с 2 восьмериками на четверике, повторяющая тип храмов Варнавинского у.

**Каменное строительство.** Древнейший памятник Костромского кремля — Успенский собор (не сохр.) в дореволюционной лит-ре было принято датировать XIII в. и связывать с деятельностью вел. кн. Василия Ярославича. Исследования 1934 г. (Л. К. Любимов, С. С. Чижов,



*Церковь в честь Богоявления  
в с. Красном-на-Волге. 1592 г.  
Фотография. 10-е гг. XXI в.*

Н. Н. Чудаков) накануне разрушения храма доказали, что он был возведен не ранее нач. XVI в. По реконструкции Чижова (1935), четверик собора с 3 апсидами был поднят на сводчатом подклете, имел позакомарное перекрытие и крупную главу, опирающуюся на 2 столба и алтарную стену, открытое гульбище. Фасадное убранство было типичным для московского зодчества этого периода: 3-частное членение лопатками, килевидные закомары над нешироким карнизом и полоса килевидных арочек под карнизом апсид и по верху барабана, белокаменные перспективные порталы. Необычна была ориентация алтаря на север, в сторону урочища на Запрудне — места обретения Феодоровской иконы Божией Матери, хранившейся в соборе. Собор дважды расширяли (1678, 1775–1778), в результате чего он стал 4-столпным 5-главым, при последней перестройке был расписан ярославскими мастерами. Рядом с Успенским стоял каменный Троицкий собор, вероятно близкий к нему по времени (разобран в 1773 после пожара).

В 1559–1565 гг. ростовские мастера возвели монументальный Богоявленский собор Богоявленско-Анастасиина мон-ря в Костроме, типичный для монастырских соборов грозненского времени. Во 2-й пол. XVI в. преимущественно на

средства бояр Годуновых начал формироваться комплекс каменных сооружений Ипатьевского во имя Св. Троицы мон-ря. Благодаря существованию в Костроме во 2-й пол. XVI в. Кирпичной слободы и наличию в монастырских вотчинах большого числа ремесленников-строителей к концу столетия все храмы на территории К. е. возводили без привлечения артелей со стороны.

В 1592 г. по заказу Бориса Годунова в его вотчинном с. Красное-на-Волге была сооружена шатровая ц. в честь Богоявления, объемная композиция которой с симметричными приделами, увенчанными главками на горке кокошников, и 2-ярусной арочной галереей (проемы в нижнем ярусе галереи заложены, в верхнем остеклены в нач. 90-х гг. XX в.) типична для храмов годуновского времени. В отличие от большинства храмов кон. XVI — нач. XVII в. церковь не имеет развитого ордерного декора, ее фасадное убранство свидетельствует о работе местных мастеров.

В течение XVII в. на территории К. и Г. е. было возведено более 35 каменных храмов, больше трети из них — в мон-рях. В это время были выработаны основные конструктивные приемы и принципы декорации, свойственные костромской архитектурной школе. В 1607 г. «по вере и обещанию» царя Василия Шуйского был заложен 5-главый Покровский собор — 1-я каменная постройка Авраамиева Городецкого мон-ря под Чухломой (освящен в 1632). С севера к собору примыкал Ильинский придел над гробницей прп. Авраамия Галичского, с запада — паперть с шатровой колокольней. Внутренняя структура восходила к кремлевскому собору в Костроме. Здесь впервые была сформирована характерная для местного зодчества система, при к-рой вост. пара столбов слита с алтарной преградой, а малые вост. главы освещают помещения жертвенника и диаконника. Своеобразие проявилось и во внешнем убранстве: проемы на боковых фасадах смещены к востоку, окна 2-го света заключены в наличники с перспективными треугольными фронтонами, широкий карниз составлен из полос безгунца, поребрика, расширяющихся кверху ступенчатых консолек, закомары имеют широкие обводы.



Конструкция и объемная композиция чухломского собора послужила образцом для собора Паисиева мон-ря под Галичем, сооруженного по заказу боярина А. М. Львова (1642–1646), и собора Макариева Унженского мон-ря (1663–1670), особенностью которого были круглые в сечении зап. столбы. Композиция боковых фасадов теряет зависимость от внутренней структуры: 4 пряслам соответствуют лишь 3 закомары. Тот же тип внутреннего устройства получил Троицкий собор Ипатьевского мон-ря, заново отстроенный в 1650–1652 гг. В сер. XVII в. в Авраамиевом и Паисиевом мон-рях появились каменные трапезные церкви, прямоугольные в плане, на подклетах, с повышенной, поперечно ориентированной средней частью — бесстолпным храмом, увенчанным 3 поставленными в ряд шатрами в Авраамиевом мон-ре (известен по рис. К. О. Красовского, сделанному в 1849; см.: *Максимов*. 1858. С. 24) и 3 главами — в Паисиевом. В 70–80-х гг. XVII в. сформировался комплекс каменных сооружений Макариева Унженского мон-ря с 3 храмами, шатровой колокольней и келейными корпусами. Из ряда крупных монастырских храмов выделяется собор Рождественского мон-ря в Солигаличе. Он был заложен в 1668 г. на средства царицы Марии Ильиничны Милославской, после ее смерти и последовавшего вслед за этим перевода местных мастеров на работы в Архангельск собор простоял до 1792 г., когда артель из Вел. Устюга заново выложила своды и главы. В объемной композиции собора доминирует поднятый на высоком подклете 5-главый четверик с 3 более низкими полукруглыми апсидами разной величины. Внутри своды опираются на 4 мощных круглых столба с профилированными базами и капителями. Сев. фасад закрыт приделом с небольшой трапезной и шатровой колокольней, западный — 2-ярусной галереей с рундуком крыльца перед лестничным всходом. В наружном убранстве главную роль играют ширинки, из к-рых составлены лопатки, фланкированные тонкими колонками-дудочками с перехватами. Декоративность ширинкам придают миниатюрные белокаменные вставки в виде коников, балясин, звезд и сердечек, вмонтированные в их донца.

Первый большой городской храм в Костроме — ц. Воскресения на Дебре (1645–1651) — выдающийся пример местного зодчества сер. XVII в. Вероятно, благодаря заказчику купцу К. Г. Исакову, входившему в состав московской Гостиной сотни, в архитектуру были привнесены черты, свойственные московскому и ярославскому зодчеству. Крупное 4-столпное 3-апсидное здание с ложными полуциркульными закомарами, 4-скатной кровлей, 5 луковичными главами на цилиндрических барабанах (вост. глухие) поставлено на подклет и окружено галереями. Остроту силуэта дополняют одноглавый сев. придел с горкой кокошников и 3 шатровых крыльца с лестницами-всходами. Разнообразен фасадный декор с белокаменными резными вставками; роспись стен «в бриллиантовый руст» и «травами» утрачена в 90-х гг. XX в.

В сер. XVII в. появился тип двустолпного храма в 2 вариантах. Пер-



Собор  
в честь Рождества Пресв. Богородицы  
в Солигаличе. 1688 г.  
Фотография. Нач. XX в.

вый — с главой, сдвинутой к востоку и поставленной на подпружных арках, переброшенных от столбов к вост. стене, был производным от конструкции собора Авраамиева Городецкого мон-ря — костромская ц. в честь Рождества Христова (прор. Илии) на Городище (1649–1652, заказ бояр Г. И. и Ф. П. Морозовых), собор в честь Владимирской иконы Божией Матери в Сретенском монастыре Нерехты (1678, заказ ярославского жителя И. Аверкиева). Образцом конструкции 2-го варианта послужил Преображенский собор Геннадиева в честь Преображения Господня муж. мон-ря под Любимом (1644–1647) на границе с ярославскими землями. Собор с главой, поставленной между столбами, не имел

подклета, обладал приземистыми пропорциями, его зап. фасад был украшен аркатурно-колончатым фризом. К тому же типу двустолпния относятся костромские храмы — собор Вознесенского мон-ря, вскоре превращенный в приходскую ц. Вознесения на Дебре (1654), ц. ап. Иоанна Богослова в Богословской слободе (1681–1687, построена на средства Ипатьевского мон-ря), а также храмы Лухского у. (ныне Ивановская обл.) — Воздвиженский собор (1679) Тихонова Лухского мон-ря и ц. в честь Воскресения (1680) в Лухе (заказ посадского жителя М. Фёдорова, «попова сына»). Все они были 5-главыми, но их объемные композиции отличаются: церковь на Городище (боковые главы разобраны в кон. XVIII в., утраченный сев. придел восстановлен при реставрации в 1985–1990) имела 2 симметричных придела и колокольню, соединенную с храмом маленькой папертью, к собору в Нерехте первоначально примыкала двустолпная трапезная и деревянная шатровая колокольня (заменена новой трапезной в 1833), а Воскресенская ц. в Лухе к кон. XVII в. была дополнена галереей и приделом. За исключением монастырских, эти церкви не имели деления фасадов на прясла, обладали развитым фасадным декором в костромской версии узорочья.

Выдающимся памятником являлась ц. Св. Троицы в Костроме, возведенная на средства купца И. Постникова в 1645–1650 гг. (не сохр.). Композиция с двусветным 3-апсидным четвериком, небольшой папертью и шатровой колокольней, а также венчание храма горкой из 3 ярусов кокошников свидетельствуют о влиянии московского посадского зодчества. Фасады отличало многоцветие: маковки глав и шатер колокольни покрывала зеленая поливная черепица, муравленные изразцы с изображением двуглавых орлов и всадников декорировали барабаны глав и широкий фриз карниза, на кирпичных стенах выделялись белокаменные бусины, колонки и фронтоны наличников, массивные перспективные порталы.

Для посадского зодчества К. и Г. е. характерен тип бесстолпных церквей с трапезными и шатровыми колокольнями. Двусветные четверики этих храмов, завершенные 4-скатной кровлей, в подавляющем боль-

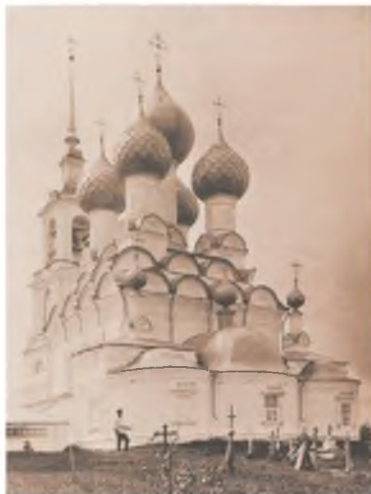
шинстве увенчаны пятиглавием. В фасадном декоре использованы огибающие лопатки или полуколонки-дудочки, над широким карнизом с полосами поребрика и мелких нишек расположен ряд кокошников, а оконные проемы украшены наличниками с наборными боковинами и фронтонами в виде кокошников и щипцов разной формы — ц. в честь Преображения за Волгой (1685—



*Церковь Св. Троицы в Костроме.  
Ок. 1645 г.  
Фотография. Нач. XX в.*

1688) в Костроме (реставрирована в 1968—1978), ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы (1695) в с. Апраксине под Костромой (не сохр.). Отличительной чертой храмов в приволжской части К. и Г. е. являются слегка растянутые в поперечном направлении стройные четверики, как правило, с 2 осями проемов на боковых фасадах — ц. Воскресения Словущего (1670) в Толпыгине и ц. Спаса Нерукотворного (1682—1691) в с. Спасском (Спас-Березники) Нерехтского у. (ныне деревня Приволжского р-на Ивановской обл.).

Своеобразную композицию завершения четверика с использованием дополнительных ярусов кокошников и тесной группировкой глав на вытянутых глухих барабанах выработали солигаличские мастера — Воскресенский собор Воскресенского монастыря (1663—1669, мастер Г. А. Антоновский), ц. свт. Николая Чудотворца (1686—1688, освящена в 1694). Полагают, что именно Антоновский со товарищи в 80—90-х гг. XVII в. по заказу С. В. Готовцева в его вотчинном с. Ликурга (ныне Буйский р-н) выстроили один из самых интересных сельских хра-



*Церковь Св. Троицы в с. Ликурга.  
80-е гг. XVII в.  
Фотография. Нач. XX в.*

мовых комплексов XVII в.: 2 бесстолпные церкви — летняя Троицкая увенчана 5 крупными главами на горке кокошников, с приделами, трапезной и шатровой колокольной, и зимняя одноглавая ц. в честь Рождества Христова, окруженная галереей-папертью, с трапезной палатой, усыпальницей Готовцевых и оградой с круглыми башенками и воротами в виде кубического четверика с главкой на 8-гранном постаменте. Наружное убранство всех построек представляет образец «дивного узорочья» XVII в.

Нарышкинский стиль затронул преимущественно приволжские города. Исключительным своеобразием отличалась 5-главая бесстолпная ц. Благовещения (1700, не сохр.) в Юрьевце (ныне Ивановская обл.), возведенная на средства купца Ф. К. Сит-



*Церковь  
в честь Благовещения  
Пресв. Богородицы  
в Юрьевце. 1700 г.  
Фотография.  
Нач. XX в.*

никова. В фасадном декоре были применены колончатые наличники с «петушьими гребнями», изразцовое убранство, вероятно под влиянием ярославского зодчества, — карниз

и фронтоны наличников верхних окон украшали многоцветные керамические плитки, тимпаны кокошников покрывала роспись, колокольная имела ярко выраженный ярусный характер. Наличники с развитыми фронтонами можно встретить также в храмах в честь Преображения (1746—1762; не сохр., известна по фотографии — ИИМК РАН. Фототека), Сретения в Юрьевце (1757), Воскресения Господня (1754) в с. Решме (Нагорное) неподалеку от Кишешмы.

Первым храмом с восьмериком на четверике стал Успенский собор в Плесе (1699), неск. тяжеловесный по пропорциям, с гуськовой купольной кровлей и главкой на глухом барабанчике. Церковь Благовещения в Нерехте (начата в 1713, в 1716 освящен сев. придел), увенчанная пятиглавием, положила начало серии подобных храмов. В фасадном убранстве обеих церквей превалируют традиц. элементы декора: огибающие угловые лопатки, наличники в виде валиковых рамок или с килевидными фронтонами на колонках с перехватами, карнизы с пилой или поребриком, тонкие колонки-дудочки на ребрах восьмерика. Более развитые формы имели сооруженные в 30-х гг. XVIII в. костромские церкви Рождества Христова (Никола Мокрый) на Дебре и Смоленской иконы Божией Матери (святых Космы и Дамиана) в Кузнецях. Пятиглавый храм на Дебре до закрытия в 30-х гг. XX в. сохранял первоначальную композицию с шатровой колокольной над двухсветным четвериком придела прп. Сергия Радонежского. Самым оригинальным памятником нарышкинского стиля стала ц. Воскресения Господня

(1717), возведенная по заказу Новгородского митр. Иова в Воскресенско-Пущавском мон-ре на окраине

слободы Пучеж на берегу Волги (ныне в Ивановской обл.; разобрана в 50-х гг. XX в.): восьмерик венчали 5 глав на граненых глухих барабанах, декор состоял из широких





полос поребрика, пучков колонок на ребрах, поддерживавших 3-частный карниз и аттиковый ярус с фигурными филёнками, имитировавшими нарышкинские фронтоны-гребни, колончатых наличников, завершения к-рых на каждой грани были различными; нарядным был декор трапезной и 3-частной апсиды, карниз к-рой дополнял ажурный фриз с «жучком». Редчайшими примерами ярусных храмов стали 2 церкви в Кинешме — Воскресенская на Торговой пл. (1729, не сохр.) и Успенская (1747), выстроенная по ее образцу в заречной части города; их пропорции приземисты.

Церковное зодчество К. и Г. е. в 1-й пол. XVIII в. не отличалось интенсивностью, преобладали старые типы храмов. Следование традициям проявлялось при сооружении каменных соборов в городах. Казанский собор в Нерехте (1709), возведенный по указу Петра I, принадлежал к типу бесстолпных посадских храмов, его трапезная и колокольня в XIX в. были заменены новыми, первоначальный облик известен по фотографиям нач. XX в. Стройный двусветный четверик был увенчан 5 луковичными главами на нарядно украшенных глухих барабанах, фасады были поделены лопатками на прясла, завершенные ложными закомарами, отрезанными от основного поля стены широким карнизом. К тому же типу храмов относился и Преображенский собор в Чухломе, от которого уцелела лишь нижняя часть объема. Он был построен в 1746 г. солигаличскими мастерами по образцу-ц. свт. Николая Чудотворца в Солигаличе; наряду с повторением мотивов московского узорочья в убранстве фасадов использованы нарышкинские наличники с разорванными фронтонами.

При сооружении в 1733 г. Входо-иерусалимского собора в Юрьевце мастера также ориентировались на архитектуру сер. XVII в. Пятиглавый двусветный храм с 3-частной апсидой принадлежит к типу двустолпных церквей с центральной главой, расположенной между крещатыми сводами; в фасадном декоре использованы аркатурный пояс под карнизом и оконные наличники с полукруглыми фронтонами на колонках-дудочках; неширокая трапезная пристроена в 1806 г. архит. Н. И. Метлиным.



*Казанский собор в Нерехте.  
1709 г.  
Фотография. Нач. XX в.*

Обращение к архаичному типу 6-столпного храма при строительстве в 1745 г. Успенского собора в Кинешме, вероятно, было продиктовано желанием подтвердить древность растущего купеческого города. Круглые в сечении столбы называют на образец — Успенский собор Московского Кремля, но вместо зального интерьера по древнерус. схеме пространство выделено подкупольным крестом и пониженными угловыми компартиментами. Собор завершен 4-скатной кровлей, его главы широко расставлены, центральная крупнее остальных, вместо традиц. закомар над карнизом поме-



*Преображенский собор  
в Чухломе. 1746 г.  
Фотография.  
Нач. XX в.*

щена цепочка мелких полукруглых нишек, окна 2-го света в апсидах имеют 8-угольную форму (боковые фасады полностью скрыты за приделами нач. XX в.).

В 1-й пол. XVIII в. в селах по-прежнему преобладали деревянные храмы, каменных было сооружено не бо-

лее 25 (и все — в зап. части епархии). В их архитектуре прослеживается 2 линии. Первая сохраняет верность традиции посадского строительства 2-й пол. XVII в. Это церкви сельских приходов, возводившиеся по заказу крестьян, преимущественно 5-главые бесстолпные храмы «кораблем», с небольшими трапезными и шатровыми колокольнями. Как правило, их строили костромские, нерехтские и солигаличские артели, к-рые сохраняли черты, присущие местным традициям, напр. расположение проемов в 2 оси в возведенных нерехтчанами церквях Флора и Лавра (1745) во Флоровском урочище (близ совр. дер. Берендеево Нерехтского р-на), Собора Богоматери (1748) в с. Березники Нерехтского у. (ныне Комсомольский р-н Ивановской обл.) или цепочка мелких колокольников в узком аттике над карнизом, типичная для солигаличских мастеров, — ц. Воскресения (1-й четв. XVIII в.) в с. Высоко Солигаличского у. В ряде храмов сохраняется характерное для XVII в. различие в композициях боковых фасадов. В одноглавой ц. Георгия (1736) в с. Новый Георгий Солигаличского у. (ныне Галичский р-н) сев. фасад имеет 2 оси проемов, а южный — одну; в ц. свт. Николая Чудотворца (1720) в с. Сидоровском Красносельского р-на 3 окнам 2-го света на юж. фасаде соответствует окно на северном. О консервативности вкусов заказчиков-крестьян свидетельствует ц. Воскресения (1-я четв. XVIII в.) в с. Высоко Солигаличского у. с 3 главками, поставленными в ряд над

поперечно вытянутым четвериком, по образцу Троицкого храма в Паисиевом Галичском монастыре (утраченное завершение храма извест-

но по фотографии (ИИМК РАН. Фототека)). В 1-й четв. XVIII в. значимым художественным центром становится расположенный на границе с Ярославской губ. посад Б. Соли Костромского у. (ныне пос. Некрасовское Ярославской обл.). В 2 храмах, заложенных в 1700 г.







местными артелями, — Воскресенском соборе и ц. Рождества Пресв. Богородицы (сооружена на средства посадского человека С. Б. Мельникова) — заметно влияние ярославского зодчества. Фасады с 3 осями проемов строго симметричны, крупные прямоугольные окна 2-го света заключены в наличники с полуколонками, перебитыми бусинами, и с фронтонами в виде сложно профилированных многолопастных килевидных кокошников, над карнизом, раскрепованным над пучком угловых колонок-дудочек, расположен широкий аттиковый ярус с профилированными кокошниками.

Ко 2-й линии относятся храмы с чертами барокко. Их заказчиками были помещики. Эти церкви более разнообразны по объемной структуре и фасадной композиции. В ц. Преображения (1732), возведенной во владении кн. Я. Ф. Долгорукова, в с. Горкине Нерехтского у. (ныне Родниковский р-н Ивановской обл.), глава поставлена на необычно высоком своде, проемы на средней оси расположены выше боковых, подчеркивая симметричность фасада, в декоре использованы ордерные детали, близкие к петровскому барокко. В наружном убранстве 5-главой ц. Св. Троицы (1740) в с. Исупове Сусанинского р-на, к-рым владели дворяне Пушкины и Овцыны, симметрию фасада, ограниченного пилястрами, подчеркивает лучковый изгиб межъярусного карниза над порталом, оконные проемы с коробовыми перемычками заключены в рамочные, с 3-частными замками, «ушами» и сережками наличники, завершенные треугольными и лучковыми сандриками. Колокольня, примыкающая к трапезной, традиционна — восьмерик на четверике с шатром. В нарядном убранстве Троицкой ц. (1748) Георгиевского погоста, что на Верхнем (ныне урочище Георгий Верхний Галичского р-на), структурные детали дополнены фигурными филенками, щитами и картушами.

Самым ярким барочным храмом в епархии 1-й пол. XVIII в. является ц. Рождества Христова (1734) в с. Татьянине Нерехтского р-на, заказчиками к-рой выступили владельцы села П. Н. Колобова или ее муж М. Г. Собакин, а проект составил архитектор, принадлежавший к московской школе. Объемная композиция храма с восьмериком на дву-

светном четверике и с низкой граненой апсидой отличается легкостью пропорций, фасадный декор — удивительным разнообразием (трапезная и колокольня пристроены в XIX в.): углы четверика оформлены разреженным рустом «перебежку», окна с пологими перемычками, расположенные в 2 оси, украшены рамочными наличниками и завершены профилированными бровками или пологими щипцами с миниатюрными пинаклями. Под полуглавиями над центрами фасадов помещены круглые филенки-киоты, обрамления к-рых образуют по сторонам свесы с кистями.

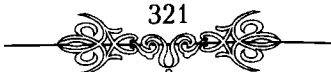
Развитие костромской церковной архитектуры во 2-й пол. XVIII в. отличалось исключительной интенсивностью: если за 1-ю пол. XVIII в. было сооружено 45 каменных храмов, то во 2-й половине — 266, типологическое разнообразие и диапазон стилистических направлений значительно увеличились. Огромное значение имела реконструкция Костромского кремля после пожара 1773 г. Она осуществлялась по инициативе еп. Симона (Лагова) архитектором-самоучкой из Б. Солей С. А. Воротиловым. Успенский собор получил 4-скатное покрытие и новую, грушевидную форму глав, были построены 3-этажные каменные дома архиерейского подворья. Был возведен теплый Богоявленский собор (1776–1791, не сохр.), 4-столпный, в плане близкий к овалу, соединенный прямоугольным притвором с колокольней. Цилиндрический барабан с цепочкой люкарн в основании купольной кровли был воздвигнут над глухим сводом — в нем размещалась соборная б-ка. При ярко выраженном барочном убранстве были использованы приемы, указывавшие на знакомство с классицизмом: ризалиты с 4-пилястровыми портиками на боковых фасадах, гладкие и рустованные пилястры большого ордера, антаблемент с триглифо-метопным фризом. Четырехъярусная колокольня высотой 64 м имела купол и невысокий шпиль на необычном по форме резонаторе с вогнутыми гранями, прорезанными круглыми люкарнами, арки ярусов фланкировали сдвоенные колонны ионического и коринфского ордера, ограда обходных галерей украшала вазоны.

Во 2-й пол. XVIII в. почти все деревянные церкви в Костроме, Гали-

че и Нерехте были заменены каменными. В Костроме было возведено 24 храма (большая их часть уничтожена в 30-х гг. XX в.), в Галиче — 8, в Нерехте — 3 церкви. Начало градостроительному переустройству положили утвержденные в 1781 г. регулярные планы. Преобладающими оставались посадские храмы (5-главые, бесстолпные, с трапезными и колокольнями), на объемную композицию и декор которых влияло освоение барочной стилистики: полуциркульные апсиды уступили место граненым или прямоугольным с полукруглым выступом на востоке, чаще использовали высокую изогнутую кровлю гуськового силуэта — ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (1762) в Костроме (не сохр.), ц. Воскресения (кон. XVIII в.) в Галиче (завершение утрачено), или куполообразную кровлю с полицами — ц. святых Константина и Елены (1754) в Галиче, ц. свт. Василия Великого (1768) и ц. свт. Стефана Сурожского (1780, не сохр.). В Костроме появились одноглавые храмы с каскадными кровлями — ц. Покрова Пресв. Богородицы (1790) в Крупениках, ц. святых Константина и Елены (1795–1798), ц. Крестовоздвижения (кон. XVIII в.; все утрачены). В декоре храмов Костромы развитые рамочные наличники особенно нарядны — с замками, горизонтальными или лучковыми сандриками, фигурными фартуками; лопатки на краях мастера ставили с отступом от углов, создавая их раскреповки; лопатками или пилястрами украшали межколонные простенки.

В храмах с восьмериками на четверике мастера продолжали следовать традициям нарышкинского стиля (ц. Казанской иконы Божией Матери в Юрьевце, 1754, не сохр.) или использовать отдельные элементы раннепетровского зодчества (Успенский собор в Лухе, 1775). На их фоне выделялась ц. свт. Николая Чудотворца в костромском Богоявленско-Анастасином мон-ре (1752–1760, не сохр.). Пропорциональность объемной композиции, тонкая проработка пышного убранства в формах елизаветинского барокко позволяют предполагать, что заказчица храма генеральша Е. М. Салтыкова привлекла к проектированию московского зодчего.

С именем Воротилова связано строительство 2-этажных храмов:





апостолов Петра и Павла в Костроме (1787, не сохр.), Воскресения (1787) и Преображения (1791) в Нерехте. При различиях композиций (костромская церковь была 5-главой, нерехтские — увенчаны восьмериком) в их объемно-пространственной структуре были развиты приемы, впервые примененные при сооружении кремлевского Богоявленского собора: углы алтаря и зап. притвора скруглены, что придало плану форму эллипса, колокольни над притвором имеют колоколообразное завершение, аналогичное завершению колокольни Костромского кремля.

Характерно, что барочные тенденции проявились также в убранстве храмов, основанных на продолжении старых традиций. Двусветный четверик ц. Богоявления в Галиче (1758; не сохр.), разделенный карнизом на 2 яруса, венчал малый восьмерик с главкой, профилированные прямоугольные рамки нижних окон, дополненные тонко прорисованными фигурными бровками, близки к тотемской школе зодчества; верхние, арочные, украшены наличниками с перспективными обрамлениями, перебитыми жгутами, полуколонками со стилизованными пинаклями и с нарышкинскими разорванными фронтонами; лопатки набраны из ширинок и оригинальных стреловидных элементов.

Среди сельских храмов подавляющее большинство составляли тра-



*Церковь  
в честь Покрова Пресв. Богородицы  
в с. Кулиги. 1794 г.  
Фотография. 2008 г.*

Успения в с. Сенном Чухломского р-на, 1773). Стиль нерехтских мастеров выдает расположение окон в 2 оси на узких боковых фасадах (церкви свт. Николая Чудотворца в с. Бартеневе и Св. Троицы в с. Красное Сумароково Нерехтского р-на, обе — 1766). В приволжских районах, где работали кинешемцы, продолжали строить высокие 3-светные храмы — церкви в честь Преображения (50-х гг. XVIII в.) в с. Столпине Кадыйского р-на, в честь Введения (1780) во Введенском погосте близ Кинешмы. Редкие храмы с восьмериком на четверике имели архаичный облик. В ц. свт. Николая Чудотворца (1763) в дер. Болотово Судиславского р-на сохранились рудименты нарышкинского стиля (колонки-дудочки и разорванные наличники алтарных окон, перерезающие карниз), а в ц. Св. Троицы (1778) в с. Марьинском Нерехт-

*Церковь  
в честь Богоявления  
в Галиче. 1758 г.  
Фотография.  
Нач. XX в.*



ского у. (ныне Фурмановский р-н Ивановской обл.) и ц. в честь Воскресения (1790) в с. Парфеньеве использовано

диц. бесстолпные, с низкими трапеznными и шатровыми колокольнями. Черты солигаличского зодчества проявились в компактной группировке глав на тонких глухих барабанах (ц. Трех святителей в дер. Одиноушево Солигаличского р-на, 1775) и в использовании 2 ярусов мелких кокошников «вперебежку» (ц. в честь

архаичное венчание пятиглавием. При этом в архитектуру храмов были введены отдельные барочные элементы — 8-гранные или круглые окна, рамочные или барочные наличники, граненая форма апсиды. Особенно ярко стилистические изменения заметны в постройках польских мастеров 2-й пол. XVIII в.

на территории Костромского и Нерехтского уездов (ок. 10 храмов). Широкие аттиковые ярусы храмов они украсили многолопастными филленками, использовали барочные рамочные наличники с «ушами» и лучковыми сандриками, стены поярусно расчленили пилястрами, сдвоенными на углах, — ц. арх. Михаила (1771) в с. Гробищеве Комсомольского р-на Ивановской обл., церкви Св. Троицы (1782) с. Ёмсна и Покрова (1794) с. Кулиги Нерехтского р-на.

Строительная деятельность в духе «профессиональной» барочной линии была интенсивна в Костромском, Нерехтском и Галичском уездах, а также в приволжских Макарьевском и Кинешемском уездах. Владельцы дворянских усадеб могли привлечь к работе профессионального архитектора или заказать проект в столице. При всем разнообразии характерной чертой храмов традиционных типов стало стремление к максимальной индивидуализации. В убранстве бесстолпных церквей, как правило увенчанных единственной главой на высокой изогнутой кровле, наряду с развитыми барочными наличниками широко использовали: руст на лопатках и раскреповках, напр. в ц. Вознесения (1775) в с. Рязанове Островского р-на (заказчики Ларионовы) и в ц. Воскресения (1800) в с. Бартеневщине Галичского р-на (заказчик Н. Г. Бартенев); ордерные детали, напр. в церквях Воскресения (1777, не сохр.) в с. Марьинском Нерехтского р-на (заказчики А. В. Сумароков и П. И. Бизеев; не сохр.) и Благовещения (1790–1793) в дер. Неронове Солигаличского р-на (заказчик П. И. Черевин). В ярусных храмах основное внимание уделялось композиции восьмериков, своды к-рых прорезали люкарнами, напр. в ц. Спаса Нерукотворного (1758) в с. Готовцеве Галичского р-на (заказчик К. Ф. Готовцев), или увеличивали его высоту дополнительным аттиковым ярусом, напр. в ц. свт. Николая Чудотворца (1763) в с. Новом, что в Телякове Галичского у. (ныне Сумароково Судиславского р-на; восьмерик разрушен (ИИМК РАН. Фототека)).

Нередко храмы возводили по повторным проектам. Проект 5-главой бесстолпной ц. Успения (1785) в дер. Качалове Костромского р-на с рустованной центральной частью и углами, барочными наличниками и ха-



рактрным подвышением карниза под аттиком был повторен в Успенской ц. (1795) в с. Воронье Судиславского р-на и в Вознесенской ц. (1806) в с. Вознесенском на Мезе (ныне дер. Бычиха Костромского р-на). Копиями костромской ц. апостолов Петра и Павла являлись 2-этажные церкви (1795) в Бовыкине Антроповского р-на и в честь Собора Пресв. Богородицы (1797) в с. Коровье (В. Пустынь) Чухломского р-на.

Влиянием петербургской архитектуры можно объяснить выбор для сооруженной в 1776 г. ц. в честь Богоявления по заказу Ф. И. Катенина в урочище Борееве Чухломского р-на (не сохр.) типа одностолпной базилики, популярного в прибалт. губерниях. Прямоугольный объем здания с равновысокой полукруглой апсидой, увенчанной главой, замыкался с запада приземистой 3-ярусной колокольней; барочными были рустованные лопатки, рамочные наличники окон, прямоугольных внизу и круглых во 2-м свете. Симметричная композиция 5-главой ц. в честь Успения (1785), сооруженной на средства помещика И. М. Колошина в Наволоках (ныне — Кинешемский р-н Ивановской обл.), продолжает одну из типологических схем московского зодчества: к 8-гранному объему с узкими диагональными гранями первоначально примыкали прямоугольные и равные ему по высоте алтарь и трапезная (впоследствии была расширена), декор, основанный на чередовании вертикальных ниш, объединяющих оси прямоугольных окон, и рустованных поверхностей, обладает чертами раннего классицизма.

В период классицизма в Нерехтском и Костромском уездах появились храмы центрического типа. В 1770–1811 гг. по заказу помещика Т. И. Лялина в стиле раннего классицизма была сооружена ц. Св. Троицы в с. Острецове Нерехтского у. (ныне Родниковский р-н Ивановской обл.), проект к-рой, вероятно, выполнял московский зодчий. Украшением стен служат вертикальные ниши, объединяющие прямоугольные нижние окна и круглые проемы 2-го света, простые рамочные наличники с горизонтальными сандриками, 4-колонные портики на всех фасадах, кроме восточного, где поставлен пилястровый портик. Ку-

польные барабаны увенчаны ярусными луковичными главками барочного силуэта. Храм в Острецове послужил образцом для построенной по заказу петербургского купца Ф. Д. Сыренкова ц. Св. Троицы (1800) в с. Шилекше Кинешемского р-на Ивановской обл., где в упрощенном виде (без боковых сев. и юж. портиков) была воспроизведена объемная композиция прототипа и его декор. Оригинальной композицией обладает ц. Воскресения Христова (1782) в с. Остров Нерехтского у. (ныне Гаврилов-Ямский р-н Ярославской обл.): фасады приземистого четверика фланкированы узкими ризалитами с треугольными фронтонами, оси прямоугольных проемов объединены вертикальными нишами. По местной традиции к храму пристроена трапезная с шатровой колокольней, боковые главы изнутри имеют вид восьмериков с плоским перекрытием.

С 90-х гг. XVIII в. классицистический декор использовали в фасадном убранстве храмов, в т. ч. традиц. типов. С именем Воротилова связывают строительство Казанской ц. (1791–1795) в с. Сараеве Нерехтского у. (ныне Приволжский р-н Ивановской обл.), принадлежав-

красовский р-н Ярославской обл.), принадлежавшем гр. Г. И. Головкину.

В посл. четв. XVIII в. в архитектуре К. и Г. е. ярко выражена архаизирующая линия как реакция на распространение европейских стилей: бесстолпные 5-главые церкви Св. Троицы (1772) в с. Выголове и Казанской иконы Божией Матери (1795) в с. Княгинине (обе в Нерехтском р-не) с 2-придельными трапезными и шатровыми колокольнями, ц. Воскресения Христова (1796) в с. Усть-Нейском Макарьевского р-на, ц. Воскресения Христова (1798) в с. Григорцеве Нерехтского р-на по заказу Н. А. Хомутова с поперечно вытянутым четвериком в 2 оси проемов на боковых фасадах, наличниками с многолопастными килевидными фронтонами и кокошниками в завершении стен. В облике Воскресенской ц. (1779) в с. Левашёве Костромского у. на границе с Ярославской губ. (ныне Некрасовский р-н Ярославской обл.) совмещены традиции 2 региональных школ: тип 5-главых 2-столпных храмов с центральной световой главой был распространён на костромских землях в сер. XVII в., изящная 4-ярусная колокольня возведена Воротиловым; особенности объемной композиции (3-апсидный алтарь и преувеличенные размеры пятиглавия), а также декор роднят его с ярославским



*Церковь в честь  
Воскресения Христова  
в с. Левашове.  
1779 г.  
Фотография. 2008 г.*

зодчеством. В архитектуре ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (1773–1785) в с. Парском

Юрьевоцкого у. (ныне Родниковский р-н Ивановской обл.) с бесстолпным двусветным четвериком, 5 глухих главок к-рого установлены на 2-ступенчатом аттике, декорированном кокошниками, с большой точностью скопирована композиция ц. Покрова Пресв. Богородицы (1704) в с. Дунилове под Шуей Владимирской губ. (ныне Ивановская обл.), повторено также и ее фасадное убранство в нарышкинском стиле; церковь, видимо, строила артель шуйских мастеров, которые в посл. четв. XVIII в. трижды повторили этот проект в своем уезде.





В 1-й пол. XIX в. с повсеместным распространением классицизма церковное зодчество в камне было характерно для всей территории К. и Г. е., включая вост. Ветлужский и Варнавинский уезды, где ранее преобладало храмовое строительство из дерева. В 1-й четв. XIX в. было сооружено более 340 храмов. Их типология расширилась, увеличилось число церквей, возведенных по проектам профессиональных архитекторов, умножился круг образцов, на которые ориентировались местные артели.

Востребованными в растущих торговых селах оказались монументальные 4-столпные 5-купольные церкви, подобные церкви в с. Острцево или Казанской ц. (1818) в с. Бушневе Антроповского р-на, чей массивный двухсветный четверик не имеет апсиды; центры фасадов акцентированы ризалитами, перед которыми выступают 4-колонные портики. Особую торжественность интерьеру придают сдвоенные колонны, примыкающие к подкупольным столбам. Строгую центричность плана и объемной композиции Троицкой ц. (30-е гг. XIX в.) в с. Воронье Судиславского р-на и ц. Рождества Пресв. Богородицы (1842) в Пречистенском погосте Макарьевского у. (ныне с. Завражье Кадыйского р-на) почти не нарушают прямоугольные выступы алтаря и зап. притвора, украшенные портиками, аналогичными боковым фасадам. В отличие от этих крупных храмов более камерный характер имеет ц. в честь Преображения Господня в Солигаличе (1821, проект губ. архит. Метлина); четверик со скругленными углами и с тосканскими портиками по центрам фасадов завершен ротондальным барабаном с маленькой главкой.

В 1-й трети XIX в. было возведено более 20 купольных ротонд, как правило в сельских дворянских владениях. Центричные объемы встраивали в композицию с трапезной и колокольней, типичную для приходских храмов, ко многим примыкали пониженные апсиды. Ярким памятником в стиле зрелого классицизма являлась ц. арх. Михаила (1800–1801), сооруженная на средства Е. М. Шиповой в с. Михайловском близ Чухломы (руинирована) по образцу ц. Вознесения на Гороховом поле в Москве (ок. 1793). Фасады храма были разделены на 2 яруса: нижний, с 16 тосканскими колоннами,

в интерколумниях к-рых чередовались прямоугольные проемы и ниши, и верхний, где размещались квадратные окна 2-го света. Мотив опоясывающей колоннады был повторен в ц. в честь Преображения Господня (1806) в с. Спас-Бураки Костромского р-на и в неск. небольших церквях в приволжских уездах, а также в усложненном виде — с выступающими и заглубленными в ниши парами колонн, поддерживающих антаблемент, — в ц. свт. Николая Чудотворца (1817) в с. Рылеево, возведенной по заказу Я. Я. Шипова (близ совр. с. Бартеневицы Галичского р-на) и в ц. Воскресения (1815) в с. Воскресенском на Медозе Островского р-на. Ордерный декор использовался также на ризалитах в ц. Благовещения (1802) в с. Игодове Островского р-на; или в портиках-входах в храм — ц. свт. Николая Чудотворца (1829) на погосте Козура (ныне Красносельский р-н, проект П. И. Фурсова), ц. Воскресения (1840) в с. Лужок (Лужки) Буйского р-на (заказ М. А. Ярославова). Местными артелями был выработан собственный вариант фасадного убранства, в к-ром главным декоративным мотивом служили неглубокие арочные ниши, — ц. свт. Николая Чудотворца (1812–1818) в с. Вальцеве (ныне Солигаличский р-н), ц. Успения (1819) в с. Иванникове Костромского р-на.

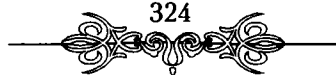
Распространению центричных типов храмов способствовал также выпуск «Атласа образцовых проектов каменных церквей» в 1824 г. К нему восходят формы миниатюрной ротондальной часовни в Буге со скромным 2-колонным портиком перед входом (1832, губ. архит. Ф. И. Уткин, не сохр.), крестообразного, завершенного уплощенным куполом храма блж. Василия Московского в Селищах (ныне в заволжской части Костромы (1831, не сохр.)), 5-главый 4-столпный Троицкий собор (1839–1859) в Николаевском Староторжском мон-ре в Галиче с пилястровыми портиками на боковых фасадах и алтарном выступе и колонным портиком перед зап. входом. Благодаря образцовым проектам «Атласа...» в костромскую архитектуру вошла ампириная композиция фасадов с крупной арочной нишей, в к-рую вписаны 3 прямоугольных проема, разделенные пилястрами, поддерживающими архитрав, к-рым отделялось большое по-

луциркульное окно: ц. Св. Троицы (1824) в с. Еропкине Нерехтского у. (ныне Приволжский р-н Ивановской обл.), Введенская ц. (1828) в Плесе, Успенская ц. (1836–1838) в с. Пеженге (ныне Кологривский р-н).

Архаичный тип храма с лепестковым планом был своеобразно изменен в эпоху классицизма. В объемной композиции ц. Рождества Пресв. Богородицы (1811) в с. Михайловском Нерехтского у. (ныне Родниковский р-н Ивановской обл.; заказ М. А. Титовой) к центральному двухсветному восьмернику примыкают пониженные полукруглые объемы с небольшими плоскими ризалитами на изгибе, к-рые напоминают о неизжитых традициях барокко. В фасадном убранстве главную роль играют крупные окна-серлианы и 2-колонные портики в нишах на диагональных гранях восьмерика. Большей строгостью отличается облик ц. св. Иоанна Предтечи (1833) в с. Гавриловском Галичского р-на (заказ помещиков Сипягиных): центральная ротонда была окружена 4 полукруглыми притворами, украшенными пилястрами и завершенными полукуполами.

Основой композиции для 3 необычных центричных храмов, построенных в К. и Г. е., послужил увраж французского гравера и архитектора-классициста XVIII в. Ж. Ф. Неффоржа с 4 круглыми пространствами, вписанными в треугольник. Для церквей — Воскресенской (1803–1808) в усадьбе Валуево (ныне урочище близ дер. Повалихино Чухломского р-на), принадлежавшей Е. Ф. Готовцевой, свт. Николая Чудотворца (1809) в с. Затака (Чухломского у. (близ совр. дер. Халдино Галичского р-на)) и Рождества Христова (1823) в с. Свиныне Галичского у. (близ совр. пос. Лопарёво Галичского р-на), заказанной Я. А. Булгаковым, — характерна высокая центральная купольная ротонда, к-рую с 3 сторон поддерживают пониженные ротондальные объемы главного алтаря и приделов. 3 основных фасада с ризалитами завершены треугольными фронтонами. Дополнительное своеобразие облику храмов придают готические мотивы в декоре: входные и оконные проемы вписаны в плоские стрельчатые ниши.

Освоение классицизма давало возможность местным артелям разнообразить декор храмов традиц. типо-





логии. Портики, вынесенные перед фасадами или примыкающие к стенам, поярусные, разделенные промежуточным карнизом, с использованием пилястр большого ордера, позволяли индивидуализировать облик бесстолпных храмов-четвериков: свт. Николая Чудотворца (1806) в с. Николо-Шанга Шарьинского р-на, прор. Илии (1812) в Макарьеве, Успения (1823) в урочище Н. Берёзовец Солигаличского у. (близ совр. с. В. Берёзовец Солигаличского р-на). В убранстве храмов приволжских уездов до 40-х гг. XIX в. преобладали плоскостные формы раннего классицизма (прямоугольные ниши, профилированные сандрики, карнизы). Характерным приемом становился скругление заглубленных углов четверика — церкви Преображения (1802) в с. Спас Нерехтского р-на, прп. Макария (1822) в с. Унже Макарьевского р-на, Воскресения (1833) в дер. Карабанове Костромского р-на.

В 1-й пол. XIX в. были популярны храмы с восьмериком на четверике и с оригинальными 5-главыми композициями. В группе из полутора десятков церквей, возведенных галичскими мастерами, над двусветным четвериком возвышается восьмерик с узкими диагональными гранями, по странам света он прорезан окнами-серлианами и завершен купольной или гуськовой кровлей с пятиглавием, напр.: заказанная Н. И. Бартеновой ц. вмч. Димитрия Солунского (1803) в урочище Дмитрий-Грива (близ совр. дер. Феднево Галичского р-на), ц. в честь Покрова (1815) в дер. Покров-Пема Галичского р-на и ц. св. Иоанна Предтечи (1836) в урочище Филимоново (близ совр. дер. Беберово Галичского р-на). Решение внутреннего пространства, как правило, не соответствует наружному облику: восьмерик внутри имеет вид купольной ротонды, покоящейся на 4-лотковом своде четверика. Вариант той же композиции использован в храмах, где восьмерик заменен 5-главой купольной ротондой, как в церквях свт. Николая Чудотворца (1816) в урочище Никола на Быстрых близ Буя, Св. Троицы (1820) в с. Чмутове Галичского р-на.

Иной характер 5-главые бесстолпные храмы получили в памятниках вост. части К. и Г. е. Малые главы размещены по сторонам крупного центрального восьмерика, венчавшего кубовидный основной объем церквей: Успения (1816) в с. Ново-

успенском (Холкине) и прп. Макария Желтоводского (1826) в с. Макарьевском Ветлужского р-на Нижегородской обл., Трех святителей (1829) в г. Урене, свт. Николая Чудотворца (1840) в урочище Шуда (близ совр. с. Горки Варнавинского р-на Нижегородской обл.). В ц. Св. Троицы (1805) в Ветлуге вместо малых глав на кубовидных постаментах были установлены скульптуры 4 евангелистов (ныне утрачены; известны по фототеке Ветлужского краеведческого музея).

Своеобразную версию 5-главого бесстолпного храма с восьмериком, где изменения затронули и внутреннюю структуру сооружения, представляет группа из 3 храмов Антроповского р-на: свт. Николая Чудотворца (1814–1817) в с. Боговском,



*Феодоровский мон-рь  
в Раткове.*

*Фотография. Нач. XX в.*

Воскресения (1817–1820) в с. Пеньки и Рождества Пресв. Богородицы (1834) в урочище Пахтаново близ совр. дер. Курилово (заказчик обоих храмов — В. С. Ашитков). Расположенные неподалеку, они строились по одному проекту, несомненно принадлежавшему зодчему московской архитектурной школы. Двусветный четверик каждой церкви завершен мощным восьмериком и дополнен 4 малыми главами, которые поставлены над боковыми частями главного алтаря и над алтарями теплых приделов трапезной. Во внутреннем пространстве этих церквей помещение бесстолпного храма сочетается с алтарем, разделенным на 2 этажа. На уровне алтарного перекрытия по периметру устроена галерея, на которую ведут 2 лестницы: для священнослужителей — в боковой части алтаря, для прихожан — в переходе между основным храмом и трапезной. Эта внутренняя структура предопределила и своеобразие иконостасов (сохр. лишь в Богоском): 2 самостоятельных классицистических иконостаса, царские

врата к-рых расположены на центральной оси один над другим, являются частями единой композиции.

Во 2-й пол. XIX в. каменное приходское строительство в епархии значительно сократилось: за полвека было возведено немногим более 40 церквей. Но в этот период, как и в др. регионах России, отмечалась активизация монастырской жизни, выразившаяся, в частности, в учреждении новых обителей на основе церковных общин по инициативе помещиков, занимавшихся благотворительностью. В пореформенный период в епархии было основано 5 мон-рей, в т. ч. обители, где к 1917 г. было от 100 до 200 послушников: Боголюбский мон-рь в Макарьевском у. на землях А. И. Поленова (1864), Богородицкий Феодоровский в с. Раткове Солигаличского у. — в усадьбе А. Ф. Нащокиной (1872), Ново-Троицкий в усадь-

бе Е. Н. Варенцовой Сумароково Галичского у. Как правило, новые монастырские комплексы

имели свободную планировку, использовались существовавшие строения.

С переходом от традиций классицизма к эклектике в 3-й четв. XIX в. осталось немного храмов в формах классицизма, напр. ц. свт. Николая Чудотворца (1854) в с. Никольском на Молохте Нерехтского у. (ныне Ивановский р-н и обл.) в виде бесстолпного 5-главого четверика с портиками по бокам или ампириная однокупольная ц. Тихвинской иконы Божией Матери (1853) в с. Морозовском Галичского р-на, близкая к образцовым проектам 1824 г. Распространению в К. и Г. е. русско-визант. стилия способствовали издание выполненных К. А. Тоном проектов церковей «в древнем стиле» и инициированные имп. Николаем I работы по восстановлению «в первобытном виде» Ипатьевского мон-ря под рук. Тона. Результатом последних стали изменения парадного речного фасада монастырского комплекса: в 1852–1863 гг. на месте старого архиерейского корпуса было возведено 3-этажное здание с шатровой



ц. святых Хрисанфа и Дарии над св. воротами; в 1864 г. был построен теплый 5-главый собор Рождества Пресв. Богородицы (утрачен в 30-х гг. XX в., воссоздан в 2013) рядом с древним Троицким собором. По образцовым проектам Тона в русско-визант. стиле были сооружены 5-главые 4-столпные соборы в честь иконы Божией Матери «Умиление» в Авраамиевом Городецком мон-ре (1857–1867), городской Воскресенский собор в Ветлуге (1859, перестроен), ц. апостолов Петра и Павла (1864, не сохр.) в с. Красном (ныне пос. Красное-на-Волге близ Костромы), а также более скромные по размерам одноглавые бесстолпные храмы: Казанской иконы Божией Матери (1869) в с. Соцевине Галичского р-на и Рождества Пресв. Богородицы (1876) в с. Ильинском на Чебоксарке Варнавинского у. (ныне Краснобаковский р-н Нижегородской обл.). Формы русско-византийского стиля использовались в храмах, построенных по оригинальным проектам, напр. ц. Воскресения (1861) в с. Карькове Мантуровского р-на (заказ Б. Е. Прутченко), высокий двусветный четверик которой с ризалитами на всех фасадах завершен шатровым восьмериком.

Разнообразные интерпретации получил в епархии рус. стиль, восходящий к каменному зодчеству XVII в. В «новом соборе» Богоявленско-Анастасиин мон-ря в Костроме, пристроенном в 1864–1869 гг. к западному фасаду Богоявленского собора XVI в., обозначились характерные черты храмов этого стиля — тяготение к многоглавым композициям, усложненность фасадной структуры, насыщенность декоративными элементами. Одним из наиболее оригинальных памятников стал собор Иверской иконы Божией Матери (1865–1871) (проект архит. И. И. Горностаева; взорван в 1940) в Николо-Бабаевском мон-ре (ныне в Ярославской обл.), инициатором строительства которого был свт. Игнатий (Брянчанинов). Массивный четверик на высоком подклете был увенчан поднятой на 2-ступенчатом барабане огромной луковичной центральной главой, напоминающей архиерейскую митру, украшенную изображениями икон Божией Матери. Четыре барабана на углах четверика и 2 — над зап. папертью завершались небольшими

шатрами с главками. В фасадном декоре собора главную роль играли аркатурно-колончатые пояса, характерные для ярославского зодчества. Из ярославского зодчества XVII в. была заимствована объемная композиция и фасадное убранство ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», выстроенной в 1886–1897 гг. фабрикантом И. И. Скворцовым и рас-



Церковь  
Феодоровской иконы Божией Матери  
в Костроме. 1893–1897 гг.  
Фотография. Нач. XX в.

ширенной в 1897–1905 гг. на средства фабрикантов П. А. и М. И. Павловых по проекту П. П. Зыкова в с. Серета (ныне г. Фурманов Ивановской обл.). К 5-главному храму примыкают два 5-главых придела, с запада — шатровая колокольня. В приходах строили небольшие бесстолпные церкви. Наряду с одноглавыми и 5-главыми четвериками архитекторы использовали различные комбинации шатров с куполами: ц. Феодоровской иконы Божией Матери (1893–1897, архит. А. Е. Смуров, не сохр.) в Костроме, ц. Успения (1897–1906) в с. Густомесове Красносельского р-на (архит. Н. И. Горлицын). В формах рус. стиля была возведена последняя в епархии, заложенная до революции однокупольная ц. Покрова (1910–1926) в с. Сидоровском Красносельского р-на. Своеобразная интерпретация форм визант. стиля использована в перестроенной в 1888–1891 гг. ц. Смоленской иконы Божией Матери близ Богоявленского Анастасиин мон-ря в Костроме, на фасадах ц. Спаса Нерукотворного (1911) при богадельне Д. М. Звонова в Кологриве (архит. Л. А. Большаков), с помощью утопленных рядов кирпичика имитируется полосатая визант. кладка.

Ист.: ИИМК РАН. Фототека; РГИА. Ф. 1488. Оп. 2. Д. 265; ПСРЛ. Т. 5. Стб. 199; Т. 15. Стб. 486; Переписная книга Солигалича 1628 г. // Костромская земля: Краевед. альманах. Кострома, 1999. Вып. 4. С. 68–78; Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. Кострома, 2004. С. 271, 284.

Лит.: *Островский П. Ф., прот.* Ист. описание Костромского Успенского кафедр. собора. М., 1855; *Максимов С. В.* Авраамиев монастырь и г. Чухлома // Живописный сб. СПб., 1858. № 1–2. С. 22–25; *Разумовский М. А.* Чухломский Преображенский собор // Костромские ГВ. 1858. № 16. С. 159–160; Чухломский Авраамиев Городецкий мон-рь. Кострома, 1859; *Беляев И., свящ.* Стат. описание соборов и церквей Костромской епархии. СПб., 1863; *Баженов И. В.* Костромской Богоявленско-Анастасиинский мон-рь: Ист. очерк. Кострома, 1895; *Сырцов И. Я., прот.* Древние памятники самозащиты и благочестия г. Солигалича. Кострома, 1899; *Рыбин К. Г.* Краткие сведения о мон-рях и церквях Ярославской епархии. Ярославль, 1908. С. 12; А. С. Из архива ИАК: 3: Костромская губ. (с 196 рис.) // ИИАК. 1909. Вып. 31. С. 67–296; *Титов А. А.* Летопись Костромского Богоявленского мон-ря. М., 1909; *он же.* Летописец Воскресенского мон-ря, что у Соли Галичской // Тр. IV обл. ист.-археол. съезда в г. Костроме в июне 1909 г. Кострома, 1914. С. 39–48; Краткие стат. сведения о приходских церквях Костромской епархии. Кострома, 1911; *Лукомский Г. К.* Барокко и классицизм в архитектуре Костромы // Старые годы. СПб., 1913. Янв. С. 21–41; *он же.* Старинные церкви Костромской губ. Пг., 1916; *Лукомский В. К., Лукомский Г. К.* Кострома: Ист. очерк и описание памятников худож. старины. Кострома, 1913; *Иванов В. Н., Фелхнер М. В.* Кострома. М., 1955; *Тиц А. А.* На земле древнего Галича. М., 1971; *Кудряшов Е. В.* К вопросу о первоначальных формах Успенского собора в Костроме // Культура средневека. Руси. Л., 1974. С. 146–150; *он же.* Костромское каменное зодчество XVII в.: Его особенности и пути развития: Дис. М., 1975; *он же.* Солигалич. Кострома, 1987; *он же.* Худож. культура Костромского края XVI–XIX вв. Кострома, 2004; *Иванов В. Н.* Кострома. М., 1978<sup>2</sup>; *Брюсова В. Г.* Гурий Никитин. М., 1982; *Шлычков Л. А.* Листая времени страницы: Памятники архитектуры Ивановской обл. Ярославль, 1983; *Борисов Н. С.* Окрестности Ярославля. М., 1984; *Демидов С. В.* Архитектор С. А. Воротилов // Костромская земля: Краевед. альм. 1995. Вып. 3. С. 4–12; Памятники архитектуры Костромской обл.: Кат. Кострома, 1996–2009. Вып. 1–11; *Каткова С.* Плотничья работа за 1000 руб. // Губернский дом. Кострома, 1998. № 4(29). С. 5–6; Археол. карта России: Костромская обл. М., 1999. С. 73; *Сизинцева Л. И.* Свято-Троицкий мон-рь // Костромская старина. 1999. № 13. С. 13–16; СПАМИР: Ивановская обл. М., 2000. Ч. 2. С. 50–51; Ч. 3. С. 23–24, 93–95, 173–174, 328–331; *Гусева С. М., Москалева Л. В.* Архитектурно-этногр. музей в Костроме: Путев. М., 2003; *Зонтиков Н. А.* Утраченная святыня: храм Преображения Господня из с. Спас-Вёжи (Спас) // Костромской р-н: веки истории. Кострома, 2003. С. 159–188; *он же.* Храмы Костромского р-на // Там же. С. 116–158; *Куколевская О. С., Трехсвятская Т. П., Чугунов Е. А.* Ипатьевский мон-рь. М., 2003; *Добровольский Г. Ф.* Спасо-Геннадиев мужской мон-рь и прп. Геннадий, Костромской и Любимоградский чу-



дотворец. М., 2004; Костромские святые. Кострома, 2004<sup>2</sup>; *Куколевская О. С.* Стенопись Троицкого собора Ипатьевского мон-ря. М., 2008. 2 т.; *Рудченко В. М., Щёболева Е. Г.* Галичская земля в старых фотографиях. Кострома, 2008; Мон-ри Костромской епархии / Сост.: свящ. А. Казарин и др. Кострома, 2009; *Фигуровский Н. А.* Очерки средневеков. истории г. Солигалича. Кострома, 2010; *Щёболева Е. Г.* Худож. центр Б. Соли в 1-й пол. XIX в. // ПРАМИ. 2010. Вып. 8. С. 358–408; она же. Центрические храмы с треугольным планом в Костромской и Ярославской обл. // Там же. С. 509–524; она же. Мон-ри пореформенного времени в Костромской и Ярославской губ. // Предмет архитектуры: Искусство без границ. М., 2011. С. 306–326; *Диев М. Я., прот.* История г. Нерехты. Кострома, 2012.

*Е. Г. Щёболева*

**Изобразительное искусство. Мону-ментальная живопись.** Кострома — один из немногих художественных центров позднего средневековья, где сложилась и существовала длительное время собственная традиция храмового стенного письма. Самый ранний известный комплекс росписей был выполнен приглашенными из Москвы мастерами по заказу семьи Годуновых в 1-м каменном Троицком соборе (существовал к 1595/60; не сохр.) Ипатьевского мон-ря. Версия, что каменный собор Богоявленско-Анастасиина мон-ря был расписан по указу Иоанна IV царскими мастерами после 1569 г. не имеет документальных подтверждений.

В 1600 г. для выполнения стенного письма в храмах Ипатьевского мон-ря из Москвы приезжал иконописец Бажено (очевидно, царский мастер Бажено Савин). Видимо, тогда прошли обучение первые местные стенописцы. Ко 2-й четв. XVII в. в Костроме существовала самостоятельная стенописная артель. В 1640 г. костромичи вместе с ярославскими, московскими и нижегородскими мастерами приняли участие в росписи ц. свт. Николая Чудотворца (Николай Надеина) в Ярославле, где работами руководил ведущий костромской мастер Иоаким (Любим) Агеев Елепенков. Под его началом были также выполнены росписи Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (1641). В росписи Успенского собора Московского Кремля (1641–1642) участвовали иконописцы из мн. городов, Иоаким Агеев был одним из ведущих знаменщиков.

С активизацией в Костроме в сер. XVII в. каменного храмового строительства по купеческим заказам скла-



«Единородный Сыне».  
Роспись Успенского собора  
Кириллова Белозерского мон-ря.  
1641 г.  
Артель Иоакима Агеева

дывается практика росписи храмов местными стенописцами. Вскоре после 1643 г. артель возглавил Василий Ильин Запокровский. В нач. 50-х гг. XVII в. артель была настолько многочисленна, что могла вести работы в 2 храмах. Так, до эпидемии чумы в 1654–1655 гг. в Костроме одновременно осуществлялась роспись ц. Воскресения на Дебре (галерея, придел Трех святителей, барабан и своды основного храма) и нового Троицкого собора Ипатьевского мон-ря (наружные росписи, алтарь, барабан и подпружные арки,



Сцены житийного цикла  
прор. Или.  
Роспись ц. прор. Или  
в Ярославле.  
1680 г.  
Артель Гурия Никитина

зап. стена галереи); работы были прерваны в связи со смертью большого количества мастеров. В 1654 г. Василий Ильин, также в посл. умерший от чумы, участвовал в росписи Троицкого собора Макариева калязинского монастыря (снятые со стен фрагменты сохр. в ГИМ и ЦМиАР) в качестве государева кормового иконописца.

Мону-ментальное искусство Костромы 2-й пол. XVII в. неразрывно связано с именем Гурия Никитина Кинешемцева, творчество которого оказало огромное влияние на стиль и программу костромской стенописи. Участвуя в возобновлении росписи Архангельского собора Московского Кремля с перерывами с 1660 по 1667 г., он в 1662 г. возглавил костромскую артель во время росписи Троицкого собора Данилова мон-ря в Переславле-Залесском (глава, своды и алтарная зона). Это первый известный случай приглашения монументалистов-костромичей для работы вне Костромы. Закончить работы в Переславле-Залесском не удалось, в т. ч. и после их возобновления в 1668 г., поскольку всех мастеров вызвали в Москву для росписи ц. свт. Григория Неокесарийского (не сохр.).

В 1670–1671 гг. Гурий Никитин с костромской артелью стенописцев и мастерами из Ярославля принимал участие в росписи и возобновлении после пожара фресок Успенского собора в Ростове. Ок. 1672 г. костромской артелью был расписан собор Богоявленского Анастасиина монастыря в Костроме (не сохр.), однако степень участия в них Гурия Никитина неясна. В 80-х гг. XVII в. стиль живописи артели Гурия Никитина с присущей ей схемой росписи храмов, включающей развернутый евангельский цикл, Страстной цикл и апостольские деяния при отсутствии композиции «Страшный Суд», сложился окончательно. В это время под руководством мастера бы-

ли выполнены стенописи ц. прор. Или в Ярославле (1680, при участии ярославских мастеров),

Троицкого собора Ипатьевского монастыря в Костроме (1684), Спасо-Преображенского собора Евфимиева мон-ря в Суздале (1689). Часть костромской артели под рук. ученика Гурия Никитина Василия Осипова Колпашникова в 1689 г. расписала Спасо-Преображенский собор Новоспасского мон-ря в Москве. После смерти Гурия Никитина (1691)



местные стенописцы работали преимущественно в Костроме и ее окрестностях. Единственное исключение — росписи Знаменского собора в Вел. Новгороде (1702), выполненные более чем 30 костромскими мастерами под рук. московского иконописца Ивана Яковлева Бахматова, выступавшего в качестве подрядчика.

В кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. в стилистических традициях, восходящих к Гурию Никитину, были расписаны церкви: Спасо-Преображения за Волгой в Костроме (кон. XVII в.; предположительно под рук. Василия Козмина, см. в ст. *Козьминь*), ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе в Костроме (1735, под рук. Федора Логинова) и приписанная к ней Феодоровская часовня на Святом оз. (предположительно те же мастера), свт. Николая Чудотворца в с. Сидоровском Красносельского р-на Костромской обл. (1736), прп. Сергия Радонежского в Костроме (1742, не сохр.).

Серьезную конкуренцию костромским стенописцам в XVIII в. составили ярославские артели монументалистов, активно работавшие на костромских землях. Если в 1-й пол. XVIII в. случаи заказа им росписи храмов единичны (напр., ц. Рождества Пресв. Богородицы в посаде Б. Соли (с 1938 с. Некрасовское Ярославской обл.), 1710–1711, артель Федора Игнатъева), то с середины столетия они приобрели массовый характер. В новой стилистике барокко ярославцами были расписаны: ц. свт. Николая в Нерехте (1768–1769, артель Афанасия и Ивана Шустовых); Владимирская ц. в Нерехте (1775, предположительно, артель Михаила Соплякова); Успенский собор в Костроме (1775–1778 и 1788 (галерея), не сохр.); Казанский собор в Нерехте (1780); ц. Воскресения в Пучеже (1789, не сохр., снятые фрагменты — в ЦМиАР) и др.

Редкие работы того же времени, исполненные немногочисленной костромской артелью, возглавляемой братьями Иваном и Лукой Носковыми, отличает архаичность стиля и одновременно оригинальный программный замысел (Троицкая ц. в с. Красном Сумарокове близ Нерехты, 1768; ц. арх. Михаила в Костроме, 1775, не сохр.).

Приверженность эстетике классицизма очевидна в росписях Успенской ц. в с. Тетеринском близ Нерехты (1799) и Ильинской ц. в с. Яковлевском близ Костромы (1816); сведений об авторстве не имеется.

В XIX в. в росписях костромских храмов преобладал академический стиль, носителями которого были выходцы из посада Б. Соли. Этими мастерами было расписано большое число храмов, в частности: Крестовоздвиженская ц. в Нерехте (1810, А. Т. Демидов); ц. Спаса (Происхождения честных древ) в Рядах в Костроме (80-е гг. XIX в., предположительно Е. С. Сорокин); трапезная Владимирской ц. в Нерехте (1914, Н. И. Баженов); ц. святых Александра и Антонины в Селище в Костроме (1917, Н. И. Демидов; росписи поновлены в 1947



*Сцены житийного цикла свт. Николая Чудотворца и Сказания об Игрицкой иконе Божией Матери. Роспись ц. свт. Николая Чудотворца в с. Сидоровском. 1736 г.*

большесольцами и потомственными иконописцами И. И. и С. И. Дубовыми). Принципа коврового размещения росписи мастера не придерживались, на стенах и в простенках между окон помещали фигуры святых и отдельные картины на евангельские сюжеты, окруженные пышными орнаментальными рамами в технике гризайль. Иконография отдельных композиций обычно повторяла известные работы академических мастеров и европ. художников, такие как «Тайная вечеря» Леонардо да Винчи (1495–1498), некоторые сцены из росписи Владимирского собора в Киеве (1885–1896, худож. В. М. Васнецов) и др.

В росписях костромских храмов также принимали участие художники мастерской Н. М. Сафонова (Сафонова) в Палехе. Ими было вы-

полнено стеновое письмо четверика ц. Воскресения на Дебре (1874–1876, под рук. И. Парилова), а также фасадов и галереи Троицкого собора Ипатьевского мон-ря (1912).

Параллельно профессиональной монументальной живописи на костромских землях существовала народная традиция росписи деревянных храмов, о которой свидетельствуют единичные сохранившиеся памятники. Живопись выполняли на холсте, к-рым оклеивали своды и реже стены храмов. Комплекс «неба» кон. XVIII — нач. XIX в. со сценами Страстного цикла и с образом Христа Вседержителя в центре находится в ц. прор. Илии из с. В. Берёзовец Солигаличского р-на (в наст. время в МДЗ). Развернутый евангельский цикл был изображен на сводах и стенах ц. прп. Ефрема Сирина из с. Ефремье (Ширь) (после 1872; в снятом со стен виде хранится в КГОИАХМЗ).

Исследование стенового письма и местной иконописной традиции стало возможно благодаря комплексной реставрации храмов. В кон. 1950 г. была создана Костромская специальная научно-реставрационная производственная мастерская (КСНРПМ). В 1961 г. выпускники Костромского художественного училища А. М. Малафеев, Г. Б. Губочкин, Е. В. Ильвес были направлены на стажировку в Лабораторию реставрации монументальной живописи при Академии архитектуры УССР. В Софийском соборе Киева под рук. Л. П. Калениченко художники осваивали основы реставрационной науки и мастерства. Киевляне разработали методику реставрации стенописи в Троицком соборе Ипатьевского мон-ря и курировали работу бригады костромичей. Уникальный коллектив художников-реставраторов под рук. Малафеева (Ильвес, Губочкин, Е. И. Марев, Е. В. Рыбцов, В. Т. Андреев, В. Е. Тисов) за полстолетия выполнил колоссальный объем работ: спасены от гибели более 20 памятников стенового письма и сотни икон из собраний костромских музеев и храмов К. и Г. е.

**Иконописание.** Сохранившиеся немногочисленные памятники иконописи XIII–XV вв., бытовавшие на Костромской земле (Феодоровская икона Божией Матери, XIII в., Богоявленский собор в Костроме; «Свт. Николай Чудотворец, с житием» из посада Б. Соли, 1-я пол. — сер. XIV в.,





ГРМ; «Свт. Николай Чудотворец, с житием», XIV в., из с. Левашёва Костромского у., ЯХМ, и др.), связаны с ростовской художественной традицией. Архаичность художественного языка не исключает возможности их создания местными мастерами.

Некоторым ранним иконам, происходящим с костромских земель, присуща сложная стилистическая природа, сочетающая ростовские и новгородские черты (напр., «Чудо св. Георгия о змие» из Нерехты, посл. треть XV в., иконное собрание Фонда ап. Андрея Первозванного). О контактах с Новгородом свидетельствует и уникальное посвящение придела древнейшего костромского мон-ря (1-е упом. в 1435) ап. Филиппу и сщмч. Ипатию, еп. Гангроскому, почитание к-рых на Руси связано гл. обр. с Новгородом. Привязанность к традиционному новгородским иконографиям в иконописании Костромы отмечается и в XVI в., когда закреплению этих тенденций в местной культуре способствовало переселение при вел. кн. Василии III Иоанновиче и Иоанне IV Васильевиче Грозном в Кострому и окрестные города новгородских семей.

В XVI в. Кострома попала в сферу московского художественного влияния («Свт. Николай Чудотворец, с житием» из с. Кишина Костромского у., 1-я пол. XVI в., КГОИАХМЗ). В становлении собственно костромской традиции иконописания во 2-й пол. XVI в. большую роль сыграли иконные вклады в храмы и монастыри города членами царской семьи и боярского рода Годуновых, что предопределило дальнейшее развитие местной художественной традиции под столичным влиянием. В числе вкладов Иоанна IV в Ипатьевский мон-рь — иконы («Ап. Иоанн Богослов, с 68 клеймами Апокалипсиса» в Богоявленско-Анастасин мон-рь (1559, КГОИАХМЗ), «Свт. Николай (Никола Великорецкий)») и складни (1561, Костромской церковный историко-археологический музей, далее — ЦИАМ). Семей Гудуновых только к 1589 г. было вложено в Ипатьевский мон-рь 288 окладных икон, в т. ч. соборный иконостас (полностью), от к-рого сохранилась большая часть образов местного ряда: «Св. Троица, со створами со сценами деяний» (ГТГ), «Св. Троица» (ЦИАМ), «Успение, со сценами жи-



*Свт. Николай Чудотворец, с житием.  
Икона.*

*1-я пол. — сер. XIV в. (ГРМ)*

тия Пресв. Богородицы» (ГТГ), «Вмч. Димитрий Солунский» (ГИМ), «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни» (ГТГ), «Прп. Сергей Радонежский, с житием» (ЦИАМ), «Вмч. Никита» (ЦИАМ), «Тихвинская икона Божией Матери» («в меру и подобие», Троицкий собор Ипатьевского монастыря). В 1600 г. по заказу Году-



*Чудо св. Георгия о змие.  
Икона. Посл. треть XV в.*

*(Иконное собрание*

*Фонда ап. Андрея Первозванного)*

новых московский мастер Андрей Новгородец выполнил для Троицкого собора цикл минейных икон (не сохр.). Московский иконник Устин был направлен в с. Красное (ныне

пос. Красное-на-Волге близ Костромы) писать иконы для Богоявленского храма, выстроенного в 1592 г. Годуновыми.

Работы костромских мастеров 2-й пол. XVI в. на фоне московских икон отличает упрощенность художественных приемов. Часть из них воспроизводит столичные образцы («Богоматерь Одигитрия» из с. Шунга Костромского у., ЦИАМ; «Богоматерь Одигитрия» и «Прп. Сергей Радонежский» из с. Сидоровского Нерехтского у., ЦИАМ). В других архаичность приемов сочетается с общей экспрессией образа («Сошествие во ад, с праздниками» из пос. Красное-на-Волге, КГОИАХМЗ; «Жены-мироносицы у гроба Господня» из с. Спас-Вёжи Костромского у., КГОИАХМЗ; «Богоматерь Одигитрия» из с. Павловского Буйского у., ЦИАМ). В большинстве произведений прослеживается стиливая общность, означающая сложение местной традиции иконописания («Спас Нерукотворный», ц. Спаса на Запрудне; «Свт. Николай Чудотворец,



*Ап. Филипп  
и сщмч. Ипатий, еп. Гангровский,  
с житием.*

*Икона. 1670 г. (ГТГ)*

с житием», ГТГ, собрание П. Д. Корина; «Чудо св. Георгия о змие, с житием» из ц. вмч. Георгия на Площадке в Костроме, ГТГ, «Введение во храм» из с. Костенева, частное собрание). В 1600 г. впервые в источниках упоминается имя одного из костромских иконописцев — Григория, писавшего иконы для церкви монастырского с. Прискокова.

В годы Смуты мн. храмы костромских земель были разорены или уничтожены, художественная жизнь почти прекратилась. С избранием





на царство Михаила Феодоровича Романова Кострома быстро оправилась от последствий польской интервенции благодаря вниманию к городу со стороны царской семьи.



*Жены-мироносицы у гроба Господня.  
Икона.  
2-я пол. XVI в. (КГОИАХМЗ)*

Уже к 1628 г. убранство местных храмов отличалось богатством и многообразием.

В царствование Михаила Феодоровича по инициативе патриарха Филарета состоялась канонизация костромских подвижников преподобных Макария Унженского и Иакова Железнодорожского, дав-



*Преподобные Макарий Унженский  
и Иаков Железнодорожский.  
Икона. 20-е гг. XVII в.  
(ЦИАМ)*

шая начало сложению и распространению их иконографии («Преподобные Макарий Унженский и Иаков Железнодорожский», 20-е гг. XVII в., из ц. Успения в Костроме, ЦИАМ).

Общерус. прославление получила Феодоровская икона Божией Матери, важным следствием чего стала практика создания многочисленных точных списков с чудотворной святыни местными художниками в XVII–XIX вв.

Вклады в костромские храмы первых Романовых были немногочисленны, но значимы: в 1626 г. Ипатьевский мон-рь получил часть ризы Господней, в Троицкий собор обители были вложены хоругвь с изображениями Св. Троицы, свт. Алексия, митр. Московского, Алексия, человека Божия, и вмч. Феодора Стратилата (ЦИАМ), небольшая визант. икона Богоматери «Мати Молебница» в окладе (XIV в., ГТГ). В 1620 г. в соборном Феодоровском храме Костромы по царскому указу писали иконы царские мастера Прокопий Чирин, Назарий Истомино Савин, Осип Поспеев и Иван Паисеин, туда же были вложены драгоценный оклад на чудотворную икону Феодоровскую Божией Матери, ее список в серебряном окладе и Казанская икона Божией Матери (не сохр.). Вознесенская ц. Вознесенского монастыря была выстроена и украшена на средства Михаила Феодоровича. Во время паломничества в Макариев Унженский мон-рь в 1619 г. царь вложил в Благовещенскую ц. Кинешмы икону своего небесного покровителя прп. Михаила Малеина, в Железнодорожский мон-рь — образ Спаса и серебряный оклад на икону прп. Иакова Железнодорожского (не сохранились).

В XVII в. костромское иконописание достигло расцвета и обрело своеобразие стиля. Выходцев из Костромы постоянно привлекали для различных художественных работ при царском дворе, они составляли значительное число среди штатных изографов иконописной мастерской Оружейной палаты Московского Кремля.

В сер. XVII в. в Костроме было создано неск. комплексов иконостасов для вновь построенных каменных храмов: ц. Воскресения на Девре (основной храм и Трехсвятительский придел), Троицкого собора Ипатьевского мон-ря, Троицкой ц. (не сохр.) и др. В их написании принимали участие иконописцы Иоаким (Любим) Агеев Елепенков, Василий Ильин Запокровский, Иван и Петр Ивановы Поповы, к-рые также известны как мастера стенового письма.

Петра Попова приглашала семья Скрипиных для создания икон в ц. прор. Илии в Ярославле («Положение ризы Христовой», «Не рыдай Мене Мати, со Спасом Нерукотворным и с историей Нерукотворного образа», ЯИАМЗ). Несмотря на наличие собственных многочисленных иконописцев, жители Ярославля с сер. XVII в. постоянно приглашали к себе костромских художников, нек-рые из них оставались там жить (Иван Аверкиев Дунаев, Дмитрий Афанасьев, Семен Канатчиков,



*«Не рыдай Мене Мати»,  
со Спасом Нерукотворным  
и историей Нерукотворного образа.  
Икона. Сер. XVII в.  
Иконописец Петр Попов (ЯИАМЗ)*

Герасим Герасимов Макаров, Иван Андреев). Эта практика привела к сближению костромской и ярославской художественных традиций в сер. XVII в. Позднее стиль костромских художников разошелся с манерой ярославских иконописцев, тем не менее спрос на их произведения в Ярославле был и в XVIII в.

Во 2-й пол. XVII в. в Костроме работали десятки иконописцев. В 60–70-х гг. XVII в. здесь сформировался самобытный стиль, который дал возможность местному иконописанию выйти на качественно новый уровень в посл. четв. XVII в. В его сложении большую роль сыграло участие костромских художников в совместной работе с иконописцами из разных художественных центров по созданию больших ансамблей иконостасов как в Москве, так и в др. городах. Главной особенностью этого стиля была яркая декоративность, основанная на звучных цветовых сочетаниях в колорите, орнаментальный рисунок и свободная манера письма («Ап. Филипп



и сшмч. Ипатий Гангрский, с житием» из Ипатьевского мон-ря, 1670, ГТГ; иконы праздничного ряда иконостаса из Никольской ц. в с. Нов. Гольчиха (ныне в черте г. Вичуги), ГТГ).

Среди иконописцев Костромы особую группу составляли мастера, чья деятельность была связана преимущественно с московской Оружейной палатой (Гурий Никитин, Сила Савин, Сергей Васильев Рожков, Василий Осипов, Иван Кириллов и др.). Их творчество представляет собой особую ветвь в иконописи Костромы: соответствуя по стилю письма столичным требованиям, оно сохраняло живую связь со спецификой местной художественной традиции.

Иконы, написанные в посл. четв. XVII в. для костромских храмов, менее зависимы от столичных тенденций, чем произведения художников, работавших для Оружейной палаты, но созвучны им по стилю («Св. Иоанн Предтеча Ангел пус-



*Рождество Христово.  
Икона. Кон. XVII в.  
Круг Гурия Никитина (ЦИАМ)*

тыни», «Рождество Христово», дополнительный цикл с легендой о гусаре на иконе «Ап. Иоанн Богослов, с житием» из ц. ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе, ЦИАМ; «Богоявление» из Нерехты, КГОИАХМЗ; «Воскресение — Схождение во ад» в ц. Воскресения на Дебре; «Рождество Христово» из ц. свт. Николая Чудотворца в с. Борщине Костромского р-на, ЦИАМ). В отличие от иконописцев соседнего Ярославля костромичи рано усвоили формальные признаки столичного «живоподобного» письма,



*Феодоровская икона Божией Матери,  
со сказанием об образе.  
80-е гг. XVII в.  
Иконописец Гурий Никитин (ЦИАМ)*

но в несколько упрощенном и смягченном виде.

Наиболее полное воплощение стилистические новации нашли в иконописном творчестве Гурия Никитина, где изысканная нарядность и избыточная декоративность костромской традиции соединились с конструктивностью построения композиции и формы, свойственной царским изографам. Произведения, созданные Гурием Никитиным в 80-х гг. XVII в. для храмов Костромы и Ярославля («Мученики Кирик и Улита» из ц. прор. Илии в Ярославле, 1680–1682, ЯИАМЗ; «Спас на престоле» из Феодоровской ц. в Ярославле, 1686, ЯИАМЗ; «Спас Великий Архиперей» из ц. ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе, 1687, ЦИАМ; «Феодоровская икона Божией Матери, со сказанием об образе», 80-е гг. XVII в., ЦИАМ; «Успение» из Пахомиева Сыпанова мон-ря в Нерехте, 80-е гг. XVII в., ЦИАМ; «Св. Троица», 1690, из Пахомиева Сыпанова монастыря, иконное собрание Фонда ап. Андрея Первозванного, и др.), были образцом для его учеников и последователей почти до сер. XVIII в.

С Костромской землей был также тесно связан Кирилл Иванов Уланов, один из наиболее значительных мастеров иконописной мастерской Оружейной палаты позднего периода ее существования. Последние годы его жизни и творчества (1709–1731) прошли в Троицкой Кривоозерской пуст. близ Юрьевца, где он создал большое количество произведений (иконостас Рождественской ц. в Н. Новгороде, 1718–1722;

комплекс икон для Никольского монастыря в Переславле-Залесском, ПЗИХМЗ; чудотворные Иерусалимская Кривоозерская и Тихвинская Макарьевская иконы Божией Матери).

Костромская иконопись 1-й четв. XVIII в. ориентировалась на наследие Гурия Никитина («Феодоровская икона Божией Матери, со сказанием» из Екатерининской ц. в Вологде, 1706, ВГИАХМЗ; «Св. Иоанн воин, с житием» из ц. ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе, 1-я треть XVIII в., ЦИАМ). В этой манере работали мастера Амвросий Романов («Благовещение» из Троицкого собора Ипатьевского мон-ря, 1711, ЦИАМ) и Иван Андреев (иконы из Благовещенской ц. в Костроме, 1714, ЦИАМ), известный как поновитель чудотворных Феодоровской и Толгской (Ярославль) икон Божией Матери. Консервативная тенденция в иконописи Костромы 1-й пол. XVIII в. проявилась в многочисленных списках Феодоровской иконы Божией Матери, выполненных в традициях иконописной мастерской Оружейной палаты (иконы Георгия Аврамова, 1703, ГИМ; Никиты Артемьева, 1723, ГМИР; Василия Вощина, 1756, частное собрание).

Ведущим иконописцем Костромы 1-й пол. — сер. XVIII в. был Василий Вошин Никитин. В 1757 г. вместе с детьми он выполнил новые иконы местного и праздничного рядов иконостаса Троицкого собора Ипатьевского мон-ря, в к-рых наиболее ярко отразилось консервативное стилистическое направление местного иконописания. В то же время в сер. XVIII в. в костромскую живопись приходит стиль барокко, в к-ром работает ряд иконописцев; наиболее яркое представление об этом направлении дает творчество Ивана Федорова Липина (иконы: комплекс мидней из ц. ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе, 1758 г., сохр. мидней на апр. и июнь (ЦИАМ); «Девять мучеников Кизических», сер. XVIII в., ЦАК МДА; икона Божией Матери «Живоносный Источник», сер. XVIII в.; «Свт. Николай Чудотворец», 1765 (обе — иконное собрание Фонда ап. Андрея Первозванного); Казанская икона Божией Матери, 1759 (совместно с Петром Максимовым Лягаевым; частное собрание)). Как правило, художники использовали компромиссное сочетание иконописной традиции Оружейной



палаты и адаптированных к ней отдельных формальных черт барокко.

В результате активной деятельности в Поволжье ярославских стенописных артелей во 2-й пол. XVIII в. на костромскую художественную традицию воздействовала изобразительная культура Ярославля. В кон. XVIII в. в иконописи Костромы про-



*Деять мучеников Кизических.  
Икона. Сер. XVIII в.*

Иконописец Иван Липин (ЦАК МДА)

явились черты, связанные с классицизмом («Феодоровская икона Божией Матери, со сказанием», ГТГ, собрание П. Д. Корина; «Казанская икона Божией Матери, со сказанием», ЦИАМ; «Чудесное насыщение



*Чудесное насыщение народа.  
Икона.*

Кон. XVIII в. (ЦИАМ)

народа», ЦИАМ), к-рый стал определяющим стилем в 1-й пол. XIX в. (иконы: «Плащаница» из ц. свт. Николая Чудотворца в с. Саметь Костромского р-на, ок. 1838, ЦИАМ; «Св. Василий Блаженный» из ц. свт.



*Блгв. кн. Александр Невский.*

*Икона из Николаевской ц.  
в с. Верховье. 1884 г.*

(Никольская (Богоявленская) ц.  
в Нерехте — филиал КГОИАХМЗ)

Николая Чудотворца на погосте Бережки Кинешемского у., 1-я пол. XIX в., музей-заповедник «Щелыково»).

К сер. XIX в. Кострома утратила значение самостоятельного иконописного центра. Свообразные черты костромского иконописания исчезли из творчества мастеров в связи со стремлением к общей стилистической унификации и преобладанием академического направления. В то же время высокого уровня самобытного традиц. иконописания, базировавшегося на традициях XVII–XVIII вв. и не связанное со старообрядчеством, сохранилось в удалении от центра епархии (Галич, Солигалич, Чухлома), напр. иконы местного ряда иконостаса из Никольской ц. в с. Верховье и иконостасы из приделов этого храма (1884, Никольская (Богоявленская) ц. в Нерехте — филиал КГОИАХМЗ).

Костромские старообрядцы не сформировали местной иконописной традиции, по их заказам работали приглашенные мастера из Владимирской и Ярославской губерний.

В разное время на костромских землях существовали художественные центры, имевшие локальное значение. Старейший из них — в Галиче, бывшем в XV в. центром княжества. Древнейшие памятники иконописи Галича связаны с ростовской и новгородской традициями (икона «Свт. Василий Великий» из Василиевской ц. в Рыбной слободе (ныне в черте г. Галич), кон. XV в., ЦИАМ). Первые памятники, к-рые можно

связать с местной традицией, относятся ко 2-й пол. XVI в. («Прор. Илия в пустыне» из ц. Собора Пресв. Богородицы в с. Холм Галичского р-на, после 1552, КГОИАХМЗ; «Богоматерь Одигитрия» из с. Павловского, кон. XVI в., ЦИАМ). В 1578 г. впервые упоминается местный иконописец Григорий. Характерные черты галичской иконы — архаичность и экспрессия художественного языка, особая охристая палитра красок, основанных на местных пигментах. Со 2-й пол. XVII в. галичская иконописная традиция сблизилась с народной художественной культурой и в 1-й пол. XVIII в. ярко представлена в сельской народной иконе. Позднее галичские иконописцы работали в упрощенном варианте барочной иконы для усадебных храмов.

В расположенном вблизи от Костромы с. Шунга, принадлежавшем московскому Чудову монастырю, с XVII в. проживали иконописцы, специализировавшиеся в написании для этой обители раздаточных образов свт. Алексия, митр. Московского, из Шунги был Иоаким (Любим) Агеев. Местная манера письма — упрощенный вариант костромской художественной традиции (иконы «Св. Троица», 2-я пол. XVII в., ЦИАМ; «Спас Нерукотворный», кон. XVII в., ЦИАМ; «Свт. Алексий, митр. Московский», 1716, иконописец Иван Калычев, ЦИАМ; «Св. Троица», нач. XVIII в., Богоявленский собор Богоявленского Анастасиина монастыря — все из Покровской ц. с. Шунги). Иконописный центр в Шунге просуществовал до кон. XVIII в.

Во 2-й пол. XVII в. самостоятельное иконописание появилось в Нерехте и Кинешме. Нерехтчанин Федор Абросимов Попов и кинешемец Меркул Яковлев Пospelов состояли на службе в Оружейной палате. С участием нерехтских мастеров в Москве был создан иконостас Троицкого собора Пахомиева Сыпанова мон-ря (КГОИАХМЗ, ЦИАМ). В XVIII в. иконописание Нерехты попало под влияние ярославской традиции, но сохраняло связь с костромским искусством. В подмосковном Подольске в 90-х гг. XVIII в. работал выходец из Нерехты Михаил Пастухов (Феодоровская икона Божией Матери, 1793, частное собрание; икона Божией Матери «Троеручица», 1795, собрание Фонда ап. Андрея Первозванного).



Кинешемские мастера обслуживали ближайшие села и небольшие города (иконостас ц. Воскресения Христова в с. Молвитине, 1725, иконописцы Усачёвы, не сохр.; «Иерусалимская икона Божией Матери», кон. XVIII в., Областной музей «Музеи города Юрьевца», и др.). Многие из них переселились на север (Вологда, Архангельск). Манера письма была гибкой и соответствовала общим изменениям стиля, а также вкусам заказчиков. В посл. четв. XVIII в. кинешемские мастера освоили масляную технику и живописный стиль столичного иконописания (иконостас Никольской ц. на погосте Бережки, 1794, иконописец Филипп Патракеев). По подлинным работам известно большое число имен кинешемских иконописцев кон. XVII — нач. XIX в. (Козьма Кувшинников, Иван и Семен Ефимовы Кувшинниковы, Михаил Слепохин, Алексей Федоров Бачилов, Алексей Турунтаев, Егор Дмитриев Турунтаев, Иван и Яков Крюковы, Иван Плотников,



*Прор. Илия в пустыне.*  
Икона.  
После 1552 г. (КГОИАХМЗ)

Михаил Рукавишников, Василий Куфтин).

В Солигаличе иконописание прослеживается с сер. XVII в. (в 1652 солигаличский иконописец Федот Борисов Горбунов и его сын Кузьма писали иконы (не сохр.) в Жуковой Богородице-Успенской пуст. на Солде), но самостоятельным центром он стал только в посл. трети XVIII в. Большое влияние на формирование местной художественной культуры оказывали соседние сев. города Тотьма и Вел. Устюг, т. к. с 1709



*Свт. Алексий, митр. Московский.*  
Икона. 1716 г.  
Иконописец Иван Кальчев (ЦИАМ)

до 1778 г. Солигалич входил вместе с ними в состав Архангелогородской губ. Возвращение в Костромское наместничество совпало по времени с началом развития в уезде усадебной культуры и с каменным храмовым строительством. Местное иконописание, ориентированное на дворянский заказ, отличается высоким профессиональным уровнем и представляет собой художественный ком-



*Воскресение — Сошествие во ад.*  
Икона. 1767 г.  
Иконописцы Савва и Михей Словенины (КГОИАХМЗ)

промисс между европ. стилями (барокко, рококо) и солигаличской традицией, базирующейся на наследии нач. XVIII в. (иконы «Воскресение — Сошествие во ад» и «Покров» из По-

кровской ц. в с. Лосеве Солигаличского р-на, 1767, иконописцы Савва и Михей Словенины, КГОИАХМЗ; иконостас из ц. Спасо-Преображения в урочище Попкове Галичского р-на, 1794, ЦИАМ; иконостас Воскресенской ц. в дер. Нероново Солигаличского р-на и др.). Солигаличское иконописание также влияло на сопредельные Галич и Чухлому.

С сер. XVIII в. известно иконописание в посаде Б. Соли, который в XIX в. приобрел значение самостоятельного художественного центра. С 1879 г. здесь действовала художественно-ремесленная школа. Большесольские мастера специализировались на создании иконостасов (живопись и резьба) и на монументальной живописи, работали в академической манере по индивидуальным заказам. Известны династии мастеров Баженовых, Демидовых, Соколовых, Казаковых, Трубниковых.

В XVIII в. в отдаленных сельских регионах Костромской губ. параллельно профессиональному иконописанию активно развивалось его низовое направление, тесно связанное с народными вкусами (иконостас Ильинской ц. из с. В. Берёзовец, МДЗ; иконостас Ризоположенской ц. из дер. Озерки Чухломского р-на, КГОИАХМЗ, ЦИАМ; иконостас Благовещенской ц. на погосте Погари (Благовещенье) Галичского у., КГОИАХМЗ). В нач. XIX в. народная икона утратила самобытность и под воздействием профессионального искусства переродилась в примитив.

**Чудотворные образы.** Главная святыня К. и Г. е.— Феодоровская икона Божией Матери (XIII в., собор Богоявленского Анастасиина монастыря в Костроме), прославленная к общерус. почитанию в XVII в. Чтимые иконы Божией Матери: *Галичская* (Чухломская, Городецкая) «Умиление» (XIV в., не сохр., почитается список кон. XIX в. во Введенской ц. в Галиче); *Макарьевская* (Одигитрия) (XIV в., не сохр., почитается список XIX в. в ц. Рождества Пресв. Богородицы в г. Макарьево); *Овиновская* (XIV в., 2-сторонняя, с изображением «Успения Пресв. Богородицы» на обороте, не сохр., идентифицируется с иконой, находящейся в Паисиевом Успенском мон-ре в Галиче); Тихвинская в Ипатьевском мон-ре (XVI в.); *Игрицкая* (Песоченская) *Смоленская* (XVI в.,

2-сторонняя, с образом свт. Николая Чудотворца на обороте, местонахождение неизв., почитается список нач. XIX в. в Воскресенской ц. в с. Любовникове Костромского р-на); *Словенская* (XVII в., идентифицируется с иконой XVI в. из Одигитриевской ц. в с. Словинка, находящейся в соборе Богоявленского Анастасиина мон-ря); Полонская (XVII в., местонахождение неизв., по надписи на окладе идентифицируется как Смоленская икона Божией Матери из Смоленской ц. в с. Верховье Солигаличского р-на, находящаяся в ц. свт. Иоанна Златоуста в Костроме); 2 Владимирские Нерехтские из Владимирской ц. в Нерехте (XVII в., 1-я — в соборе Пахомиева Сыпанова мон-ря, местонахождение 2-й неизв.); *Криво-езерская Иерусалимская* (1709, Кирилл (Корнилий) Уланов, не сохр., почитается список XVIII в. в Богоявленской ц. в Юрьевце); Тихвинская Макарьевская (1716, Кирилл (Корнилий) Уланов, не сохр., единственный известный список хранится в «Музеея города Юрьевца»); Иверская в Бабаевском во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре (1719, вклад большепольца В. Исакова, не сохр.).

Местно почитается храмовый образ «Спас Нерукотворный» (кон. XVI в.) в Спасо-Запрудненской ц. в Костроме, к-рый позднее предание относит к XIII в. Посвящение храма (до 1764, Спасо-Запрудненский мон-рь) связано с явлением иконы Феодоровской Божией Матери в день празднования Нерукотворного образа Спасителя. По преданию, храм был поставлен на месте явления святыни. Икону стали почитать в связи с прекращением по молитвам к ней эпидемии холеры в 1853 г.

Чтимая икона свт. Николая Чудотворца (XVI в.) находилась в Бабаевском во имя свт. Николая Чудотворца монастыре. Иконографически она представляла собой вариант чудотворного образа свт. Николая Чудотворца Великорецкого: в 5-м клейме вместо сюжета «Чудо о корабельниках» изображено «Исцеление бесноватого». Чудотворный образ не сохранился, известен по многочисленным спискам в костромских и ярославских храмах, некоторые из списков почитаются (напр., в ц. Воскресения на Дебре).

В Костроме находится неск. местночтимых стенописных изображений: Смоленский Костромской образ Божией Матери на внешней стене башни Богоявленского Анастасиина мон-ря (XVII в.), к которой в XIX в. пристроена Смоленская часовня, а также образы Божией Матери «Знамение» и Христа Вседержителя, находящиеся в особых рамках-киотах на галерее в ц. Воскресения на Дебре (сер. XVII в.).

На костромских землях местным почитанием пользовался также ряд скульптурных резных изображений свт. Николая Чудотворца XVII–XVIII вв. — в Никольских храмах в с. Сидоровском Нерехтского у. и на погосте Козура Костромского у., в Троицкой ц. в с. Троицком Буйского у. (в наст. время все в ЦИАМ), в Никольской ц. на Наволоке в Солигаличе (КГОИАХМЗ). Древнейшей чтимой костромской скульптурой является документально известный с 1578 г. образ вмц. Параскевы Пятницы из Пятницкой ц. в Рыбной слободе Галича (XVI в., ГРМ), куда, согласно местному преданию, он был поставлен галичским кн. Дмитрием Шемякой в 1-й пол. XV в.; почитался галичскими рыбаками в связи с тем, что святая считалась охранительницей чистоты вод. Чтимая скульптура прп. Макария Унженского из Макариевского придела Успенского собора в Солигаличе (посл. треть XVIII в., КГОИАХМЗ) была выполнена в память описанного в Пространной редакции Жития святого (2-я пол. XVII в.) его чудесного заступничества при нашествии на город татар в XV в.

**Храмовая резьба по дереву и скульптура.** О времени появления в костромских храмах иконостасов с резным декором точных сведений нет. Самый ранний памятник, выполненный в технике плоской мелкокоузорной резьбы, — царские врата со столбиками, с сенью и навершием из несохранившегося главного иконостаса ц. Воскресения на Дебре сер. XVII в. (при разборке иконостаса в 1836 эти детали перенесены в Трехсвятительский придел храма). Аналогичные врата находились также в первоначальном иконостасе (1652, не сохр.) 2-го каменного Троицкого собора Ипатьевского мон-ря.

В XVIII в. в храмах костромских земель происходила массовая замена тябловых иконостасов иконостасами



Царские врата.  
Сер. XVII в.

(Трехсвятительский придел  
ц. Воскресения на Дебре)

сами новой конструкции ордерного типа с накладными резными золочеными архитектурными и скульптурными деталями. В традициях «флемской резьбы» кон. XVII в. с многочисленными колонками, обвитыми виноградной лозой, были выполнены иконостасы Успенского собора в Костроме (1778, не сохр.), Троицкого собора Ипатьевского мон-ря (1756–1758, мастера Петр Семенов Золотарёв и Макар Дмитриев Быков).

С сер. XVIII в. в резных иконостасах распространился стиль барокко, особенно популярный в усадебных храмах сев.-вост. части Костромской губ. (Галич, Солигалич, Чухлома, Макарьев). Сохранившиеся примеры такого типа — иконостасы ц. свт. Николая Чудотворца из с. Верховье (1776, установлен в Богоявленской (Никольской) ц. Нерехты, КГОИАХМЗ), Преображенской ц. урочища Попкова (1792, установлен в Успенской ц. в пос. Сусанино Сусанинского р-на), ц. Воскресения в дер. Нероново Солигаличского р-на (1793), ц. свт. Николая Чудотворца на погосте Бережки (1792). В последнем из них наряду с барочными прослеживаются черты классицизма.

В сельских храмах кон. XVIII в. встречались своеобразные народные переработки иконостасов «флемской резьбы» и барочных, в частности в ц. прор. Илии из с. В. Берёзовец, 1-я пол. XVIII–XIX в. (МДЗ).





В XIX в., в эпоху классицизма, иконостасы выполняли по авторским проектам губ. архитекторов (Никольская ц. в с. Саметь Костромского р-на, 1838, архит. М. М. Праве). В конце столетия иконостасы в различных стилях создавали выпускники художественно-ремесленной школы в с. Б. Соли.

Деревянная резная полихромная скульптура, судя по письменным источникам, с древности имела широкое распространение на костромских землях. Особым почитанием пользовались скульптурные изображения свт. Николая и вмц. Параскевы (см. также разд.: «Чудотворные образы»). Большинство скульптур XVII — 1-й пол. XVIII в. в музейных коллекциях происходит из сельских храмов. Фигуры святых, как правило, вмонтированы в киот и дополнены росписью, надписями и даже сценами из Жития (напр., скульптура свт. Николая Чудотворца (Можайского) из ц. с. Троицкого Буйского у., 1-я треть XVIII в., ЦИАМ). Их отличает архаизм художественного языка: фронтальность, плоскостность, укороченные пропорции фигуры, стремление сохра-



*Прп. Макарий Унженский.  
Деревянная скульптура.  
Посл. треть XVIII в.  
(КГОАХМЗ)*

фигуры ангелов, держащих картуши, трубящие ангелы над сенью царских врат, головки херувимов и т. п.). Царские врата оформляли рельефной композицией «Тайная вечеря» или фигурами евангелистов. В виде самостоятельных изображений на костромских землях часто встречаются скульптуры «Спас в темнице» и «Честная глава св. Иоанна Предтечи». Редкий памятник резной иконы кон. XVIII в. — боль-

*Иконостас  
Троицкого собора  
Ипатьевского мон-ря.  
1756–1758 гг.  
Резчики  
Петр Золотарёв  
и Макар Быков*



ших размеров композиция «Страшный Суд» из неизвестного храма (ЦИАМ). Оригинальное явление местной тради-

ции представляют живописные плащаницы с резным изображением Иисуса Христа (напр., из Никольской ц. с. Саметь, 1-я пол. XIX в., ЦИАМ).

**Художественный металл.** Первые сведения о костромских серебряниках относятся к XVI в. (Рудак Борисов, переселенный из Костромы в Казань по указу царя Иоанна Грозного). Во 2-й пол. XVI в. в костромских храмах преобладали произведения семей Годуновых (известны по упоминаниям в переписной

книге 1595 г. и сохранившимся памятникам в ЦИАМ (кадило, оклады икон)). Исключительный по мастерству чеканной работы золотой оклад (ГММК) на храмовый образ Св. Троицы в иконостасе собора Ипатьевского мон-ря был вкладом Бориса Годунова. Эти произведения служили образцами для костромских серебряников.

В художественном оформлении иконостасов, царских дверей и киотов в XVI–XVII вв. применялось олово в виде ажурных пластин с подкладкой из слюды на цветном фоне (ц. Воскресения на Дебре, Троицкий собор Ипатьевского мон-ря).

В XVII в. благодаря открывшемуся после присоединения Казанского и Астраханского ханства торговому пути по Волге в Костроме заметно усилилось купечество и увеличилось число ремесленников, в т. ч. ювелиров. По данным переписных и окладных книг, в 1628 г. в городе было 7 серебряников, в 1664–1668 гг. — 12. На постоянную работу в Оружейную палату был вызван мастер Поспелко Лукианов. В 1652/53 г. для чеканки окладов икон и тябел главного иконостаса Успенского собора Московского Кремля были вызваны иногородние мастера-серебряники, в их числе были 2 мастера из Галича.

Местным мастерам заказывали вкладные произведения для костромских приходских храмов (напрестольный крест из ц. Воскресения на Дебре, 1645, вклад купца К. Г. Исакова, ЦИАМ; напрестольный крест из ц. свт. Николая Чудотворца в Десятильничьем дворе Костромы, 1686, вклад иконописца Гурия Никитина, ГММК).

В 1703–1706 гг. в Костроме и округе насчитывалось 28 мастеров и торговцев золотыми и серебряными изделиями. Они изготовляли оклады икон, напрестольных Евангелий, венцы и цаты, кресты и богослужбные сосуды. В 1745 г. был выполнен серебряный оклад на чудотворную Феодоровскую икону Божией Матери после ее 4-го поновления мастерами Григорием Степановым сыном Шабановым из с. Сунгурова Костромского у. и Михайло Васильевым сыном из с. Сидоровского (не сохр.).

До сер. XVIII в. работы местных серебряников выделяются с трудом, поскольку в это время на них ставили клейма в Москве. После учреждения в Костроме в 1746 г. Пробирной палатки на произведения

нить цельность древесной заготовки, предельно сокращая пластическую обработку головы, рук. В этом есть следование древним народным верованиям в Чура (душа дерева). Редчайший образ прп. Макария Унженского из Успенского собора Солигалича (посл. треть XVIII в., КГОИАХМЗ) по пластике следует более древнему образу.

Во 2-й пол. XVIII в. деревянная скульптура попала под влияние художественного стиля барокко и существовала гл. обр. в комплексе иконостаса (Распятие с предстоящими,







начали ставить городское клеймо и именное клеймо пробирера (Д. Заводов). Позднее появились авторские клейма, позволяющие идентифицировать костромских мастеров 2-й пол. XVIII – нач. XIX в.: П. Серебренникова (потир, оклады – ЦИАМ), И. Шевякова (оклад к Феодоровской иконе Божией Матери, дароносица – ЦИАМ), Г. Ратькова (складень-мошевик, рама к чудотворной Феодоровской иконе Божией Матери – ГИМ, ЦИАМ), А. Ратькова (напрестольное Евангелие из ц. Богоявления в Юрьевце, 1787, ЦИАМ), В. Горшечникова (оклад на икону «Спас Вседержитель», 1797, ЦИАМ). Костромские серебряники XVIII – 1-й пол. XIX в. работали по заказам церковным и отдельных вкладчиков. Преобладающей техникой была чеканка, которую дополняли резьбой, чернью и эмалью. Особенности работ костромских мастеров – спокойное чередование элементов орнамента, выполненных в высоком рельефе, с фоном, заполненным канфаренным узором, или гладким; контраст полированных деталей изображения и матового металла, умение выделить главное, не забывая плоскости оклада избытком равнозначных элементов.

В XVIII в. собственное клеймение серебряных изделий появилось также в Галиче (оклад на Феодоровскую икону Божией Матери, 1759; мастер П. Рукавишников по заказу канцеляриста И. Гаврилова; ЦИАМ).

К сер. XIX в. сложились промысловые центры ювелирного дела со своей специализацией в селах в Костромской губ.: Красном (ныне пос. Красное-на-Волге; кресты-тельники), Сидоровском (ризочеканное дело), Подольском (церковные сосуды и мелкая утварь); их продукцию реализовывали на ярмарках. Помимо серебра мастера активно использовали медьсодержащие сплавы с покрытием готовых изделий серебром, золотом (оклад на скульптуру свт. Николая Чудотворца (Можайского), медь, чеканка, позолота; ЦИАМ). Мастер Д. В. Рассадин в окладе на икону свт. Тихона Амафунтского (серебро, чеканка, камни, XIX в., ЦИАМ) демонстрирует виртуозное владение всеми техническими возможностями чеканки по серебру, поднимая рельеф отдельных элементов орнамента до предельной высоты.

В бедных сельских храмах широко использовали литургические сосуды из олова с резными изображениями. Массовая замена их серебряными и медными позолоченными и посеребренными произошла во 2-й пол. – кон. XIX в.

Костромское губ. земство, озабоченное снижением качества ювелирной продукции кустарных мастерских, открыло в 1897 г. в с. Красном сначала курсы технического рисования, а в 1904 г. учебные мастерские золото-серебряного дела.

В нач. XX в. в художественно-ремесленной артели, где работали только выпускники уч-ща, по авторским эскизам исполняли заказные высокохудожественные произведения – наперсные кресты, папаги.

В 1901–1924 гг. в с. Красном работала старообрядческая меднолитейная мастерская П. Я. Серова (1863–1946). С 1912 г. в ней использовали матрицы поморского литья, полученные из московских мастерских М. И. Соколовой и Ф. Г. Панкратовой после их закрытия. Новые матрицы заказывали профессиональным скульпторам в Москве. Красносельское литье отличалось очень высоким качеством, для декора изделий широко применяли цветные эмали, преимущественно синие и белые. Помимо крестов, икон и складней в мастерской производили накладки на Евангелия и застежки для них, напечатанные в московской старообрядческой типографии Г. К. Горбунова. Продукция мастерской широко расходилась по России. Мастерская Серова закрылась в 1926 г., матрицы были проданы в Н. Новгород.

В наст. время Кострома и пос. Красное-на-Волге получили новый импульс к развитию ювелирного дела. Зарегистрировано неск. сот ювелирных мастерских. Помимо традиц. жен. украшений в их ассортименте кресты (напрестольные, нательные и наперсные), литые иконки, оклады икон, потиры и проч. церковная утварь. Формы и декор этих изделий в основном являются вариациями традиц. произведений прошлого.

Ист.: Переписные книги Костромского Ипатьевского мон-ря 1595 г. / Сообщ.: М. И. Соколов. М., 1890; Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. Кострома, 2004.

Лит.: Покровский Н. В. Памятники церк. старины в Костроме. СПб., 1909; Некрасов А. И. Костромской край в истории древнерус. ис-

куства. Кострома, 1923; Михайловский Б. В., Пуришев Б. И. Очерки истории древнерус. монументальной живописи. М.; Л., 1941. С. 97–149; Постникова-Лосева М. М. Костромское серебряное дело XVIII–XIX вв. // Статьи по истории материальной культуры XVII–XIX вв. М., 1947. С. 145–206. (Тр. ГИМ; Вып. 18); она же. Рус. ювелирное искусство, его центры и мастера: XVI–XIX вв. М., 1974; Брюсова В. Г. Гурий Никитин. М., 1982; она же. Ипатьевский мон-рь. М., 1982; она же. Рус. живопись XVII в. М., 1984; Рус. золото XIV – нач. XX вв. из фондов ГММК. М., 1987; Каткова С. С. Из истории ювелирного промысла в с. Красном Костромской обл. // Из истории собирания и изуч. произв. нар. искусства: Сб. науч. тр. / ГИМ. Л., 1991. С. 107–116; она же. Редкие произведения деревянной скульптуры в собр. КИАХМЗ // Древнерус. скульптура: Проблемы и атрибуции. М., 1993. Вып. 2. Ч. 2. С. 244–266; она же. Усадебная ц. Николая-Бережки и роль заказчика в становлении программы худож. решения иконостасов // Рус. усадьба. М.; Рыбинск, 1994. Вып. 1(17). С. 160–162; она же. Века и судьбы: Сб. ст. Кострома, 2001; она же. Костромские серебряники XVII–XVIII вв. // Губернский дом. Кострома, 2002. № 1/2. С. 31; она же. Нерехта и ее храмы // Наше наследие. 2002. № 62. С. 6–25; она же. Резные царские врата XVII в. в ц. Воскресения на Дебре // Народное искусство: Мат-лы и исслед.: Сб. ст. / ГИМ. СПб., 2005. Вып. 2. С. 13–14; она же. Роспись купола Владимирской ц. // Страницы времен. Кострома, 2011. № 3. С. 141–161; она же. Наружные росписи Троицкого собора Ипатьевского мон-ря сер. XVII в. // Вестн. архивиста. 2013. № 3. С. 41–57; она же. Иконостас Троицкого собора Ипатьевского мон-ря. М., 2014; Демидов С. В., Кудряшов Е. В. Нерехта. М., 1996; Кильдышев А. В. Фрески ц. Воскресения на Дебре. Кострома, 1996; Памятники архитектуры Костромской обл. Кострома, 1996–2009. Вып. 1–11; Коцетков. Словарь иконописцев; Костромская икона. 2004; Комашко Н. И. Русская икона XVIII в. М., 2006. С. 17–19; Куколевская О. С. Стенопись Троицкого собора Ипатьевского мон-ря. М., 2008. 2 т.

С. С. Каткова, Н. И. Комашко

**КОСТРОМСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ «ОДИГИТРИЯ»** (празд. 28 июля), чудотворная, одна из святынь *Костромского Богоявленско-Анастасиного монастыря* – см. «Одигитрия», разд. «Костромская икона Божией Матери».

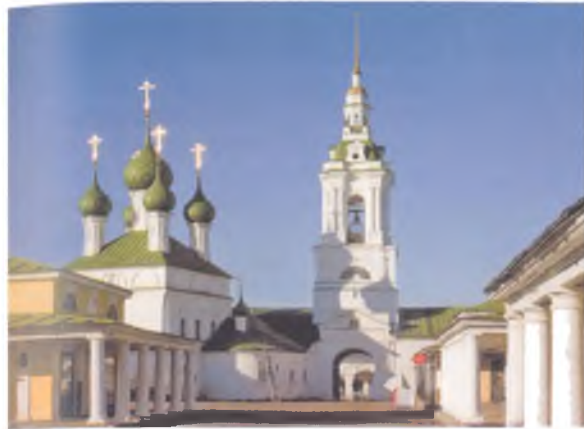
**КОСТРОМСКАЯ ОБЛАСТЬ**, субъект РФ в составе Центрального федерального окр. Территория – 60,2 тыс. кв. км. Адм. центр – Кострома. Расположена в центре европ. части России, граничит с Вологодской, Кировской, Нижегородской, Ивановской и Ярославской областями. Население – 656,4 тыс. чел. (2014). Национальный состав (2010): русские – 93,24%, украинцы – 0,85, татары – 0,33, армяне – 0,25, цыгане – 0,23, белорусы – 0,22, др. национальности – 1,41%. К. о. включает





6 городских округов и 24 муниципальных района.

**История.** Древнейшие памятники человеческой деятельности на территории К. о. относятся к мезолиту (VIII–VI тыс. лет до Р. Х.). Известно ок. 50 мезолитических стоянок, расположенных в основном по бере-



Церковь в честь  
Нерукотворного образа  
Спасителя  
(Спас в рядах).  
60-е гг. XVIII в.  
Фотография. 2009 г.

гам Волги, Костромы, Галичского и Чухломского озер. В VI–VII вв. по Р. Х. в крае расселилось угро-фин. племя меря. Вост. граница мерянских земель в крае проходила по р. Унже. На севере меря занимала территорию вплоть до Чухломского оз. На востоке края по берегам р. Ветлуги в VI–VII вв. расселились черемисы (марийцы).

По археологическим данным, слав. племена начали осваивать территорию края со 2-й пол. XI в. В XII в. этот процесс приобрел массовый характер. С северо-запада на территорию совр. К. о. проникали новгородцы, с запада и юга (с Волги и ее правых притоков) — переселенцы с Ростово-Суздальской земли. Постепенно они ассимилировали мерянское население. Примерно с сер. XII в. в крае начало распространяться христианство.

В кон. XII в. территория совр. К. о. вошла в состав *Владимирского великого княжества*. В нач. XIII в. в летописях впервые упоминаются города: Кострома (1213), Нерехта (1213), Соль Великая (1213), Унжа (1219) и Галич (1238). В февр. 1238 г. край подвергся нашествию монголо-татар. войск хана Батыея.

В XIII–XV вв. на территории края существовали Костромское, Галичское и Городецкое удельные княжества. С 1246 по 1272 г. Костромским княжеством управлял кн. Василий Ярославич (1241–1276), сын блгв. вел. кн. Владимирского *Ярослава (Феодора) Всеволодовича* и младший

брат блгв. вел. кн. *Александра Ярославича Невского*. После смерти Василия Ярославича (январь 1276), не оставившего наследников, костромские земли вернулись в состав Владимирского вел. княжества.

В 1380 г. костромская и галичская рати участвовали в Куликовской битве. В 1382 г., во время нашествия на Москву хана Тохтамыша, в Костроме укрывал-

ся св. вел. кн. *Димитрий Иоаннович* Донской с семьей, а в 1408 г., во время нашествия на Москву хана Едигея, — вел. кн. *Василий I Дмитриевич*.

С нач. 30-х гг. XV в. Костромской край неоднократно подвергался разорению во время междоусобной войны галичских удельных князей с вел. князем Московским *Васили-*



«Избрание  
Михаила Романова  
на царство».  
Литография.  
Кон. XIX — нач. XX в.

*ем II Васильевичем Тёмным*. В 1450 г. Галич был взят войсками Василия Тёмного, а Галичское княжество ликвидировано и преобразовано в Галичский у.

В XII–XVI вв. Костромской край фактически являлся пограничным: по р. Унже проходила граница рус. земель. В XV — 1-й пол. XVI в. край подвергался грабительским набегам казанских татар и черемис (марийцев). Для их отражения в 1-й пол. XVI в. к западу от р. Унжи были построены города-крепости: Кадый, Парфеньев (впервые упом. в 1523), Кологрив (Старый Кологрив; 1521–1525), Буй (1536), Любим (1538), Судай (впервые упом. в 1542), Су-

диславль (впервые упом. в 1572) и др.

В XV–XVIII вв. территория совр. К. о. входила в Костромской и Галичский уезды. В XVI в. они делились на осады (военно-территориальные округа): Костромской — на Любимскую, Буйскую, Судиславскую и Кадыйскую, Галичский — на Усольскую (Солигаличскую), Чухломскую, Судайскую, Парфеньевскую, Кологривскую и Унженскую. Деление на осады сохранялось до 1778 г.

После покорения в 1552 г. войсками *Иоанна IV Васильевича* Грозного Казанского ханства рус. население постепенно колонизировало Унженско-Ветлужское междуречье. Жившие здесь черемисы приняли Православие и постепенно ассимилировались с русскими.

В кон. 1608 г. в Смутное время в Галиче и Костроме произошли восстания против *Лжедмитрия II*. 28 дек. 1608 г. войска А. Ю. Лисовского подавили восстание в Костроме, а 3 январь 1609 г. — в Галиче. Оба города были разграблены.

В марте 1612 г. через Костромской край прошло ополчение во главе с К. *Мининым* и кн. *Д. Пожарским*. Из Костромы оно направилось по левому берегу Волги

в Ярославль. 14 марта 1613 г. прибывшее в Кострому великое посольство Земского собора со-

общило *Михаилу Феодоровичу* Романову о его избрании на русский престол. В Ипатьевском мон-ре состоялось его наречение государем. С этого времени Кострома и Ипатьевский монастырь почитались новой царской династией как «колыбель» Дома Романовых.

3 дек. 1670 г., во время восстания С. Т. Разина, отряд повстанцев захватил г. Унжу. В сражении 12 дек. 1670 г. возле с. Николо-Шанга (совр. Шарьинский р-н) воевода В. С. Нарбеков разгромил восставших.

В 1708 г., согласно губ. реформе царя Петра I, Костромской у. вошел в Московскую губ., а Галичский — в Архангелогородскую губ. В 1719 г.





в Московской губ. была образована Костромская пров. (Кострома, Буй, Судиславль, Кадый и Любим), а в Архангелогородской — Галичская (Галич, Солигалич, Чухлома, Унжа, Судай, Кологрив и Парфеньев).

По указу имп. *Екатерины II Алексеевны* от 4 дек. 1778 г. было образовано Костромское наместничество, состоявшее из 2 областей — Костромской и Унженской. В Костромскую обл. входили Костромской, Нерехтский, Луховский (Лухский), Юрьеvec-Повольский (Юрьеvec-кий), Кинешемский, Плёcский, Кадыйский, Буйский, Галичский, Чухломского и Солигаличской уезды. Унженская обл. делилась на Макарьевский, Ветлужский, Варнавинский и Кологривский уезды. В соответствии с указом имп. Павла I от 12 дек. 1796 г. наместничество было преобразовано в Костромскую губ. в составе 11 уездов: Костромского, Нерехтского, Юрьеvecкого, Кинешемского, Галичского, Солигаличского, Чухломского, Кологривского, Макарьевского, Варнавинского, Макарьевского. Луховский, Плёcский, Кадыйский и Буйский уезды были упразднены. В 1802 г. был восстановлен Буйский у.

В 1778 г. в Костромском наместничестве проживали 815 тыс. чел. В 1867 г. население Костромской губ. составляло 1,145 млн, в 1897 г. — 1,424 млн, в 1914 г. — 1,819 млн, в 1917 г. — 1,884 млн чел.

В период Отечественной войны 1812 г. в Костромской губ. было сформировано Костромское ополчение (11 тыс. чел.) во главе с отставным ген.-лейтенантом П. Г. Бардаковым, соратником А. В. *Суворова*. В ходе войны ополчение дошло до р. Эльбы и участвовало в осаде крепости Глогау (ныне Глогув Нижнесилезского воеводства, Польша) на р. Одер (Одра).

Во 2-й пол. XIX в. в Костромской губ. быстро развивалась текстильная промышленность. В 1866 г. в строй вступила Большая костромская льняная мануфактура, основателем и владельцем к-рой являлся московский промышленник П. М. *Третьяков* (1832–1898). К нач. XX в. по числу прядильных веретен она являлась самой крупной в мире. В 1887 г. Кострома была связана железной дорогой с Ярославлем и Москвой. В 1902–1906 гг. Костромскую губ. с северо-запада на север пересекла железная дорога Вологда —

Вятка, прошедшая через Буй, Галич, Нею, Мантурово и Шарью.

19–20 мая 1913 г. Кострома являлась одним из центров торжеств в честь 300-летия Дома Романовых. 20 мая имп. страстотерпец *Николай II Александрович* на Соборной пл. бывшего Костромского кремля заложил монумент в честь династии Романовых, на гранитном постаменте которого должны были находиться бронзовые скульптуры всех правителей России начиная с 1613 г. (в 1928 на постамент водрузили бетонную фигуру В. И. Ленина).

В 1918 г. от Костромской губ. вновь образованной Иваново-Вознесенской губ. отошли Кинешемский, Юрьеvecкий и бо́льшая часть Нерехтского уездов, а в 1922 г. — Макарьевский у. В том же году к Нижегородской губ. отошли Ветлужский и Варнавинский уезды. Ковернинский у. 27 июля 1922 г. был упразднен, его территория распределена между Юрьеvecким у. Иваново-Вознесенской губ. и Варнавинским и Семёновским уездами Нижегородской губ.

В 1928 г. деление Костромской губ. на уезды упразднили и образовали 19 районов: Нерехтский, Арменский, Красносельский, Костромской, Заволжский, Судиславский, Молвитинский, Буйский, Галичский, Палкинский, Парфеньевский, Мантуровский, Солигаличский, Чухломский, Судайский, Кологривский, Игодовский, Межевской, Кужбальский.

В 1929 г. Костромская губ. была упразднена и вместе с бывш. Ярославской, Иваново-Вознесенской и Владимирской губерниями вошла в состав Ивановской промышленной обл. При ее разделении в 1936 г. основная часть Костромского края вошла в состав Ярославской обл.

К. о. была образована 13 авг. 1944 г. В нее вошли: Кострома, Антроповский, Буйский, Галичский, Костромской, Красносельский, Нейский, Нерехтский, Ореховский, Палкинский, Парфеньевский, Солигаличский, Судайский, Судиславский, Сусанинский и Чухломский районы, выделенные из состава Ярославской обл.; Кадыйский, Макарьевский и Семёновский районы — из Ивановской обл.; г. Шарья, Ивановский, Кологривский, Мантуровский, Межевской, Пыщугский и Шарьинский районы — из Горьковской обл.; Вохомский и Павинский районы — из Вологодской обл.

В сент. 1956 г. в связи со строительством Горьковской ГРЭС у г. Городца (ныне в Нижегородской обл.) в зап. части К. о. возникло Костромское водохранилище. В 1951–1956 гг. в ходе подготовки к затоплению его ложа было ликвидировано 19 сел и деревень. В 1956 г. в связи с подъемом уровня Волги оказалась затопленной и часть Кадыйского р-на.

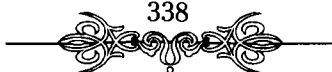
В 1963–1980 гг. в Красносельском р-не К. о. была возведена Костромская ГРЭС — одна из крупнейших в СССР. В 1964 г. при станции возник пос. Волгореченск (с 1994 — город).

Со 2-й пол. 50-х гг. XX в. численность населения К. о. начала сокращаться: если в 1950 г. в К. о. проживали 889,6 тыс. чел., а в 1955 г. — 924,9 тыс., то в 1959 г. численность населения составила 921,2 тыс., в 1969 г. — 870,6 тыс., в 1979 г. — 803,9 тыс., в 1985 г. — 796,4 тыс. чел. Во 2-й пол. 80-х гг. XX в. произошел прирост: в 1989 г. численность населения составила 809,8 тыс., в 1990 г. — 813 тыс. чел. Однако в последующие годы спад продолжился: в 1993 г. — 810,2 тыс., в 2002 г. — 737,5 тыс., в 2004 г. — 725,6 тыс., в 2010 г. — 667,5 тыс. чел.

В наст. время в состав К. о. входят 179 муниципальных образований, из них 6 городских округов (города Кострома, Буй, Волгореченск, Галич, Мантурово, Шарья), 24 муниципальных района (Антроповский, Буйский, Вохомский, Галичский, Кадыйский, Кологривский, Костромской, Красносельский, Макарьевский, Мантуровский, Межевской, Октябрьский, Островский, Павинский, Парфеньевский, Поназыревский, Пыщугский, Солигаличский, Судиславский, Сусанинский, Чухломский, Шарьинский, а также г. Нея и Нейский р-н, г. Нерехта и Нерехтский р-н), 12 городских поселений, 137 сельских поселений.

**Религия.** Большинство верующих в К. о. — православные. На 1 янв. 2013 г. в К. о. зарегистрировано 178 религ. орг-ций, 144 из к-рых составляют общины РПЦ (входят в *Костромскую и Галичскую епархию*). Имеется 5 общин старообрядцев, 25 протестант. общин, 3 мусульманские и иудейская.

**Русская Православная Церковь.** В XII–XIII вв. территория К. о. входила в Ростовскую епархию (см. *Ярославская и Ростовская епархия*), в XIII в. — в Суздальскую епархию (см. *Владимирская и Суздальская*







епархия), с 1299 г. — в состав митрополичьей (с 1589 патриаршей) области. В 1742 г. вошла во вновь образованную Московскую и Владимирскую епархию (см. *Московская епархия*). В 1744 г. была образована Костромская епархия. В ее состав вошли Костромская пров. Московский губ. (Костромской и Любимский уезды) и Галичская пров. Архангелогородской губ. (Галичский, Унженский, Чухломский и Солигаличский уезды). В 1787 г. по высочайшему повелению, учитывая сов-



Церкви во имя  
амч. Георгия Победоносца  
(1772) и в честь Воскресения  
Христово (1744)  
(снесены в 20-х гг. XX в.)  
в Костроме.  
Фотография. 1906 г.

падение границ епархий с границами губерний, Любимский у. отошел Ярославской епархии. В 1796 г. Костромской губ., а следов., и Костромской и Галичской епархии отошли Кинешемский, Луховский (Лухский) и Юрьевецкий уезды. В 1918–1922 гг. ряд территорий (Кинешемский, Макарьевский, часть Нерехтского, Ветлужский, Варнавинский и включенные в состав Юрьевецкого, Варнавинского и Семёновского уездов территории упраздненного Ковернинского у.) был включен в состав Иваново-Вознесенской и Нижегородской губерний, однако в церковном отношении эти территории продолжали оставаться в подчинении Костромской и Галичской епархии в качестве вик-ств: *Нерехтского* (1919–1920), *Ветлужского* (1922–1937), *Кинешемского* (1866–1936). С момента образования К. о. в 1944 г. по наст. время ее границы совпадают с границами Костромской и Галичской епархии РПЦ.

**Старообрядчество.** Со времени церковного раскола Костромской край являлся одним из центров старообрядчества; с костромскими землями связаны имена старообрядческих учителей протопопа *Авакума Петрова*, боярыни *Ф. П. Морозовой*, протопопа *Данила* и др. Последователи «старой веры» жили в Костромском, Нерехтском, Макарьевском уездах (совр. К. о.), а также в Вар-

навинском, Кинешемском, Юрьевецком уездах (в наст. время территория Ивановской и Нижегородской областей). В Костромской губ. существовали старообрядческие монастыри и скиты, основанные преимущественно в XVIII в. В Варнавинском у. *беглопоповцы* основали 4 скита: Красноярский мужской в 8 верстах от с. Семёнова, Шитовский женский в 5 верстах от с. Карпова, Макридинский в 4 верстах от дер. Березники и Ляпинский в 3 верстах от дер. Спиридоново (ныне Ивановская обл.). В Макарьевском у. действова-

ли Высоковский Новоуспенский поповский скит,

в 1804 г. присоединенный к *единоверию*, и Понуровский скит. В кон. XVIII в. здесь имелся Шляпинский жен. скит *поморцев*, тогда же был основан Буренинский скит *Спасова согласия*, в 80-х гг. XVIII в. положено начало Петровскому поповскому скиту. В кон. XVIII в. был основан Каменский скит Спасова согласия. В нач. XIX в. близ дер. Татарка существовал Татарский женский скит, имевший 2 храма. В 40-х гг. XIX в. правительство ликвидировало все старообрядческие скиты в Костромской губ.

По официальным сведениям, в 1-й пол. XIX в. в крае насчитывалось 123 староверческих прихода. Наиболее ранние известия о беглопоповских приходах относятся к 1800-м гг. В 1805 г. в с. Жарки с разрешения правительства была открыта часовня, в приходе к-рой находилась ставшая позднее широко известной дер. Стрельниково. Известны были местные центры старообрядчества, с. Молвитино Буйского у. и располагавшиеся близ него Лучкинские скиты, закрытые в 1848 г. Большинство их последователей приняли *Белокриницкую иерархию*.

Активность местных *федосеевцев* наиболее тесно связана с судиславским 2-й гильдии купцом *Н. А. Папулиным*, владельцем богатых моленных, основателем богадельни по типу богаделенного дома московского *Преображенского кладбища*. В 1846 г.

богадельня была закрыта, имущество моленных конфисковано. Иконы, 41 печатная книга и 35 рукописных поступили в костромской Ипатьевский во имя Св. Троицы мон-рь. В 1847 г. С. Г. Строганов (см. в ст. *Строгановы*) настоял на передаче ему икон, как некогда принадлежавших его предкам; с 1922 г. это собрание находится в Гос. Русском музее. Федосеевские общины Плёса, сел Серёда, Писцово, Киселёво (в наст. время на территории Ивановской и Нижегородской областей) были связаны с такими крупными деятелями федосеевского согласия, как *И. А. Ковылин*, *Г. К. Горбунов*. Спасово согласие было широко распространено в Макарьевском у. Одна из общин, зарегистрированная в 1913 г., находилась в дер. Марково, она объединяла жителей Боярской и Ловыгинской волостей, др. центром спасовцев была Ковернинская вол. (в наст. время в Нижегородской обл.).

Первая всеобщая перепись населения Российской империи (1897) зафиксировала в Костромской губ. ок. 40 тыс. приверженцев древнего благочестия. К нач. XX в. основными регионами проживания старообрядцев являлись Костромской, Буйский, Кинешемский, Ветлужский и Варнавинский уезды. В 1915 г. в Костромской губ. насчитывалось 47,6 тыс. старообрядцев, из них: приверженцев Белокриницкой иерархии — 10,5 тыс. чел., беглопоповцев — 9,5 тыс., поморцев — 13,8 тыс., спасовцев — 9,9 тыс., *странников* — 2,7 тыс., федосеевцев и *филипповцев* — 900 чел. После издания в 1905 г. манифеста «*Об укреплении начал веротерпимости*» старообрядцы Костромской губ. регистрировали только 31 общину (18 принадлежало Белокриницкой иерархии — в Костроме, в деревнях Стрельниково, Каримово, Куниково, Дворищи, Дурасово, Чернопенье Костромского у., Рогозки Буйского у., Золотилово, Золотовка Нерехтского у., Гаврилово, Вишня Кинешемского у., Непряхино, Шитово, Березники, Б. Ларионово, в починке Логиновский Варнавинского у., в с. Ковернино Макарьевского у.), 4 беглопоповские общины (в деревнях Б. Содомово, Храмки, Катаево, Яковлево Варнавинского у.), 4 федосеевские общины (в с. Кашине Костромского у., в деревнях Рябинкино, Киселёво, селах Рождествино и Серёда Нерехтского у., Тонкино Варнавинского у.),





2 спасовские общины (в с. Макарове Макарьевского у., в дер. Игнатовке Кинешемского у.). 10 спасовских общин оставались незарегистрированными. Ни одной общины не зарегистрировали поморцы, широко представленные в этом регионе.

В наст. время ведущим направлением старообрядчества в Костромском крае является Русская православная старообрядческая церковь (РПСЦ, см. *Белокриницкая иерархия*). В 1876–1898 гг. старообрядцы Костромской губ. входили в состав старообрядческой Нижегородской и Костромской епархии, в 1898–1902 гг. — Ярославской и Костромской епархии, в 1902–1937 гг. — Нижегородской и Костромской епархии, с 1942 г. — Костромской и Ярославской епархии (кафедра не замещалась в 1952–1991, возрождена в 1992). Епархией управляли епископы: Кирилл (1876–1898), *Иринарх* (Латшин; 1898–1901), *Иннокентий* (Усов; 1903–1920), Савватий (Никитин; 1-я пол. 20-х гг. XX в.), Гурий (Спирин; 1925–1937(?)), *Геронтий* (Лакомкин; 1942–1951). В 1916 г. в Костромской губ. было 18 старообрядческих храмов, в т. ч. 1 — в Костроме, 6 — в Костромском у., 2 — в Нерехтском у., 1 — в Буйском у., 2 — в Кинешемском у., 5 — в Варнавинском у., 1 — в Макарьевском у. В результате закрытия храмов и изменений в адм.-территориальном делении в советское время к 1988 г. в К. о. осталось 3 старообрядческих храма. С 1992 г. Кострома является центром Ярославско-Костромской епархии РПСЦ, с 1998 г. кафедральный собор — Спасо-Преображенский храм в Костроме (передан общине в 1987, освящен в 1997). В епархию входят общины и группы старообрядцев в Архангельской, Вологодской, Ивановской, Мурманской областях и в Республике Коми. С 6 марта 2011 г. епархией управляет еп. Викентий (Новожилов). В 2014 г. в К. о. существовало 5 приходов РПСЦ: Спасо-Преображенский кафедральный собор (Кострома), 3 храма в Костромском р-не (в деревнях Стрельниково, Дворищи и в с. Чернопенье) и один в Красносельском р-не (в дер. Дурасово). Епархии принадлежит *Улейминский во имя свт. Николая Чудотворца монастырь* (Ярославская обл.), переданный в 1992 г. С апр. 1998 г. выходит ежемесячная газ. «Костромской старообрядец». Вместе с Литературным музеем Ко-

стромы последователи РПСЦ ежегодно проводят в Костроме Аввакумовские чтения.

На территории К. о. продолжают действовать и отдельные последователи беспоповских согласий, в т. ч. немногочисленные группы филипповцев и странников.

**Римско-католическая Церковь.** Возникновение католич. общины в Костроме связано с появлением в регионе польск. диаспоры, преимущественно из числа бывш. участников восстаний в Польше в XIX в. По данным переписи 1897 г., число жителей Костромской губ., считавших своим родным языком польский, составило 703 чел., из них 661 придерживался римско-католич. вероисповедания. В 70-х гг. XIX в. во владение общины перешла усадьба на ул. Ивановской, где был открыт костел во имя Пресв. Девы Марии. В числе настоятелей костромского римско-католич. костела в 1909 г. упоминается Феликс Адамович Черковский, в 1911 г. — Иван Иванович Павлович, в 1913 г. — Александр Францевич; с 1915 г. приход окурмлял свящ. Иосиф Францевич Юзвик, арестованный в 1929 г. и сосланный в Соловецкий лагерь. Костел функционировал до 1930 г., после чего его здание было передано в жилой фонд одной из костромских фабрик. В 2000-х гг. католич. община была восстановлена при приходе Воздвижения Св. Креста в Ярославле.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Первые протестанты появились на территории совр. К. о. в 60-х гг. XVI в. Плененных в ходе *Ливонской войны* немцев размещали по всей территории Московского гос-ва. Позднее в крае стали селиться латыши и немцы, приехавшие в Россию при имп. Екатерине II. К нач. 1858 г. в Костромской губ. проживало 145 протестантов. По данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи (1897), в Костромской губ. проживали 1,387 млн чел., из них 327 латышей и 289 немцев. Лютеран. община в Костроме входила в общий приход с центром в Ярославле.

С 60-х гг. XIX в. в Костроме существовала лютеран. кирха. С нач. 20-х гг. XX в. и до 1943 г. в здании собирались евангельские христиане-баптисты. Во время Великой Отечественной войны в здании кирхи располагался госпиталь, а после войны — детско-юношеская спор-

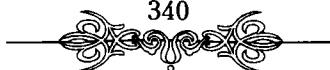
тивная школа. В 2003 г. в Костроме зарегистрирована небольшая Евангелическо-лютеран. община (Евангелическо-лютеранская церковь Европейской части России).

Евангельские христиане — *баптисты* появились на территории Костромской губ. в 1910 г. В списке духовных лиц по Макарьевскому у. упомянут крестьянин Василий Сергеев Горин как духовное лицо баптистов или *молокан*. Одними из первых распространителей евангельско-баптист. вероучения на территории Костромской губ. были Ф. Т. Виноградов и К. И. Соколова. Ок. 1915 г. в Костроме была основана община евангельских христиан как ячейка Российского союза евангельских христиан-баптистов. К 1920 г. она насчитывала ок. 100 членов. С 1929 г. многие баптисты были репрессированы. В 1944 г. зарегистрирован *Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов*, в к-рый вошли костромские баптисты. В 1943–1981 гг. собрания проходили в частных домах. В 1980–1981 гг. на добровольные пожертвования членов общины был куплен дом с участком, в котором стали проводить богослужения. В наст. время в К. о. зарегистрированы 4 общины Российского союза евангельских христиан-баптистов: в Костроме (2000), Нерехте (2000), Шарье (2000), Волгореченске (2003).

На территории К. о. действуют неск. орг-ций *пятидесятников*: 7 общин Российского объединенного союза христиан веры евангельской (в Костроме, Буе, Нерехте, Шарье и др. населенных пунктах), община Российской церкви христиан веры евангельской и др.

Среди остальных зарегистрированных протестант. орг-ций — община Ассоциации христиан веры евангельской «Глобальная стратегия», община Ассоциации христианских церквей «Единение», 3 общины *Иеговы свидетелей* (в Шарье и с. Саметь Костромского р-на), община Церкви христиан веры евангельской «Дом Горшечника», 3 общины *адвентистов* седьмого дня (в Костроме, Галиче и др.) и община *новоапостольской церкви*.

**Новонахичеванская и Российская епархия Армянской Апостольской Церкви.** В 2007 г. в Костромской обл. была зарегистрирована церковь «Сурб Гарегин» (дер. Татарское Нерехтского р-на). Упразднена в 2010 г.





**Ислам** начал распространяться в Костромском крае в посл. четв. XVII в., когда близ Костромы появилась Татарская слобода (ныне в черте города), жители которой были переселены сюда из-под г. Романова Ярославского у. В 1762 г. население Татарской слободы составляло 128 чел., в 1811 г. – 204, в 1858 г. – 290, в 1874 г. – 365 чел. К 1902 г. ее население выросло до 525 чел., а в 1924 г. составляло 653 чел. По-видимому, со времени возникновения слободы в ней существовала мечеть, стоявшая на берегу Волги. Мечеть закрыли в 1930 г. В нач. 50-х гг. XX в. в связи со строительством Горьковской ГРЭС здание бывшей мечети было снесено. В 1996 г. новая мечеть открылась в Костроме на пл. Конституции, 20 февр. в ней совершили 1-е богослужение. 26 февр. 2006 г. рядом с мечетью состоялась закладка большой мечети с 2 минаретами. При Мусульманском религиозном объединении Костромы действует медресе (начальная школа), в котором детей обучают основам ислама. С 15 июля 1999 г. издается газ. «Ислам» (выходит один раз в 2 месяца).

В К. о. зарегистрировано 3 мусульм. общины при Духовном управлении мусульман европейской части России: в Костроме (2001), Нерехте (2002) и Галиче (2003). Всего в К. о. проживает 15–20 тыс. мусульман.

**Иудаизм.** В 1907 г. в Костроме евр. религ. община построила синагогу (закрыта в 1930). В 1995 г. 2-й этаж исторического здания был возвращен общине, в 2001 г. здание полностью перешло общине. В К. о. зарегистрирована религ. община ортодоксального иудаизма (см. *Иудаизм раввинистический*) в Костроме (1999). При ней существуют евр. детский сад, воскресная школа, издается газ. «Коль Эхад».

**Новые религиозные движения** представлены незарегистрированными религ. орг-циями: языческой общиной «Хоровод» (Кострома; существует с 1999, входит в сотрудничество слав. родноверческих общин «Велесов круг»), общиной последователей Порфирия Иванова (ивановцы), орг-цией адвентистов-реформистов, церковью *сайентологии* и др. (всего ок. 20).

Ист.: Статистическое обозр. Костромской губ. на основании переписи 1871 г. СПб., 1871; Список населенных мест Российской импе-

рии. СПб., 1877. Т. 18: Костромская губ.: По сведениям 1870–1872 гг.; Список населенных мест Костромской губ.: По сведениям 1907 г. Кострома, 1908; Старинные волости и станы в Костромской стороне: Мат-лы для ист.-геогр. словаря Костромской губ. М., 1909; *Виноградов Н. Н.* Празднование трехсотлетия царствования Дома Романовых в Костромской губ. 19–20 мая 1913 г. Кострома, 1914; Статистический справ. по р-нам Костромской губ., 1926–1928 г. Кострома, 1929; Справочник по административному устройству Ивановской Промышленной обл. М.; Иваново, 1933; Установление советской власти в Костроме и Костромской губ.: Сб. док-тов (март 1917 – сент. 1918 г.). Кострома, 1957; Народное хозяйство Костромской области: Стат. сб. к 50-летию образования области. Кострома, 1994; Книга памяти: Российская Федерация. Костромская обл. Ярославль; Кострома, 1994–2008. Т. 1–11; Энциклопедический словарь Костромского края. Кострома, 1999–2000. 2 вып.; Города и районы Костромской области: Стат. сб. Кострома, 2004; Информационно-аналитический бюллетень. Кострома, 2004. № 11(30): Религ. объединения Костромской обл.; Книга памяти жертв полит. репрессий Костромской обл. Кострома, 2007. Лит.: *Крживоблоцкий Я. С.* Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба: Костромская губ. СПб., 1861; *Лукомский В. К., Лукомский Г. К.* Кострома. СПб., 1913; Прошлое и настоящее Костромского края. Кострома, 1926; *Владимирский Н. Н.* Костромская обл.: Ист.-экон. очерк. Кострома, 1959; Кострома: Путев.-справ. Кострома, 1963; *Масленицын С. И.* Кострома. Л., [1968]; *Иванов В. Н.* Кострома. М., 1970, 1978<sup>2</sup>; Материалы свода памятников истории и культуры РСФСР: Костромская обл. М., 1976; *Рябинин Е. А.* Костромское Поволжье в эпоху средневековья. Л., 1986; *Кудряшов Е. В.* Солигалич. Л., 1987; *он же.* Художественная культура Костромского края XVI–XIX вв. Кострома, 2004; *Балдин М. А.* Варнавинская старина: Очерки истории Повелужья. Варнавин; Н. Новг., 1993; *он же.* На переломе: Из истории Варнавинского края, 1917–1940. Варнавин; Н. Новг., 1994; *Григоров А. А.* Из истории костромского дворянства. Кострома, 1993; Ветлужская сторона: Ист.-краевед. сб. Кострома, 1995; Памятники архитектуры Костромской обл. Кострома, 1996–2009. Вып. 1–11; *Зонтиков Н. А.* Иван Сусанин: Легенды и действительность. Кострома, 1997; *он же.* Н. А. Некрасов и Костромской край: Страницы истории. Кострома, 2008; *Белоруков Д. Ф.* Деревни, села и города Костромского края. Кострома, 2000; Кострома: Ист. энцикл. Кострома, 2002; Костромской район: вехи истории. Кострома, 2003; Градоначальники Костромы, 1785–2003. Кострома, 2003; Костромская область: 60 лет: Энцикл. сб. Кострома, 2004; *Пискунов А. Г.* Край мой Нейский: Очерки по истории Нейского района к 75-летию его образования. Кострома, 2004; Старообрядцы Верхневолжья: прошлое, настоящее, будущее. Кострома, 2005; Исторические города и села Костромской области: «Бывшие города». Кострома, 2006; История Ветлужского края: Ист.-краевед. сб. Урень, 2006<sup>2</sup>; *Наградов И. С.* Старообрядческий мир Костромской губ. (2-я четв. XIX – нач. XX вв.). Кострома, 2008; Новые храмы Костромской епархии. Кострома, 2009; *Кабанов А. Е.* Старообрядцы владимирских и костромских земель. Иваново, 2010.

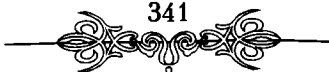
Н. А. Зонтиков

**КОСТРОМСКАЯ ФЕОДОРОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** – см. *Феодоровская икона Божией Матери*.

**КОСТРОМСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ**, печатный орган Костромской епархии, выходивший в 1885–1917 гг. Вопрос о выпуске К. е. в. поднимался в Костромской епархии с нач. 60-х гг. XIX в. В итоге К. е. в. стали выходить по инициативе еп. Костромского и Галичского Александра (Кульчицкого). Они состояли из офиц. отдела, в к-ром помещали различные офиц. сообщения, и неофиц. отдела, имевшего рубрики: проповеди, духовно-нравственное чтение, история и археология, из совр. жизни, библиография и др. В 1885–1886 гг. К. е. в. выходили еженедельно (неофиц. отдел – 2 раза в месяц), в 1887–1917 гг. – 2 раза в месяц, с перерывом в издании в 1886 г. (февр.–дек.).

В 1885–1886 гг. К. е. в. редактировал свящ. Г. И. Гусев. В 1887–1917 гг. в К. е. в. работали 2 редактора. Первым всегда был ректор Костромской ДС: в 1887–1890 гг. – архим. Сергей (Ланин), в 1890–1897 гг. – архим. Меландр (Сазонтьев), в 1897–1902 гг. – прот. И. Я. Сырцов, в 1903–1905 гг. – прот. М. И. Щеглов, в 1905–1906 гг. – архим. Николай (Орлов), в 1907–1917 гг. – прот. В. Г. Чекан. Вторым редактором в 1887–1918 гг. был преподаватель семинарии В. И. Строев. В число авторов, публиковавшихся в К. е. в., входили церковные историки Костромского края: И. В. *Баженов*, прот. И. Сырцов, прот. И. К. Херсонский, свящ. А. А. Воскресенский, П. А. Илинский и др.

11 июня 1917 г. по решению епархиального съезда духовенства и мирян К. е. в. были преобразованы в еженедельный «Костромской церковно-общественный вестник: Журнал для духовенства и мирян Костромской епархии» (КЦОВ). Первый номер КЦОВ вышел 8 июля 1917 г. Редактором КЦОВ стал инспектор Костромской ДС П. Д. Иустинов, соредакторами – Строев и свящ. Н. Бобровский. 29 марта 1918 г. по предписанию ВЧК из Москвы КЦОВ был закрыт, а Иустинов и Бобровский арестованы и отправлены в Москву. В связи с тем, что в сдвоенном № 4/5 КЦОВ от 22 янв. и 14 февр. 1918 г. были опубликованы послание Патриарха Московского и всея России *Тихона* от 19 янв.







(2 февр.) 1918 г. и постановление Церковного Собора по поводу декрета Совнаркома «Об отделении Церкви от государства», в ВЧК редакторам предъявили обвинение «в контрреволюционности издания». Иустинова и Бобровского направили обратно в Кострому. 29 янв. 1919 г. Костромской военно-революционный трибунал, учитывая, что они уже год находились в заключении, освободил их от наказания.

В 2008 г. возобновлен ежемесячный выпуск К. е. в., первый номер вышел 5 марта 2008 г.

Ист.: От редакции // КЦОВ. 1917. № 1. Отд. неофиц. С. 2; Арест редактора «Костромского церковно-общественного вестника» // Советская газ. Кострома, 1918. 30 марта; К закрытию «Церковно-общественного вестника» // Там же. 1918. 2 апр.; Костромской военно-революционный трибунал: Погромная агитация попов // Там же. 1919. 31 янв. Лит.: Кострома: Ист. энцикл. Кострома, 2002. С. 187.

Н. А. Зонтиков

**КОСТРОМСКОЙ БОГОЯВЛЕНСКО-АНАСТАСИИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Костромской и Галичской епархии), находится в г. Кострома. Первоначально мужской; по преданию, основан в 20-х гг. XV в. прп. *Никитой* Костромским, как сказано в монастырских синодиках, «сродником» прп. *Сергия* Радонежского (*Баженов*. 1913. С. 4–5). С 1415 г. прп. *Никита* жил на покое в Высоцком Покровском мон-ре близ г. Боровска, в 20-х гг. XV в. удалился в Кострому, где основал обитель. Историки нач. XX в. предполагали, что мон-рь в Костроме был устроен «в память и вскоре по великом опустошении

Память основателя отмечалась в обители 15 сент., в день вмч. *Никиты*. В монастырском трапезном уставе XVII в. записано: «Сентября в 15 день панихиды пети и обедня служить по иноке *Никите* строителю месту сему собором, на братию корм большой» (*Афанасий (Дроздов)*. 1837. С. 43). В монастырском синодике XVII в. в списке настоятелей обители первым упомянут «старец... строитель месту сему» прп. *Никита* (Там же).

В 1456 г. Боровско-Серпуховское княжество было ликвидировано, а его последний кн. *Василий Ярославич* (внук боровско-серпуховского кн. *Владимира Андреевича Храброго* и шурин вел. кн. Московского *Василия II Васильевича Тёмного*) сослан в Углич, затем в Вологду, где умер в 1483 г. Согласно синодику монастыря нач. XVII в., сыновья кн. *Василия*, разделившие с отцом заключение, князь *Андрей* и *Иван*, в кон. XV — нач. XVI в. были погребены в Богоявленском соборе рядом с могилой прп. *Никиты* (*Баженов*. 1897. С. 98). Возможно, престарелым опальным князьям разрешено поселиться в мон-ре, основанном почитаемым в их роду прп. *Никитой*. В кон. 20-х гг. XVII в. в ризнице Богоявленского собора хранились с надгробий «покров на благоверных князех, на князь *Иоанна*, да на князь *Андрея*, да на князь *Василия Васильевичев Ярославичев Боровского*, бархат червчат гладкой, три кресты» (Писцовая книга. 2004. С. 311).

До сер. XVI в. все постройки К. м. были деревянными. 23 апр. 1559 г. по инициативе игум. *Исаия* (*Шапошникова*) над местом погребения прп. *Никиты* был

Богоявленский кафедральный собор. 1559–1565, 1864–1869 гг. Фотография. 2009 г.



заложен, а в 1565 г. освящен каменный 5-главый 4-столпный 3-абсидный Богоявленский собор. Вероятно, его воз-

водили ростовские мастера. Одним из главных жертвователей на строительство был кн. *Владимир Андреевич Старицкий*, двоюродный брат царя *Иоанна IV Васильевича*.

В 1569 г. кн. *Владимир Андреевич*, проезжая через Кострому, посетил К. м. В том же году князя убили в Александровой слободе по приказу царя *Иоанна Грозного*. Царский гнев обрушился и на иноков монастыря: значительная часть братии во главе с игум. *Исаией* была казнена в 1570 г. Игум. *Исаия* погребен в подклете собора.

В Смутное время, в кон. 1608 г., отряды *Лжедмитрия II* во главе с А. Ю. *Лисовским* во время захвата Костромы осадили мон-рь. 30 дек. захватчики ворвались в К. м., разграбили и разгромили обитель, погибли 13 иноков, 5 монастырских служебников и 38 монастырских крестьян. Впоследствии насельники вплоть до революции 1917 г. ежегодно 30 дек. поминали погибших защитников обители. В 2004 г. преподобномученики иеромонахи *Трифиллий*, *Макарий* и *Савватий*, иеродиакон *Афиноген*, монахи *Варлаам*, *Дионисий*, *Иов*, *Иродион*, *Симеон*, *Кирилл*, *Максим*, *Иоасаф* и *Гурий* были включены в Собор Костромских святых.

По окончании Смутного времени значение К. м. стало быстро расти. В сент. и окт. 1619 г. обитель дважды посетили царь *Михаил Феодорович* Романов и царица-инокиня *Марфа*, совершавшие по случаю освобождения из польского плена патриарха *Филарета (Романова)* благодарственное паломничество в *Макариев Унженский монастырь*. Царь *Михаил Феодорович* пожелал к чтимому образу Богоявления 2 «золотых угорских» (венг. монеты), а инокиня *Марфа* — ведро церковного вина «да [наперсный] крест золотой, а на нем распятие, а во главе Спас Нерукотворенный, да на пробю два жемчуга бурминских» (Там же. С. 295).

С нач. XVII в. монастырю покровительствовали владевшие в Костромском крае многочисленными вотчинами бояре *Салтыковы*, основавшие в обители родовое кладбище. Первым из *Салтыковых* в подклете Богоявленского собора был похоронен окольничий *Михаил Михайлович* (в иноках *Мисаил*; † 1608), затем его сыновья — бояре *Борис Михайлович* († 1644) и *Михаил Михайлович* († 1671), пользовавшиеся из-за родства с царем большим влиянием при дворе *Михаила Феодоровича*, его внук — *Петр Михайлович* († 1690), и правнук —

этого города татарами в 1429 году в день Богоявления Господня» (Там же. С. 7). После кончины в сер. XV в. неподобный был погребен в монастырском Богоявленском соборе.



стольник Федор Петрович († 1662), убитый в Москве во время стрельцкого бунта, и др.

Салтыковы, игравшие важную роль при первых Романовых, заботились о благоустройстве монастыря. На протяжении XVII в. каменное строительство в К. м. велось в основном на их средства. Уже в первые годы XVII в. вокруг Богоявленского собора с 3 сторон возвели крытую галерею, а с сев. стороны был пристроен одноглавый придел свт. Николая Чудотворца. Одновременно в К. м. была построена и 8 мая 1610 г. сщмч. *Ермогеном*, патриархом Московским и всея Руси, освящена 5-главая церковь во имя ап. Иоанна Богослова. В 1607–1618 гг. была возведена 3-этажная 2-главая Трехсвятительская (позднее — Сретенская) ц., а в 20-х гг. XVII в. построена высокая столпообразная звонница с храмом во имя прп. Сергия Радонежского в нижнем ярусе. В 1642–1648 гг. вокруг К. м. вместо деревянных выстроили каменные стены с 6 башнями, превратившие обитель в мощную крепость. В числе основных вкладчиков на «оградное строение» наряду с М. М. Салтыковым был и патриарх Московский и всея Руси *Иосиф*. В 1667–1672 гг. Богоявленский собор расписала артель костромских изографов во главе с Г. *Никитиным* и С. Савиным. В 40–70-х гг. XVII в. был построен ряд каменных жилых и хозяйственных построек, в т. ч. игуменская и братские кельи, больничная палата, гостиная палата, погребя.

Одним из выдающихся настоятелей XVII в. являлся игум. Герасим († 1673), возглавлявший обитель в 1644–1673 гг. Уроженец Киева, постриженник К. м., он известен как крупнейший строитель обители. После кончины он был погребен в подклете Богоявленского собора, где из настоятелей ранее был похоронен только строитель собора игум. Исаия. В 1660 г. игум. Павел был возведен в сан архимандрита; до 1847 г. настоятели состояли в сане архимандрита. Данных о количестве братии до сер. XVII в. не сохранилось. Во время морового поветрия 1654 г. в К. м. умерли 56 иноков, и в 1657 г. численность братии составляла 47 чел. К 1710 г. в К. м. проживали ок. 50 чел.

Уже к сер. XV в. К. м. владел волостями в Костромском у., к-рые вел. кн. Московский Василий II освободил от ряда податей. Сохранилась

выпись из писцовых книг 1594/95 г. на монастырские вотчины в Костромском у., позволяющая отчасти реконструировать более ранние сведения о пожертвованиях мон-рю ряда пожен близ Костромы. Упомянуты данные костромских посадских старца Евфимия на пожню Селивановское (ок. 1500 — 20-е гг. XVI в.), Степана Фатьянова на пожню Фетьяница (ок. 1500 — 20-е гг. XVI в.), Ивана Протасьева на пожню Батогово (ок. 1500 — 20-е гг. XVI в.), закладная кабала костромских посадских Демиды и Поганка Русиновых «на жеребий» пожни Медведево (1530/31), данная костромского



*Церковь  
в честь Смоленской иконы  
Божией Матери.  
1824–1825 гг.  
Фотография. 2009 г.*

посадского старца Фаддея Давыдова на пожню Долгуша (1532/33), закладная кабала костромского посадского Мановинко Игнатьева сына Луковицына на пожню Луковица (1538/39) и др. (*Антонов*. 1997. С. 139–143). К 1609 г. К. м. принадлежала Андреевская слобода близ Костромы и села в Костромском у.: Апраксино, Кривушево, Груздево, Филипцево, Шахово и Закобякино. В 1621 г. царь Михаил Феодорович Романов пожаловал мон-рю Пищальную слободу в Костроме для поселения там монастырских служебников. К кон. XVII в. благодаря пожертвованиям и приобретениям К. м. считался одним из наиболее богатых в России. К 1764 г. в Костромском, Любимском, Московском и Казанском уездах ему принадлежали 17 сел и 185 деревень, в к-рых проживал 4581 крестьянин. В XVI–XVII вв. мон-рь имел свой двор в кремле Костромы. На нач. XVIII в. у него было подворье в Москве.

С нач. XVIII в. постепенно сокращалась численность братии: если

в 1710 г. в обители проживало ок. 50 чел., то к 1750 г. — только 19, а в 1762 г. — 17 чел. В это время в мон-ре почти полностью прекратилось строительство. Лишь в 1752–1760 гг. в К. м. на средства вдовы Е. М. Салтыковой была возведена одноглавая бесстолпная Никольская («Салтыковская») ц. с приделом арх. Михаила (образец елизаветинского барокко) над гробницей ген.-майора М. П. Салтыкова († 1750).

В 1764 г. К. м., отнесенный ко 2-му классу, лишился всех вотчин. При учреждении в 1778–1779 гг. Костромского наместничества (преобразованного в 1796–1797 гг. в Костромскую губ.) значительную часть построек К. м. отдали под присутственные места (наместническое правление, граждан-

ская палата, уголовная палата, уездный суд и др.), которые находились здесь до 1808 г. С посл. четв. XVIII в. в мон-ре стала почитаться как одна из главных святынь фреска на стене юго-западной башни, изображающая Смоленский образ Божией Матери (написана в 1672 артелью изографов Никитина и Савина). 12–13 мая 1779 г., во время большого пожара в Костроме, этот образ, заключенный в деревянный киот, чудесным образом не пострадал от огня и стал почитаться как чудотворный. После того как к башне пристроили деревянную часовню, чудотворный образ находился внутри нее.

Особый период в истории мон-ря начался в 1814 г., когда в его стенах разместилась Костромская ДС, из-за пожара лишившаяся своих помещений в бывш. Спасо-Запрудненском мон-ре. С этого времени ректоры семинарии одновременно являлись и настоятелями мон-ря. Учебные, жилые и хозяйственные помещения Костромской ДС заняли большую часть обители. Сретенская (бывш. Трехсвятительская) ц. стала семинарским храмом. Среди ректоров — настоятелей мон-ря был ряд видных деятелей РПЦ, в т. ч. архим.





*Макарий (Глухарёв; в 1821–1824).* По его инициативе юго-зап. башня мон-ря с чудотворным Смоленским образом в 1824 г. была перестроена в 2-этажную ц. Смоленской иконы Божией Матери (фреска с чудотворным образом оказалась внутри церкви). В 1837–1839 гг. семинарию и мон-рь возглавлял архим. *Платон (Городецкий; вполн. митрополит Киевский и Галицкий).* Наиболее выдающиеся выпускники семинарии периода ее пребывания в мон-ре: митр. Киевский и Галицкий *Арсений (Москвин),* еп. *Порфирий (Успенский),* костромской церковный историк, дядя драматурга А. Н. Островского, прот. П. Ф. Островский, прот. А. В. *Горский* и др.

6 сент. 1847 г. во время пожара сгорела бóльшая часть Костромы, храмы (за исключением уцелевшей Смоленской ц.) и строения мон-ря превратились в развалины. На восстановление К. м. требовались огромные средства. В результате Костромская ДС была выведена из обители, мон-рь по определению Синода от 5 дек. 1847 г. был упразднен, братия переведена в *Богородицко-Игритский в честь Смоленской иконы Божией Матери монастырь* близ Костромы. В 1848 г. на месте бывш. монастыря решили построить новое большое здание семинарии. С этой целью в 1853–1861 гг. были разобраны или взорваны столпообразная звонница, Сретенская (бывш. Трехсвятительская) ц., значительная часть крепостных стен и 3 башни. Началось разрушение и Богоявленского собора: уже были разобраны окружающие его галереи и Никольский придел. Протесты костромичей и личное вмешательство посетившего Кострому в 1863 г. наследника престола Николая Александровича (вполн. имп. Николай II) спасли постройки мон-ря от полного уничтожения.

В 1863 г. было решено объединить бывш. Богоявленский мон-рь с находящимся неподалеку *Анастасииным женским монастырем* в честь Воздвижения Креста Господня. Основная заслуга в этом принадлежит еп. Костромскому и Галичскому *Платону (Фивейскому)* и игум. Анастасиина мон-ря Марии (Давыдовой; 1822–1889). Игум. Мария, происходившая из московского дворянского рода, в 1847 г. поступила послушницей в Анастасиин мон-рь, в 1858 г. приняла монашество, в нач. 1863 г. была возведена в сан игумении. В нач.



Колокольня  
Богоявленско-Анастасиина мон-ря.  
Фотография. Нач. XX в.

1863 г. она предложила еп. Платону объединить обе обители на средства благотворителей. 27 нояб. 1863 г. решением Синода ходатайство еп. Платона было удовлетворено и обе обители объединились в одну под названием Богоявленско-Анастасиин жен. мон-рь.

Только в 1864 г. на возрождение обители было собрано 20 тыс. р., начались масштабные восстановительно-строительные работы. В 1864–1869 гг. к Богоявленскому собору был пристроен т. н. новый собор (архитектор неизв.) — 4-столпный 5-главый храм из красного кирпича с богатым внешним декором в псевдорусском стиле (освящен 28 дек. 1869). Собор, в к-рый старый храм



Архиеп. Костромской и  
Галицкий  
Севастиан (Вести)  
с сестрами мон-ря.  
Фотография.  
Нач. 20-х гг. XX в.

XVI в. включен как алтарь, стал именоваться Богоявленско-Анастасиин. В нем был один престол: в честь Богоявления и во имя прмц. Анастасии. В крипте юж. боковой пристройки «нового собора» устроили небольшую ц. во имя вмч. Никиты и прп. Сергия Радонежского (освящена 14 сент. 1867). В 1865 г. была пере-

строена в колокольню зап. башня ограды. В 60–90-х гг. XX в. в мон-ре были построены настоятельский, больничные, рабочий корпуса, надстроен 3-й этаж над бывш. больничной палатой XVII в., переоборудованной в трапезный корпус, в 60–70-х гг. XIX в. восстановлены разрушенные участки стен ограды и заново построены 2 башни. Некоторые из прежних зданий не стали восстанавливать, а Иоанно-Богословскую ц. в 1864 г. разобрали.

Во 2-й пол. XIX в. быстро росло хозяйственное значение объединенного мон-ря. В 1859 г. обители была высочайше пожалована пустошь Калашниково Рыло в 16 верстах от Костромы, где в 60-х гг. возникло большое монастырское хозяйство — т. н. Назаретская пуст. В пустыни располагались животноводческая ферма, 3 корпуса для сестер (ок. 60 чел.). В 1874 г. состоялось освящение деревянной ц. Рождества Пресв. Богородицы, которую в нач. XX в. сменил каменный храм (освящен 12 окт. 1917). К 1917 г. пустынь владела 160 дес. земли, в т. ч. 35 дес. сенокосных лугов и 75 дес. пашни, которую обрабатывали сестры мон-ря. В 1886 г. мон-рю были высочайше пожалованы 3 лесные дачи в Костромском у. общей площадью 1248 дес., ему же принадлежали мельница с маслобойным заводом при ней на р. Мезе под Костромой и часовня в центре Костромы.

После объединения обителей игум. Мария создала в бывш. Анастасиино-Крестовоздвиженском мон-ре ряд учебно-благотворительных учрежде-

ний: в 1864 г. открылось уч-ще для девиц бедных родителей, в 1873 г. — первая в России лечебница

для сельского населения, в 1878 г. — фельдшерские курсы (в 1886 преобразованы в курсы сестер милосердия Красного Креста). Во время русско-тур. войны 1877–1878 гг. в К. м. действовали 2 госпиталя: на 60 коек — в самой обители и на 15 коек — в Назаретской пуст. Тогда же на Кавказский фронт для работы







в госпиталях отправился созданный в мон-ре отряд сестер милосердия.

Во 2-й пол. XIX в. быстро росла численность сестер обители: если в 1862 г. их было 250, то к кон. XIX в.— ок. 400. Обитель неоднократно посещали представители династии Романовых: в 1863 г.— наследник престола Николай Александрович, в 1866 г.— наследник престола Александр Александрович (впосл. имп. Александр III), в 1881 г.— имп. Александр III с имп. Марией Феодоровной и наследником престола Николаем Александровичем (впосл. имп. Николай II). 30 июня 1908 г. мон-рь посетила королева Греции вел. кнж. Ольга Константиновна с братом Константином Константиновичем и его детьми: Татьяной Константиновной, Иоанном, Гавриилом, Олегом и Игорем Константиновичами. 20 мая 1913 г., во время торжеств в честь 300-летия Дома Романовых, мон-рь посетили имп. Александра Феодоровна с наследником Алексием Николаевичем, вел. княжнами Ольгой, Татианой, Марией и Анастасией и вел. кнг. Елисаветой Феодоровной. В 1897 и 1902 гг. в обитель приезжал прав. прот. *Иоанн Кронштадтский* (Сергиев). 8–9 июля 1916 г. в монастыре останавливалась прмц. вел. кнг. Елисавета Феодорова.

Вскоре после начала первой мировой войны, в авг. 1914 г., в монастыре был открыт лазарет. Первоначально в нем имелось 20 коек, с сент. 1914 г.— 35, с 1915 г.— 50 (к кон. 1916 общее число раненых, лечившихся в лазарете, составило 581 чел.). В 1914 г. открылся приют для дочерей солдат, призванных в армию, в к-ром к 1917 г. находилось 50 девочек. В нач. 1917 г. в мон-ре на содержании проживали 14 беженцев.

В 1919 г. мон-рь был закрыт, сестер выселили, последняя настоятельница игум. Сусанна (Мельникова; † 30-е гг. XX в.) эмигрировала в Польшу. В 1919 г. в строениях мон-ря находился т. н. Советский пос. № 2, с кон. 20-х гг.— рабочий пос. Безбожник. В 1919 г. была закрыта Никольская («Салтыковская») ц., в 1920 г.— Смоленская ц. В соборе, ставшем приходским храмом, совершались богослужения. В 1918–1922 г. в нем служил протоиак. сщмч. *Василий Разумов* (расстрелян в 1937). Весной 1922 г., во время всероссийской кампании по *изъятию церковных ценностей*, из мон-ря было вывезено се-

ребряных изделий (окладов икон, лампад, священных сосудов) общим весом 28 пудов 28 фунтов (ок. 460 кг). В 1922 г. часть строений К. м. занял 1-й детгородок им. Октябрьской революции (в 1923 в нем находилось 150 детей от 8 до 17 лет). Детдом просуществовал здесь до кон. 20-х гг. XX в.

В 1919 г. на базе хозяйства Назаретской пуст. был создан совхоз



*Игум. Сусанна (Мельникова).  
Фотография.  
10-е гг. XX в.*

«Назаретский» (позднее переименованный в совхоз «Октябрьский»). В янв. 1922 г. в Богородице-Рождественском храме пустыни открылся совхозный клуб. В 1924 г. совхоз прекратил свое существование. В 1955 г. Богородице-Рождественскую ц. пустыни разобрали на кирпичи.

В 1925 г. власти закрыли собор, в к-ром разместились Костромской губернский архив. В 1928 г. были разобраны крепостные стены и 3 башни (из полученного кирпича по бывшей линии стен построили 2 трехэтажных жилых дома), в 1935–1936 гг. разрушена Никольская («Салтыковская») ц. В 30-х гг. почти полному уничтожению подвергся и ансамбль бывш. Анастасиина мон-ря, территорию к-рого в 30–40-х гг. застроили многоэтажными жилыми домами.

Почти 60 лет в соборе К. м. находился ГА Костромской обл., в авг. 1982 г. в результате пожара погибла значительная часть архива, был нанесен огромный ущерб зданию собора, в т. ч. фрескам XVII в. В 80-х гг. XX в. проводилась реставрация собора, в нем предполагалось открыть зал органной музыки.

Второе возрождение мон-ря началось в кон. 1989 г., когда еп. Костромской и Галичский *Александр*

(*Могилёв*), предполагая устроить в Богоявленско-Анастасиином храме кафедральный собор, обратился к властям с просьбой о возвращении его РПЦ. 19 марта 1990 г. собор был возвращен Костромской епархии. Одновременно началось возрождение жен. мон-ря.

26 марта 1991 г. в Кострому из *Пюхтицкого в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря* прибыла группа инокинь во главе со старшей мон. Иннокентией (Травиной), 29 авг. 1991 г. возведенной в сан игумении возрождавшегося мон-ря. 17 июня 1991 г. еп. Александр совершил освящение Богоявленско-Анастасиина храма, ставшего и кафедральным собором, и главным храмом мон-ря. 18 авг. того же года крестным ходом в собор перенесли главную святыню Костромского края — *Феодоровскую икону Божией Матери*. В течение 90-х гг. XX в. Костромской епархии и К. м. был возвращен ряд бывш. зданий мон-ря. С 1991 г. в трапезном корпусе размещались Костромское ДУ (в 1996 преобразовано в Костромскую ДС) и Костромское епархиальное управление (с 2003 в помещении настоятельского корпуса).

С 2003 г. в Богоявленско-Анастасиине соборе пребывают мощи прп. *Тимона* Надеевского, ученика прп. *Серафима* Саровского, возобновителя Николо-Надеевской пуст., находившейся в Макарьевском у. (совр. Антроповский р-н).

К 2000 г. в К. м. проживали 100 чел., к 2010 г.— 49 насельниц, в т. ч. игумения, 19 монахинь и 29 послушниц. В 1991 г. при обители создана богадельня для престарелых равноап. Марии Магдалины, в 1993 г.— детский приют св. Иоанна Кронштадтского. С 1991 г. мон-рь имел подворье в с. Домнине Сусанинского р-на, в 2004 г. преобразованное в *Домнинский во имя святых Царственных страстотерпцев женский монастырь*. Сестры К. м. начинали возрождение Макарьева Унженского, *Пахомиева Нерехтского Сытанова* и *Макарьева Писемского* мон-рей, стали первыми насельницами вновь созданных *Тетеринской пуст.* (Нерехтский р-н), *костромского в честь иконы Божией Матери «Знамение»* и Домнинского жен. мон-рей.

Обитель трижды посетил патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. 7 и 8 мая 1993 г. патриарх возглавлял богослужения в соборе, посещал монастырское подворье



в с. Домнине. 23 и 24 июля 1994 г., при посещении Костромы в связи с 250-летием Костромской епархии, и 29 авг. 2002 г. патриарх вновь служил в монастырском соборе. В 2002 г. он освятил установленный на территории мон-ря памятник вмч. Феодору Стратилату, святому покровителю г. Костромы. После возобновления К. м. посещали Президенты РФ В. В. Путин (23 марта 2005) и Д. А. Медведев (15 мая 2008).

Арх.: ГА Костромской обл. Ф. 707.

Ист.: Письма рус. государей и др. особ царского семейства / Изд. Археогр. комис. М., 1848. Т. 1. С. 32; *Сторожев В. Н.* К истории сельскохоз. быта костромских Ипатьевского и Богоявленского мон-рей: Командировка стольника Н. М. Олфинова. М., 1894; *Баженов И. В.* Синодики Богоявленского мон-ря // Костромская старина. 1897. Вып. 4. Прил. С. 93–102; *он же.* Костромские городские церкви и мон-ри по писцовым книгам XVII в. // Костромские ЕВ. 1902. № 2. Отд. неофиц. С. 67–72; *Летопись костромского Богоявленского мон-ря.* М., 1909; *Виноградов Н. Н.* Празднование 300-летия царствования Дома Романовых в Костромской губ. 19–20 мая 1913 г. Кострома, 1914. С. 168–178; *Антонов А. В.* Акты Костромских мон-рей и церквей XV – нач. XVII вв. // РД. 1997. Вып. 1. С. 114–153; *Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг.* Кострома, 2004. С. 295–326; *Ценности костромских храмов голодающим* // Красный мир. Кострома, 1922. 10 мая; «Тшанием и трудами...»: Ведомость о костромском Богоявленском Анастасином жен. 3-кл. мон-ре за 1900 г. // Губернский дом. 2008. № 4/5 (85/86). С. 90–95.

Лит.: *Афанасий (Дроздов), архим.* Ист. известия о Костромском 2-кл. Богоявленском мон-ре с XV по XIX в. СПб., 1837; *Крживоблоцкий Я. С.* Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба. СПб., 1861. Т. 12: Костромская губ. С. 458–460; *Самарянов В. А.* Памятная кн. для Костромской епархии. Кострома, 1868. С. 123–131; *Иосиф (Баженов), архим.* Сведения о возобновлении костромского Богоявленско-Анастасиина жен. мон-ря. СПб., 1880; *Зверинский Т. 1.* С. 95–96; *Баженов И. В.* Костромской Богоявленско-Анастасиин мон-рь. Кострома, 1913; *Лукомский В. К., Лукомский Г. К.* Кострома: Ист. очерк и описание памятников худож. старины. СПб., 1913. С. 207–219; *Дунаев Б. И.* Кострома в ее прошлом и настоящем по памятникам искусства. М., 1913. С. 42–50; *Рязановский Ф.* Памятники искусства и старины // Прошлое и настоящее Костромского края. Кострома, 1926. С. 125–127; *Иванов В. Н., Фехнер М. В.* Кострома. М., 1955. С. 26–34; Кострома: Путев.-справ. Кострома, 1963. С. 304–306; *Бочков В. Н., Тороп К. Г.* Кострома. Ярославль, 1970. С. 177–183; *Иванов В. Н.* Кострома. М., 1970. С. 94–97; *Булыгин И. А.* Монастырские крестьяне России в 1-й четв. XVIII в. М., 1977. С. 44; *Брюсова В. Г.* Гурий Никитин. М., 1982. С. 73–79; *Разумовская И. М.* Кострома. Л., 1989. С. 20–22; *Зонтиков Н. А.* Костромская ДС: Веки истории. Кострома, 1997. С. 8–11; Памятники архитектуры Костромской обл.: Кат. Кострома, 1997. Вып. 1. Ч. 2. С. 198–206; *Каткова С. С.* Трапезная палата Богоявленского мон-ря Костромы // *Она же.* Века и судьбы: Сб. ст. Кострома,

2001. С. 20–29; Костромской Богоявленско-Анастасиин жен. мон-рь (1426–2001): К 575-летию основания и 10-летию возрождения. Кострома, 2001; Костромские святые. Кострома, 2002. С. 34–57; Костромской Богоявленско-Анастасиин жен. мон-рь. Кострома, 2004; *Харитон (Просторов), игум.* Богоявленские преподобномученики // Костромские ЕВ. 2008. № 4. С. 41–43; *он же.* Костромской Богоявленско-Анастасиин жен. мон-рь в 1918–1925 гг. // Там же. № 9. С. 33–47; № 10. С. 34–48; Мон-ри Костромской епархии. Кострома, 2009. С. 100–141.

Н. А. Зонтиков

**КОСТРОМСКОЙ В ЧЕСТЬ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ «ЗНАМЕНИЕ» ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Костромской и Галичской епархии), находится в г. Костроме. Основан решением Свящ. Синода РПЦ от 16 июля 1993 г. при со-



Собор в честь Воскресения Христова на Дебре. 1628–1645 гг.

Фотография. 2009 г.

боре в честь Воскресения Христова на Дебре. «Дебрей» называли низину, поросшую лесом.

Впервые Воскресенская ц. упоминается в писцовой книге 1628 г.: «в посаде по Дебре» стояли деревянные шатровый храм Воскресения Христова с приделом вмч. Екатерины и клетская ц. святых Космы и Дамиана с приделом вмч. Георгия Победоносца. Между 1628 и 1645 гг. вместо деревянного был построен каменный Воскресенский храм — 5-главый, 4-столпный, 3-апсидный, окруженный галереей, на к-рую с севера, юга и запада вели 3 увенчанных шатрами крыльца. Зап. крыльцо с шатровым верхом по сложности и живописности архитектурных форм «похоже на маленький храм». Крытая лестница на галерею вместе с крыльцом и 3-шатровыми воротами образует «архитектурную прелю-

дию к основному объему храма» (*Vagner*. 1980. С. 364). С севера к храму примыкает увенчанный 3 рядами кокошников придел святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. Перед церковью были выстроены св. ворота с 2 арочными проемами, увенчанные 3 шатрами и украшенные белокаменными вставками с резными изображениями льва, единорога, птицы Сирина и неясны. Воскресенский храм представляет собой «наиболее цельный в Костроме тип храма русского зодчества периода расцвета, золотой поры его» (*Лукомский Г. К.* Об архит. памятниках Костромы и их худож. значении // Зодчий. 1913. № 17. С. 193).

Воскресенский храм был построен на средства костромского купца К. Г. Исакова († ок. 1645; погребен в подклете Воскресенского храма). Трехсвятительский придел был освящен 12 июня 1650 г., а основной храм — 12 окт. 1652 г. В 1650–1652 гг. храм и галерею расписала артель художников, во главе которой стоял, вероятно, известный костромской изограф Василий Ильич Запорожский († 1656). Сохранился уникальный резной иконостас (возможно, 50-х гг. XVII в.) из Трехсвятительского придела.

Во 2-й пол. XVII в. вместо деревянного Георгиевского придела возвели каменный 2-столпный храм, вероятно, с шатровой колокольней. На рубеже XVIII и XIX вв. Георгиевский храм был перестроен в стиле елизаветинского барокко: четверик, увенчанный 8-гранной ротондой с одной главой. В 1801 г. в ходе перестройки колокольню разобрали, и в 1802 г. возвели новую, 4-ярусную (архит. С. А. Воротилов). В 1802 г. Георгиевский храм был переосвящен в честь иконы Божией Матери «Знамение».

В XIX — нач. XX в. Воскресенский храм воспринимался как один из важнейших памятников церковной старины Костромы. При визитах в город его обычно посещали представители Дома Романовых: 8 авг. 1850 г. — вел. князь Николай Николаевич и Михаил Николаевич, 1 июля 1863 г. — наследник престола цесаревич Николай Александрович, 3 июня 1908 г. — королева Греции Ольга Константиновна с детьми и братом вел. кн. Константином Константиновичем. 20 мая 1913 г., во время торжеств в честь 300-ле-



тия Дома Романовых, храм посетили имп. св. Николай II Александрович с великими княжнами святыми Ольгой Николаевной, Татианой Николаевной, Марией Николаевной и Анастасией Николаевной. О Воскресенской ц. писали исследователи и историки И. В. *Баженов*, Н. В. Покровский, И. А. Шляков, Г. К. Лукомский, ее изображали художники Н. К. *Рерих*, Б. М. Кустодиев, Н. Г. Чернецов. 26 июня 1909 г. храм посетили участники проходившего в Костроме IV областного историко-археологического съезда, пояснения им давал Н. В. Покровский, директор С.-Петербургского археологического ин-та.

В 1922 г., во время кампании по изъятию церковных ценностей, из Воскресенского и Знаменского храмов были вывезены серебряные изделия общим весом 9 пудов 35 фунтов (ок. 158 кг). Оба храма были закрыты в нач. 30-х гг. XX в. Воскресенская ц., формально переданная городскому музею, долгое время использовалась под склад ячменя пивоваренного завода. В 1936 г. была



Церковь  
в честь иконы Божией Матери  
«Знамение». 1802 г.  
Фотография. Нач. XX в.

разрушена колокольня, а строительный материал использован Костромским спиртзаводом, затем в полуразрушенном здании Знаменского храма был гараж. В 1937 г. приняли решение в Воскресенской ц. устроить филиал музея «Раннее зодчество и его социальные корни», но фактически до 1941 г. в храме находился склад ячменя. Во время Великой Отечественной войны в Вос-



Св. ворота Знаменского мон-ря.  
Фотография Г. М. Прокудина-Горского.  
1911 г.

кресенской ц. размещался военный склад.

28 июля 1946 г. в Воскресенском храме, возвращенном РПЦ, состоялось первое после закрытия богослужение, к-рое возглавил еп. Костромской и Галичский *Антоний (Кротевич)*. В 1964–1991 гг. Воскресенская ц. являлась кафедральным собором Костромы, здесь находилась главная святыня Костромского края – чудотворная *Феодоровская икона Божией Матери*. В 1991 г., после того как кафедральным стал Богоявленско-Анастасинин собор одноименного костромского мон-ря, храм Воскресения Христова на Дебре вновь был утвержден приходским, но сохранил соборный статус. 7 мая 1993 г. его посетил патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*.

Первой настоятельницей К. м. стала игум. *Феофания (Ложкина)*. С 25 марта 2004 г. мон-рь возглавляет игум. *Людмила (Охотникова)*. К нач. 2010 г. в обители проживало 18 насельниц, к кон. 2014 г. – ок. 10.

При основании мон-рю был передан и после восстановления 8 авг. 2009 г. освящен Знаменский храм. 26 сент. 2001 г. архиеп. Костромской и Галичский *Александр (Мошлѳв)* освятил восстановленную колокольню (автор проекта архит. Л. С. Васильев) Знаменской ц. С 1997 г. при К. м. действует Медицинский центр во имя прмц. вел. кнг. Елисаветы Феодоровны, включающий стоматологический и офтальмологический кабинеты. Имеется небольшая богадельня. К обители приписана находящаяся на Центральном кладбище Костромы ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», перестроенная из здания ритуальных услуг (проект архит. И. Ш. Шевелѳва) и освященная 27 авг. 1999 г.

Среди святынь К. м. – чтимые списки чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери и почитаемой иконы свт. Николая Чудотворца из *Бабаевского во имя свт. Николая Чудотворца мужского монастыря*, а также ковчег с частицами мощей Киево-Печерских святых.

Ист.: *Виноградов Н. Н.* Празднование 300-летия царствования Дома Романовых в Костромской губ. 19–20 мая 1913 г. Кострома, 1914; Ценности костромских храмов голодающим // Красный мир. Кострома, 1922. 10 мая, 15 июня; Писцовая книга г. Костромы 1627/28 – 1629/30 гг. Кострома, 2004. С. 272.

Лит.: *Беляев И., прот.* Стат. описание соборов и церквей Костромской епархии. СПб., 1863. С. 11; *Шляков И. А.* Путевые заметки о памятниках древнерус. церк. зодчества. Ярославль, 1887. С. 17–23; *Баженов И. В.* Воскресенская, что на Дебре, церковь в г. Костроме. Кострома, 1902; *Покровский Н. В.* Памятники церк. старины в Костроме // ВАИ. 1909. Вып. 19. С. 37–41; Церкви Костромской епархии: По данным архива Имп. археол. комиссии. СПб., 1909. С. 20–22; Краткие стат. сведения о приходских церквях Костромской епархии: Справ. кн. Кострома, 1911. С. 15–16; *Дунаев Б. И.* Кострома в ее прошлом и настоящем по памятникам искусства. М., 1913. С. 53–55; *Лукомский В. К., Лукомский Г. К.* Кострома: Ист. очерк и описание памятников худож. старины. СПб., 1913. С. 219–241; Кострома: Путев.-справ. Кострома, 1963. С. 294–300; *Масленицын С.* Кострома. Л., [1968]. С. 30–35, 73–85; *Бочков В. Н., Тороп К. Г.* Кострома: Путев. Ярославль, 1970. С. 164–170; *Иванов В. Н.* Кострома. М., 1970. С. 98–103; *Тороп К. Г., Кильдышев А. В.* Церковь Воскресения на Дебре. Ярославль, 1971; *Вагнер Г. К.* Старые рус. города: Справ.-путев. М., 1980. С. 363–364; *Разумовская И. М.* Кострома. Л., 1989. С. 34–38, 60–64; *Кильдышев А. В.* Фрески ц. Воскресения на Дебре в Костроме. Кострома, 1996; *Никита (Ефремов), иеродиак.* Знаменский жен. мон-рь: Город Кострома // Рус. мон-ри. Поволжье: Костромская, Ивановская, Нижегородская, Йошкар-Олинская, Чебоксарская епархии. Новомосковск; М., 2003. С. 126–131; *Харитон (Просторов), игум., Фонарев А.* Мон-ри Костромской епархии: (Справ. сведения) // Костромские ЕВ. 2009. № 6. С. 33–34.

Н. А. Зонтиков

**КОСЭУЦКИЙ (КОСОУЦКИЙ) В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Кишинѳвской епархии митрополии Кишинѳвской и всея Молдавии), находится близ с. Косѳуць (Косоуцы) р-на Сорока (Сорокского) Республики Молдова.

Основан предположительно иеросхимонахами Павлом и Гавриилом как скит, по-видимому, *Каларашовского в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря* на землях имения, полученного Хушской епархией Молдо-Влахийской митрополии в 1729–1730 гг. Скит был освящен



в честь Рождества Пресв. Богородицы. Название происходит от владения Косоуцы, на землях к-рого была устроена обитель. Скит также именовали Йоржницким, поскольку он находился на берегу одноименного ручья. Первое письменное упоминание о К. м. относится к февр. 1757 г., когда скитоначальником был иером. Михаил. В 1801–1806 гг. начальником скита был иером. Виссарион. В 1809 г. в К. м. жили иеромонах и 11 монахов.

В 1812–1813 гг. по решению митр. Кишинёвского и Хотинского *Гавриила (Банулеску-Бодони)* скит был преобразован в мон-рь. В 1814–1821 гг., при настоятеле иером. Онисифоре, К. м. часто использовался епархи-



Церковь  
в честь Покрова  
Пресв. Богородицы.  
2002 г.

альным руководством как место исправления «бродяжных и неисправляющихся людей духовного звания» с запрещением священнослужения и «употреблением в свободное от церковных молитв время в монастырская послушания». С 1819 г., когда в К. м. проживали 8 насельников (настоятель, 2 иеромонаха и 5 монахов), иером. Онисифор являлся также и настоятелем Каларашовского мон-ря. В ряде источников ошибочно упоминается о закрытии К. м. в 1821 г. С 1823 г. К. м. возглавлял игум. Никандр, а с 1827 г.— иером. Арсений из *Рудянского во имя Святой Троицы монастыря*, неоднократно просивший о своем переводе в К. м. Последним настоятелем К. м. стал игум. Лазарь († март 1833).

В кон. 20-х гг. XIX в. в К. м. имелось 5 ветхих деревянных зданий, крытых камышом: ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы, колокольня с 5 колоколами (2 большими и 3 маленькими), настоятельский и братские корпуса, трапезная. Братия состояла из 9 человек, к-рые придерживались общежительного

устава. В это время имение, на территории которого был расположен К. м., принадлежало Варфоломею Йордаке. Монашествующие не платили помещику арендной платы, но и не получали от него никакой материальной помощи, самостоятельно обрабатывали землю. В результате к нач. 30-х гг. К. м. оказался в бедственном положении. В рапорте (июнь 1833) благочинного мон-рей настоятеля *Гербовецкого в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря* архим. Иоанникия на имя архиеп. Кишинёвского и Хотинского *Димитрия (Сулимы)* говорится: «Помещик отвести для монастыря землю для хлебопашества и сенокоса не хочет»; он «объявил, что снабжает церковь в с. Косоуцы, а монастырь ему без надобности». К тому времени постройки К. м. и 2 водяные мельницы об-

ветшали, «монастырь для поддержания всего не имеет никаких источников; виноградник хоть и есть, но ни в прошлом

лете по неурожаю пользы монастырю не принес». Насельники (иером. Амвросий, монахи Сильвестр, Иов и Филарет, диакон послушник Гавриил), проживавшие в 1833 г. в обители, «от бедности иногда» выходили «из монастыря для снискания себе недостающего».

26 июня 1833 г. резолюцией архиеп. Димитрия К. м. был упразднен, монахи, диакон послушник переведены в Каларашовский монастырь, «что касается до церкви и колокольни, то... в таком случае разобрав оные, перевести в Каларашевский монастырь, для употребления годного дерева на монастырские строения, а неспособного ни к чему — на печение просфор». По-видимому, процесс ликвидации К. м.— передача имущества, продажа его в счет уплаты долгов и т. д.— шел длительное время. Так, в 1836–1838 гг. монастырский виноградник был продан каларашовским игум. Иннокентием помещику В. Йордаке, владельцу Косоуцкого поместья. В рапорте настоятеля каларашовского игум. Илариона на имя архиеп. Кишинёвско-

го и Хотинского *Иринарха (Попова)* упоминается, что по распоряжению Кишинёвской духовной консистории в 1838 г. «Косоуцкий скит» был упразднен. Последние документы, имеющие отношение к К. м. и его имуществу, датированы 1849 г. С течением времени местные жители, нуждавшиеся в стройматериалах, разобрали монастырские постройки.

22 апр. 1990 г. благодаря усилиям архим. Иеронима (Палия) было принято решение возродить К. м. В 1994 г. монашеская община насчитывала 2 монахов и 3 послушников. 9 июня 1998 г. решением Синода РПЦ мон-рь был официально открыт.

По просьбам жителей села и по благословению митр. Кишинёвского и всея Молдавии *Владимира (Жантаряна)* была возведена и 3 нояб. 2002 г. освящена монастырская ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. Осенью 1998 г. были построены трапезная, кухня и кладовая, а также братский корпус с покоями настоятеля. Обитель содержится на пожертвования прихожан, паломников и на доходы от хозяйственной деятельности. За обителью в 1995 г. были закреплены 5 га пахотной земли, 3 га леса, а также участок в 1,5 га для парка с прудами; имеются скотный двор и птичник. В хозяйстве используются 2 трактора, 3 легковые и грузовая машины.

С 1998 г. настоятелем К. м. является архим. Иероним (Палий). В 1998 г. в К. м. проживали 12 насельников, в 2000 г.— 11 монахов и послушников, в сент. 2014 г.— архимандрит, иеромонах, 4 монахини, к-рые помогают по хозяйству. К. м. посещают прихожане из соседних украинских сел, а также многочисленные паломники со всей Молдавии и с Украины. Божественная литургия совершается по праздникам, субботам и воскресеньям на молдавском и церковнославян. языках. Вечерню служат по пятницам и субботам.

Арх.: НАРМ. Ф. 205. Оп. 1. Д. 2865. Л. 19 об.— 20; Ф. 208. Оп. 2. Д. 403а. Л. 1–5 об., 34.

Лит.: *Чудецкий П.* Из монастырских документов // Кишинёвские Ев. 1882. Отд. неофиц. № 2. С. 91, 100–101; № 3. С. 166–168; *Popovschi N.* Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al XIX — lea subţ ruşi. Chişinău, 1931. P. 97; *Mănăstiri Basarabene.* Chişinău, 1995. P. 249; *Mănăstirea Cosăuţi // Locaşuri sfinte din Basarabia.* Chişinău, 2001. P. 30–32; *Иринеу (Тэфуня), игум.* Митр. Гавриил (Банулеску-Бодони) — основатель Кишинёвско-Хотинской епархии. Ново-Нямецкий монастырь, 2009. С. 361–362; *Ciorbă V.* Biserica ortodoxă din

Basarabia și Transnistria (1940–2010). Chișinău, 2011. P. 266; *Brihmet M. Mănăstirea Coșăuți // Mănăstiri și schituri din Republica Moldova: Studii enciclopedice. Chișinău, 2013. P. 245–256.*

*Л. П. Алферьева, В. А. Содоля*

**КОСЬМА́ ПРЕСВИ́ТЕР** [болг. Козма Пресвитер] (посл. треть X — нач. XI в.), древнеболг. проповедник и писатель. Известен как автор единственного сохранившегося произведения «Недостойного Козмы Пресвитера беседа на новоявившуюся ересь Богумилу» (или «Слово святого Козмы Пресвитера на еретики, препрание и поучение от божественных книг»), дошедшего во мн. списках (старший кон. XV в. в Волоколамском сборнике: РГБ. Ф. 113. № 8). Исследователи относят деятельность К. П. к последним годам правления болг. царя Петра (927–969) или к периоду между смертью царя и завоеванием Болгарии Византией (имеется в виду взятие Преслава визант. имп. Иоанном I Цимисхием в 971 или покорение Болгарии Василием II Болгаробойцей в 1018). Упомянутого в тексте «Ивана Пресвитера Новаго, его же и от вас самех мнозе знают, бывшего пастуха и ексарха иже в земли Болгарстей» чаще всего отождествляют либо с *Иоанном Экзархом*, современником болг. царя Симеона (893–927), либо с назначенным имп. Василием II архиеп. *Иоанном I Дебрским* (1019–1037). Есть версия о создании беседы в связи с созывом антибогомилского собора в Тырнове в 1211 г.

Сочинение, разделенное подзаголовками на 13 проповедей, насыщено цитатами и примерами из Свящ. Писания (автор называет по-настоящему богатым человеком того, у кого есть книги ВЗ и НЗ), сочинений святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста. Инвективы К. П. направлены как против еретиков-богомиллов, к-рые, по его словам, появились в Болгарии при царе Петре, так и против способствовавших распространению ереси клириков, пренебрегавших своими обязанностями и погрязших в мирских заботах и пороках, в стяжательстве. По мнению автора, помимо обмирщения монахов, лени священнослужителей и невежества епископов усилению ереси и нестроений в обществе и Церкви способствовали «ратные беды», разорение сел и городов, заставившие многих покинуть семьи, предаться разбоям и грабежам. За-

тронутые проблемы и лит. достоинства сочинения способствовали распространению как его полного текста, так и отдельных частей и цитат в церковнослав. книжности: напр., часть «Слово о пользе книг» находится в сборнике-палимпсесте (РНБ. Q.п.1.63), составленном в монастыре вмц. Екатерины на Синае в кон. XIII — нач. XIV в.

Изд.: Памятник древнерус. духовной лит-ры: Беседа Козмы Пресвитера на богомиллов (X–XI вв.) / Ред.: И. Соколов // ПС. 1864. Ч. 1. № 4. С. 483–500; Ч. 2. № 5. С. 82–108; № 6. С. 198–220; № 7. С. 310–330; № 8. С. 411–426; *Козма, пресвитер. Беседа против богомилите* / Изд.: В. Киселков. София, 1934, 1938<sup>2</sup>, 1942<sup>3</sup>; *Попруженко М. Г. Козма Пресвитер: Болг. писатель X в. София, 1936.* (Български старини; 12); *Киселков В. Пресвитер Козма и неговите творения: Беседа против новопоявилата се богомилска ерес и Поучение според божествените книги. София, 1943<sup>5</sup>; Беседа против богомилите, или Слово от Козма пресвитера срещу еретиците: Спор и поучение от Божествените книги / Пред.: И. Христов. Карнобат, 1998.*

Лит.: *Киселков В. Пресвитер Козма и неговата Беседа против богомилите. Карнобат, 1921; Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в слав. лит-рах. София, 1973; Thomson F. J. Cosmas of Bulgaria and His Discourse against the Heresy of Bogomil // SEER. 1976. Vol. 54. N 2. P. 262–269; Велчев В. Козма // КМЕ. Т. 2. С. 366–372; Петканова Д. Българска средновеков. лит-ра. Вел. Тырново, 2001<sup>4</sup>. С. 342–359; История на българската средновеков. лит-ра / Съст.: А. Милтенова. София, 2008. С. 280–285.*

*Д. И. Польшвинный*

**КОСЯКОВ** Василий Антонович (22.03.1862, С.-Петербург — 16.04.1921, Петроград), архитектор, художник, педагог. Род. в семье повара. По окончании С.-Петербургского 1-го реального уч-ща в 1880 г. поступил в Строительное уч-ще (с 1882 Ин-т



*В. А. Косьяков.  
Фотография. Нач. XX в.*

гражданских инженеров, далее ИГИ), где стал учеником архит. Н. В. Султанова. Студентом участвовал в строительстве вокзала в Бресте и барачков для войск при Московско-

Брестской железной дороге. Окончил курс «с отличными успехами» в мае 1885 г., был удостоен звания гражданского инженера и права на чин 10-го класса. Служил в Департаменте таможенных сборов (1885) и помощником делопроизводителя при Техничко-строительном комитете Мин-ва внутренних дел (с 1891). Одновременно преподавал в Школе десятников Имп. рус. технического об-ва (инспектор) и с 1888 г. вел курс сельскохозяйственной архитектуры в ИГИ. Член С.-Петербургского об-ва архитекторов (с 1887). В начале творческой деятельности К. был удостоен премий за конкурсные проекты здания Английского клуба в г. Екатеринославе (1890, 4-я премия, в соавторстве с А. А. Набатовым) и собора равноап. кн. Владимира в Астрахани. С нач. 1897 г. был архитектором хозяйственного управления Синода, с 1905 г. — членом Техничко-строительного комитета, с 1913 г. — архитектором Высочайшего двора, с 1914 г. — инспектором по строительной части при Кабинете его имп. величества. С 1900 г. ординарный профессор ИГИ, в 1905–1921 гг. первый избранный директор ИГИ. В 10-х гг. XX в. был председателем правления Об-ва гражданских инженеров, членом реставрационной комиссии Имп. Археологической комиссии (1912). Имел чины надворного (1895), статского (1902), действительного статского (1905) советника. Награжден орденами св. Анны 2-й степени (1897) и св. Владимира 3-й степени (1908).

К. — автор ряда описаний своих работ и учебных пособий. Его научные труды отличаются особым вниманием к практической стороне дела, прежде всего к расчету конструкций зданий. Хотя идейное обоснование особенностей стиля сооружений не входило в круг интересов К., визант. стиль он характеризовал как «богато разработанный и составляющий достояние чисто русского новейшего зодчества» (Новый храм в Санкт-Петербургской галерной гавани. 1887. С. 1). К. с уважением относился к наследию основоположника рус. стиля К. А. Тона, в 1894–1897 гг. он реализовал составленный С. С. Лукашевичем проект восстановления Екатерининской ц. в Екатерингофе (не сохр.), к-рый носил реставрационный характер и предусматривал бережное сохранение внешних форм здания. Описывая



Екатерининскую ц., К. указывал, что по желанию имп. Николая Павловича ее постройка в стиле «древних московских пятиглавых соборов» отразила «нечто более соответствующее духу православия», чем «повторение избитого стиля», и «явилась первым опытом возрождения русских архитектурных форм после двухвекового забвения» (О перестройке Екатерининской Екатерингофской церкви. 1896. С. 1). К. сообщал, что решетчатыми фермами были усилены подпружные арки, переустроены барабан и купол для более удачного распределения нагрузки верхних частей сооружения (Там же. С. 3–4), при этом верхнюю часть здания пришлось разобрать. В 1896–1897 гг. К. спроектировал для храма новый иконостас.

Ряд работ был осуществлен К. в соавторстве с братьями — гражданским инженером Вл. А. Косяковым (1866–1922, выпускник ИГИ) и академиком архитектуры Г. А. Косяковым (1872–1925, окончил АХ).

Церковные сооружения К. чаще всего выполнены в эклектичной визант. или «московско-ярославской» (как и у его учителя Султанова) стилистике. Для К. характерно соединение архаичных суховатых «древнерусских» форм фасадов, коврового заполнения их дробным, но отличающимся высоким художественным качеством декором в духе «узорочья» и прогрессивных материалов и конструкций, прежде всего железобетона, в проектировании интерьеров (напр., конструкция свода из перекрещивающихся арок, позволяющая создать пространство без внутренних опор). В декоре К. отказался от традиционной для эклектики штукатурки в пользу долговечных и разнообразных по фактуре материалов: лекального кирпича, гранита, радомского песчаника, изразцов, бетона. К штукатурному декору К. возвратился в последних своих церковных проектах, но трактовал его уже в модернизированных псковско-новгородских формах. В качестве прообразов церковных проектов К. также использовал форму памятников визант. архитектуры, в последних проектах — элементы модерна.

Первой храмовой постройкой К. стала ц. в честь иконы Божией Матери «Милующая» в Галерной гавани в память коронавания имп. Александра III и имп. Марии Феодоровны (С.-Петербург, Большой проспект Ва-

сильевского о-ва, 100; 1889–1898). Проект 3-престольного храма в визант. стиле на 1800 чел. был разработан К. совместно с гражданским инженером Д. К. Пруссаком в 1888 г.



*Церковь  
в честь иконы Божией Матери  
«Милующая»  
в Галерной гавани С.-Петербурга.  
1889–1898 гг.  
Фотография. Нач. XX в.*

В данном проекте К. развил тип тетраконха — однокупольного визант. храма с 4 апсидами, возрожденный Д. И. Гриммом и Р. И. Кузьминым в 50-х гг. XIX в. Главный престол был освящен еп. Вениамином (Муратовским) в сослужении с прав. Иоанном Кронштадтским 25 окт. 1898 г., придел во имя прп. Сергия Радонежского и свт. Феодосия Черниговского — 28 марта 1900 г. Храм закрыт в 1932 г., богослужения возобновлены в 2008 г. (предполагается восстановление здания).

В 1889 г. К. спроектировал памятник в честь чудесного спасения царской семьи в железнодорожной катастрофе на ст. Борки в с. Высоком на Волини, в том же краю, в с. Пилипы, — часовню. Также в память о «чуде в Борках» К. построил квадратную в плане часовню с шатровым верхом в честь иконы Божией Матери «Милующая» при ц. блгв. кн. Александра Невского, относившейся к С.-Петербургскому морскому госпиталю (Старо-Петергофский проспект, 9 (1891, не сохр.)).

Кафедральный собор во имя равноап. кн. Владимира в Астрахани (ул. Епишева, 4) был сооружен в 1895–1902 гг. в память 900-летия Крещения Руси по итогам конкурса, объявленного Астраханской городской думой. В условиях конкурса высказывалось пожелание, чтобы

храм-памятник имел «характер и стиль древневизантийский» в соответствии с исторической эпохой жизни просветителя Руси и вмещал 2 тыс. чел. 10 сент. 1890 г. проект, составленный К. и гражданским инженером Н. Э. Икавитцем, был удостоен 1-й премии. Строительство велось с изменениями, которые внес астраханский городской архит. П. И. Коржинский (в частности, он спроектировал боковые алтари). 15 июля 1902 г. чин освящения храма совершил еп. Астраханский Георгий (Орлов) в сослужении прав. Иоанна Кронштадтского. Прав. Иоанн сослужил еп. Георгию и 29 сент. 1903 г. при освящении правого придела во имя свт. Николая Чудотворца. 28 нояб. 1904 г. еп. Георгий освятил левый придел во имя свт. Алексея Московского. Астраханский собор стал первым в Н. Поволжье храмом в визант. стиле. Проектируя его, К. воспроизвел ту же композицию тетраконха, что и при строительстве ц. в честь иконы Божией Матери «Милующая», но увеличил высоту сооружения, что придало зданию столпообразный ступенчатый силуэт. Доминирование массивного барабана и купола подчеркнуто отсутствием боковых глав, малыми размерами уплощенных боковых конх и апсиды, скромным масштабом колокольни над притвором. Здание отличается сильно раскрепованными порталами с тяжелыми архивольтами, обильными горизонтальными членениями,



*Собор во имя равноап. кн. Владимира  
в Астрахани. 1895–1902 гг.*

пластичной аркатурой барабанов. Комиссию привлекла «изящная внешность» храма, хотя она и отметила, что внутри вид на иконостас из боковых приделов загорожен пилонами. Основной объем храма 4-столпный, квадратный в плане. Одноярус-



ные резные иконостасы были изготовлены в рус. стиле. В 1924 г. храм получил статус собора; был закрыт в 1939 г., восстановлен в 1999–2001 гг., освящен в окт. 2002 г.

Первой монументальной постройкой К. в рус. стиле стала ц. Богоявления на Гутуевском о-ве в С.-Петербурге, возведенная для портовых служащих в память «чуда в Борках» и события 29 апр. 1891 г. (спасение наследника цесаревича Николая при нападении на него в г. Оцу, Япония) (Двинская ул., 2; 1892–1899). Церковь на 1,4 тыс. чел. (высотой 42 м) спроектирована при участии гражданского инженера Б. К. Правздика. Финансировал постройку И. А. Воронин, предварительно договорившись об устройстве семейной часовни-усыпальницы под алтарем Богоявленской ц. Вероятно, сотрудничество с К. удовлетворило фабриканта, поскольку зодчий в дальнейшем трудился по его заказу на постройке церкви в с. Гора-Валдай Петергофского у. С.-Петербургской губ. и в погосте Кукобое Пошехонского у. Ярославской губ., а также Выборгской бумагопрядильной мануфактуры акционерного об-ва «Воронин И. А., Лютш и Чешер» в С.-Петербурге: фабрики Гука (Кантемировская ул., 3; 1892–1896) и главного корпуса (Выборгская наб., 51; 1900). Богоявленский храм был заложен в годовщину спасения цесаревича в Оцу (29 апр. 1892), вчерне готов в 1897 г. 29 апр. 1899 г. митр. Антоний (Вадковский) и прав. Иоанн Кронштадтский освятили главный придел, 18 июля был освящен придел прп. Иоанна Постника, названный в честь небесного покровителя жертвователя, потратившего на строительство и убранство 300 тыс. р. Одноглавый центричный храм в московском стиле XVII в. завершен огромным барабаном с гигантской луковичной главой и шатровой со слухами колокольней над притвором. Вероятно, его композиция была заимствована зодчим из проекта ц. Христа Спасителя на месте крушения в Борках (Р. Р. Марфельд, 1891–1894 гг.; не сохр.). План здания близок к крестообразному, более вытянут по линии «запад–восток». Высокая паперть с гранитной лестницей, ограниченной такими же рундуками, через перспективный портал ведет в притвор с колокольней над ним, далее расположены трапезная, основной объем и алтарь. Сев.



*Церковь Богоявления  
на Гутуевском о-ве в С.-Петербурге.  
1892–1899 гг.*

и юж. приделы завершались барабанами с шатрами, луковичными главками и прорезными крестами. В центре охватывающей алтарь низкой галереи — часовня с лестницей, ведущей в усыпальницу. В декоре Богоявленской ц. были использова-



*Церковь  
Успения Пресв. Богородицы  
на Васильевском о-ве  
в С.-Петербурге.  
1895–1900 гг.*

ны узорочье, созданное путем тески или с помощью лекального кирпича, различные приемы кладки, майоликовые изразцовые фризмы, заполнения полей кокошников полихромными рисунками заводов М. С. Кузнецова (на его же фабрике был изготовлен одноярусный фаянсовый иконостас), мозаики мастерской В. А. Фролова; иконы для храма написал А. М. Постников, фрески — А. С. Славцов. Церковь закрыта в 1935 г., в аварийном состоянии возвращена в 1991 г., восстанавливается.

В 1895–1904 гг. К. руководил постройкой одного из самых значительных храмов России периода царствования имп. Николая II — придворного собора апостолов Петра

и Павла в Петергофе с церковно-приходской школой и электростанцией по проекту архит. Султанова. Как «главный архитектор Петергофского собора» К. проявил себя выдающимся инженером-строителем. Собор представляет собой программное произведение «московско-ярославского», или «романовского», стиля и отличается полихромией и уникальным узорочьем, характерными для XVII в.

15 авг. 1895 г. состоялась закладка ц. Успения Пресв. Богородицы на подворье Киево-Печерской лавры в С.-Петербурге, которая строилась по проекту лично наблюдавшего за постройкой К. при участии Правздика (наб. Лейтенанта Шмидта, 27). 18 дек. 1897 г. митр. Киевский Иоанникий (Руднев) освятил главный придел, работы были завершены в 1900 г. Основной объем квадратной в плане церкви завершен массивным луковичным пятиглавием. С востока к нему примыкают 3 мощные полуциркульные апсиды, также за-

вершенные луковичными главками, с запада — притвор (с крыльцом, выходящим на сев. сторону и обращенным к на-

бережной). Архитектор указывал, что «фасады здания проектированы кирпичные, в мотивах русской церковной архитектуры» (Постройка

храма и переустройство прочих зданий. 1900. С. 17). Каждый фасад разделен мощными лопатками на 3 части, на них опираются 4 пересекающиеся арки, главный южный фасад, выходящий на набережную, выделяется за счет большого окна. Новаторство автора проявилось в применении пересекающихся арок с пролетом в 21 м для поддержки главного барабана, что позволило обойтись без установки пилонов, создать обширное внутреннее пространство без опор на 2 тыс. чел. и видеть процесс богослужения, находясь в любой точке храма. Во время строительства (осенью 1896) К. принял решение выполнить перекрещивающиеся арки не из кирпича, а единым



пролетом из монолитного бетона, что намного ускорило работу. Впервые в С.-Петербурге купола церкви были облицованы листами алюминия. Главный купол украшен рельефным орнаментом из сусального золота, кокошники фасадов — полихромными изразцами и майоликой. Фасады отделаны серым гранитом (цоколь), белым радомским песчаником из Польши и желтым прессованным кирпичом завода М. В. Нестерова в Риге (для карнизов и тяг использованы 14 сортов лекального кирпича). Полы выложены зигерсдорфской плиткой. Впосл. эти материалы К. использовал и в др. постройках. Притвор храма соединен с 2-этажным жилым корпусом на набережной (с идентичным декором) — покоями Киевского митрополита и начальника подворья. Первый этаж оформлен ширинками и наличниками с замковыми камнями, колонками с капителями, второй (с еще более дробным декором) — наборными наличниками с килевидными кокошниками в навершии, профилированными карнизами, лопатками с ширинками между оконными проемами. Обширные хоры собора разделены на 3 части, одна из которых была предназначена как молельная для митр. Флавиана (Городецкого), когда он не участвовал в службе, и соединена с жилым корпусом. Комплекс подворья включал также внутреннее полукаре братских корпусов и трапезной с садом, надстроенный старый корпус (по 15-й линии Васильевского о-ва) и характеризовался как одно из лучших сооружений в рус. стиле. Церковь является архитектурной доминантой в панораме не только Васильевского о-ва, но и всей дельты Невы. В янв. 1935 г. Успенский храм был закрыт, возвращен Церкви в июне 1991 г. как подворье Свято-Введенской Оптиной пуст., основные реставрационные работы завершены в 2014 г.

В 1894 г. близ г. Данилова Ярославской губ., «на Горушке», был учрежден *Даниловский в честь Казанской иконы Божией Матери женский монастырь*. Летом 1900 г. технико-строительным комитетом при хозяйственном управлении Синода был рассмотрен и одобрен проект К. на постройку 3-придельного соборного Казанского храма. Есть предположение о том, что проект был заказан К. прав. Иоанном Кронштадтским. В 1901 г. из бутового камня был за-



*Казанский собор  
Даниловского в честь Казанской иконы  
Божией Матери мон-ря. 1901–1918 гг.*

ложен фундамент собора, к 1908 г. строительство было доведено до карниза, но из-за нехватки средств было остановлено. Зная о ситуации, К. советовал настоятельнице покрыть кровлю во избежание разрушения стен. Работы возобновились лишь 21 июня 1915 г. трудами игум. Марии (Пирожковой), а также будущего патриарха Московского и всея России свт. Тихона и митр. Агафангела (Преображенского), к-рые и освятили собор 16 сент. 1918 г. Величественный храм, построенный в рус. стиле XVII в. из кирпича, близок к проекту Успенской ц. Киево-Печерского подворья в С.-Петербурге, имеются отличия в оформлении апсид и входов. Кубический объем собора поставлен на мощный цоколь и увенчан пирамидально расположенными 5 главами на барабанах (центральный крупный, световой, с 16 окнами; в северо-зап. помещена звонница). С востока к нему примыкают 3 полуциркульные апсиды (нижнюю часть центральной апсиды охватывает галерея), с запада — притвор, равный по ширине храму. Основной объем декорирован в стиле «узорочья» XVII в. (профилированные кокошники, карнизы, ширинки на лопатках, колонки, валики, греч. кресты). Важными и типичными для К. мотивами декора являются тройные полуциркульные окна с навершиями из килевидных кокошников, разделенные  $\frac{3}{4}$  колонками с муфтами и заключенные между широкими лопатками, декорированными ширинками. Мотив щипца — один из самых распространенных в декоре. Центральные прясла фасадов с 3 сторон выделены ризалитами и завершены гигантскими килевидными

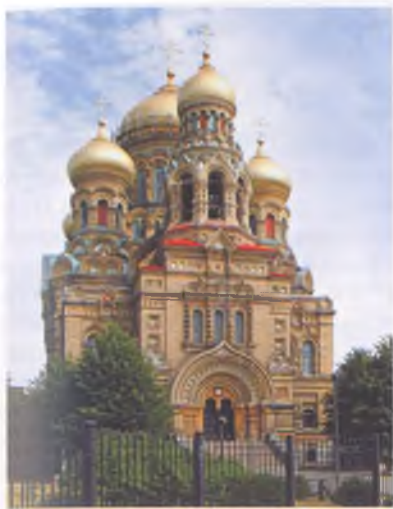
кокошниками. Такой же кокошник венчает и вост. фасад. Широкие пояса поребрика делят фасады на горизонтальные ярусы. Полуциркульные двойные и тройные окна оформлены наличниками с килевидными кокошниками; ряды кокошников также украшают верхние части фасадов, по 2 ряда помещено в основании барабанов глав. В том же стиле сооружены с запада, севера и юга одинаковые крыльца с щипцовым верхом и висячими гирьками по центральной оси. На открытую площадку перед главным, зап. входом ведет широкая лестница. Апсиды и барабаны глав оформлены полуциркульными окнами и «романо-византийскими» аркатурно-колончатыми поясами. При постройке Казанского собора, как и в Успенской ц. в С.-Петербурге, была применена система перекрещивающихся железобетонных арок с большим пролетом. Пилоны, служащие опорами для арок, декорированы парными колоннами и лепными карнизами. На 2-м этаже высокого притвора размещались хоры. Храм возвращен РПЦ в 1988 г.; в 1992 г. открыт как приходской; в 2002 г. принято решение о возрождении мон-ря.

К Успенской ц. и Казанскому собору близок по архитектуре Свято-Николаевский морской собор в Либаве (ныне Лиепая, Латвия). Он был заложен 4 июня 1900 г. в р-не Кароста порта им. имп. Александра III и освящен 22 авг. 1903 г.; оба раза в церемонии участвовал имп. Николай II, к-рый внес значительные пожертвования наряду с военным ведомством (общая стоимость постройки составила 500 тыс. р.). К. спроектировал собор и осуществлял общее руководство строительством. Пятиглавый храм на 2,5 тыс. чел. отличается от аналогов высокой колокольной, расположенной над центральным входом. К боковым фасадам примыкают крыльца, завершенные щипцами, с востока — полуциркульная в плане апсида. Барабаны декорированы аркатурно-колончатыми поясами, в основании барабанов расположены 2 яруса кокошников. Фасады завершены массивными килевидными кокошниками и выделены тройными окнами. Над куполами храма были установлены ажурные кресты, центральный — с якорем. Собор стоит на высоком бетонном основании, облицованном гранитом и песчаником. Стены выложены из





красного кирпича и облицованы желтым фигурным кирпичом, декорированы в формах XVII в. (кокошники, ширинки, колонки и т. д.). Юж. придел был освящен в честь Богоявления, северный — во имя свт. Алексия, митр. Московского. Четыре фронтона собора украшены надписями из Свящ. Писания и мо-



Свято-Николаевский морской собор  
в Лиенае, Латвия.  
1900–1903 гг.

заичными иконами. Ширинки заполнены майоликой. Внутри собор хорошо освещен и вместо колонн имеет 4 дугообразные перекрещивающиеся арки, удерживающие свод с куполом и центральный барабан. Храм отличался богатым внутренним убранством: иконы в золоченых киотах, 3 двухъярусных иконостаса. На солею, огражденную коваными решетками, из приделов вели 3 мраморные лестницы. На перекрестиях арок свисали 4 бронзовых паникадила. Трехъярусный резной иконостас в рус. стиле XVII в., подаренный императором (1903, мастерская П. Е. Абросимова, художники М. М. Васильев, Ф. Р. Райлян), после закрытия собора (1936) был перевезен в Ригу и установлен в соборе Рождества Христова, а в 1962 г. перенесен в Свято-Троицкий собор рижского Троице-Сергиева мон-ря. Собор возвращен РПЦ в сент. 1991 г., освящение центрального алтаря состоялось 20 июля 1997 г.

25 сент. 1898 г. имп. Александром III в г. Батум был заложен собор во имя его небесного покровителя блгв. кн. Александра Невского, в память 10-летнего окончания русско-тур. войны, в результате к-рой город был присоединен к Российской империи. Ар-

хитектором собора был К., император внес уточнения в проект. Собор был освящен 6 дек. 1906 г. и передан военному ведомству. Грандиозный храм называли «самым прекрасным зданием в Батуме», он доминировал в панораме города. В композиции пятиглавого собора выделялись массивная центральная луковичная глава и высокая шатровая колокольня, соединенная трапезной с основным объемом. В основе плана лежал крест, боковые главы располагались крестообразно. С востока были пристроены полуциркульная в плане апсида и компартименты по ее сторонам. Нижний ярус окружала галерея. Декор был выполнен в стиле рус. коврового «узорочья» XVII в. Собор был закрыт в 1921 г. и в 1931 г. разрушен.

Церковь Св. Троицы в с. (ныне деревня) Гора-Валдай (1899–1903) К. строил как усадебный храм Воронина. Закрытый в 30-х гг. XX в. и утративший внутреннее убранство храм восстанавливается с 1999 г. Прямоугольная в плане церковь завершена массивной луковичной главой и высокой шатровой колокольней над трапезной, отличается вертикалью композиции, наличием высокой центральной 5-гранной апсиды и 2 низких боковых компартиментов, квадратных в плане. Боковые фасады в 3 оси разделены лопатками, поля к-рых заполнены ширинками. Верхний ярус отделен профилированным антаблементом, членения завершаются полуциркульными кокошниками. Боковыя крыльца, типичные для зданий, возводимых по проектам К., завершены высокими щипцами. Барабан оформлен аркатурно-колончатый поясом, в его основании — пояс килевидных кокошников.

В 1900–1906 гг. на средства рабочих и администрации с.-петербургского Путиловского завода (просп. Стачек, 48) была построена ц. во имя свт. Николая Чудотворца и царицы мц. Александры (Путиловская) в память коронавания государя. К. составил проект храма на 2,3 тыс. чел. «в русском стиле, наподобие древнехристианских базилик». Храм имеет нетипичную для архитектуры К. базиликальную композицию, восходящую к проектам А. М. Горностаева, Д. И. Гримма и Х. И. Грейфана. Над притвором 2-этажной 3-нефной базилик возвышалась шатровая колокольня, над вост. частью — компактное луковичное пятиглавие. Вост. часть

была фланкирована 2 объемами приделов, завершенных также луковичными главками. Храм имел открытую кладку из красного кирпича и декор в стиле «узорочья» XVII в. Закладка состоялась 1 июля 1901 г., главный престол был освящен 9 мая 1906 г., в том же году освятили приделы во имя блгв. кн. Александра Невского и апостолов Петра и Павла. Интерьер новой церкви был выдержан в древнерус. стиле; нефы разделены арками, опирающимися на колонны. Церковь закрыта в 1925 г., полностью перестроена в духе конструктивизма по проекту А. С. Никольского, ученика К., под заводской клуб, после войны — в формах «сталинского ампира». Восстанавливается с 2005 г.

В 1901–1905 гг. по проекту К. (расчет свода выполнил инженер-архит. П. П. Трифанов) на средства помещицы Н. И. Гирс была построена ц. ап. Иоанна Богослова при бумагопрядильной фабрике (совр. пос. Ивановское Кингисеппского р-на Ленинградской обл.). Пятиглавый, с 2-ярусной шатровой колокольней и трапезной кирпичный храм был украшен в стиле XVII в. (аркатурно-колончатые пояса на четверике, являющемся основанием утраченного первоначального пятиглавия, килевидные кокошники, ширинки, балюстрады, колонки, арочки), ряд декоративных элементов выполнен из бетона. Закрытый в 1936 г., полуразрушенный храм восстанавливается с 2004 г.

В 1903 г. К. спроектировал Богоявленскую часовню у С.-Петербургских ворот в Кронштадте, заложенную в память 200-летия города. Скромное по масштабам сооружение богато декорировано в стиле XVII в.: 8-гранный шатер покрыт полихромной черепицей и увенчан золоченой луковицей. В основании здания — гранитный цоколь, шатер поставлен на кокошники из серого гранита. Часовня восстановлена к 300-летию города.

В 1904–1910 гг. К. на пожертвования Е. М. Ивановой и И. С. Сорокиной построил в С.-Петербурге подворье староладожского Успенского женского монастыря с ц. Казанской иконы Божией Матери (Нарвский просп., 1). Закладка каменного 3-придельного храма состоялась 10 июля 1905 г. 22 дек. 1909 г. был освящен придел свт. Николая Чудотворца, 17 янв. 1910 г. — правый

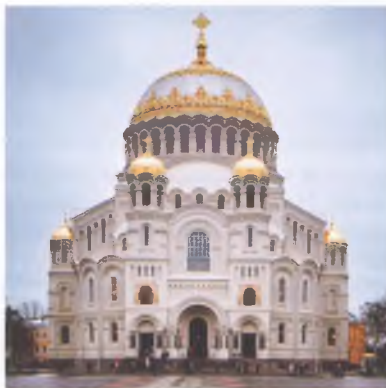


придел прп. Серафима Саровского, 11 окт. — главный престол. Комплекс сооружен на сложном по конфигурации угловом участке и является местной градостроительной доминантой. Отдельно стоящая шатровая колокольня с необычным «уплощенным» планом, декорированная слухами, поставлена непосредственно на углу Старо-Петергофского и Нарвского проспектов. Под ней находилась проезжая арка, справа к ней примыкает часовня, освященная в 1995 г. во имя Новомучеников и исповедников Российских. Пятиглавый с луковичными завершениями храм поставлен вдоль Нарвского просп. Его юж. и сев. фасады завершены излюбленным К. массивным килевидным кокошником и выделены огромным окном. Три полуциркульные алтарные апсиды украшены аркатурно-колончатými поясами. Отделка, среди к-рой также выделяются профилированные карнизы, выполнена с помощью облицовочного кирпича и бетона в стиле «узорожья» XVII в. Богато декорированный (ширинки, карнизы, колонки и др.) входной портал соединяет храм с 2-этажным в 5 осей келейным корпусом. Переход в корпус имеется также на уровне хор. Казанский храм — бесстолпный, пара 3-центровых поперечных арок поставлена на короткую ось. Церковь была закрыта в 1935 г., в авг. 1989 г. передана под подворье Валаамского Спасо-Преображенского муж. монастыря. Основные восстановительные работы завершены в 1994 г., новый этап реставрационных работ начался в 2008 г.

Самым выдающимся произведением К. стал *Морской во имя свт. Николая Чудотворца собор в Кронштадте* (Якорная пл., 5; 1902–1913) — храм-памятник рус. морякам. В нем К. повторил (с иным соотношением частей) композицию купольной базилики к-польского храма Св. Софии. В расчетах принимали участие Вл. А. и Г. А. Косяковы. Собор высотой 70,6 м с гигантским центральным куполом (диаметр 26,7 м) стал архитектурной доминантой Кронштадта. Для храма К. выполнил рисунки предметов утвари, хоросов и светильников, проект резного бело-мраморного иконостаса в византийском стиле (скульптор Н. А. Попов), а также благоустроил прилегающую Якорную площадь (1913). Однокупольная церковь-часовня свт. Николая Чудотворца при анатомичес-

ком театре Морского госпиталя в Кронштадте (ул. Мануильского, 26; 1905), возведенная К. в визант. стиле, отличается скромными размерами и отделкой (арочные окна).

Завершила визант. тему в творчестве К. церковь-усыпальница в честь Казанской иконы Божией Матери *санкт-петербургского Новодевичьего*



*Морской собор  
во имя свт. Николая Чудотворца  
в Кронштадте. 1902–1913 гг.*

в честь Воскресения Христова женского монастыря (Московский просп., 100; 1908–1913). На стилистику сооружения, вероятно, повлияли увиденные К. в Стамбуле собор Св. Софии и ц. святых Сергия и Вакха. Строительство церкви началось практически сразу после одобрения проекта Синодом 15 апр. 1907 г. на средства мон-ря и купцов Пантелеева и Кашинцева. 8 июня 1908 г. состоялась закладка церкви. В течение 1909 г. был сделан бетонный фундамент, цоколь буд. здания облицован серым гранитом, устроены



*Казанская церковь  
в С.-Петербургском  
Новодевичьем  
в честь Воскресения Христова  
мон-ре.  
1908–1913 гг.*

350 2-ярусных склепов из железобетона. Из него же соорудили и склепы снаружи буд. усыпальницы. Церковь представляет собой в плане квадрат с 3 полуциркульными апсидами. Утрированная тяжеловес-

ность, приземистость 5-купольного 3-придельного храма намеренно остро контрастирует с эстетизированным декором, к-рый выполнен в стиле модерн, но ориентирован также на визант. и, в меньшей степени, на древнерус. (росписи) искусство. Фасады, барабаны центрального купола и сильно пониженных 4 малых глав украсили орнаменты из майолики. В оформлении фасадов имитирована визант. кладка со скрытым рядом. Три портала украшены резьбой, выполненной по бетону с использованием мозаичных вставок (символические изображения евангелистов, виноградной лозы, птиц). Из Германии были привезены облицовочный кирпич и красная глазурованная черепица, к-рой был покрыт храм (историческая кровля ныне утрачена). Центральное пространство храма — октагональное, перекрыто очень большим в диаметре куполом. Подобно к-польской ц. Св. Софии оно окружено боковыми 2-ярусными галереями. Стены внутри были облицованы панелями из темно-зеленого мрамора, из него же был сделан иконостас. Искусственным мрамором отделаны колонны, которые поддерживают галереи 2-го этажа и купольную конструкцию. Николаевский Морской собор в Кронштадте и Казанскую ц. можно считать вершинами и итогом развития визант. стиля в рус. архитектуре.

Церковь Нерукотворного образа Спасителя в совр. с. Кукобой Первомайского р-на Ярославской обл. построена К. в 1909–1912 гг. на средства местного уроженца Воронина (предположительно К. является и автором проекта 2-этажной богадельни в Кукобое). Церковь строи-

лась преимущественно местными мастерами. Кирпич для облицовки привозили из Финляндии. Церковь, освященная архиеп. свт. Тихоном (Беллавиным) в мае 1912 г., имела приделы Казанской иконы Божией Матери и свт. Николая Чудотворца. Бесстолпный храм на подклете построен в традициях



*Церковь в честь  
Нерукотворного образа Спасителя  
в с. Кукобой Ярославской обл.  
1909–1912 гг.*

рус. зодчества XVII в. Над основным объемом возвышаются 5 световых барабанов с луковичными главами. Центральный барабан крупнее, чем боковые, почти примыкающие к нему. Над зап. частью — шатровая колокольня, к-рую фланкируют шатры на вытянутых граненых барабанах, завершенные небольшими главками, в их основании помещены 2 ряда полуциркульных кокошников. С востока поставлены 3 полуциркульные в плане разновысотные алтарные апсиды, центральная окружена в нижнем ярусе галереей (аналогично собору Казанского монастыря в Данилове). Они оформлены аркатурно-колончатými поясами. Боковые и вост. фасады завершены массивными кокошниками сложного профиля. Поля кокошников боковых фасадов заполнены огромными окнами, фланкированными лопатками с ширинками, в завершении применен мотив висячих гирек (отделка фасадов напоминает Казанскую ц. Староладожского подворья). Крыльца со щипцовыми завершениями и висячими гирьками находятся по сторонам притвора. Определенная сдержанность декора боковых фасадов основного объема и особенности композиции сближают архитектуру храма с церковью Поречской монастырской общины в С.-Петербургской губ. После революции храм закрыт, интерьер и сложная система отопления уничтожены. Возвращен РПЦ в 1989 г.

Последние церковные сооружения К. имеют черты неорус. стиля. Церковь Покрова Пресв. Богородицы Поречской жен. общины (совр. дер. Козья Гора Сланцевского р-на Ле-

нинградской обл., 1904–1908) с приделами апостолов Петра и Павла (1913), свт. Николая Чудотворца и прп. Максима Исповедника (1916) построена по проекту К. в формах эклектики, но ясность композиции, сдержанный декор оштукатуренных фасадов свидетельствуют об учете зодчим новых тенденций в церковной архитектуре. Здание имеет базиликальную композицию; вост. его часть представляет собой четверик, завершенный небольшим компактным луковичным пятиглавием, имеющим декоративный характер. К нему с востока примыкает полукруглая апсида, по сторонам — граненые компартименты. Над главным входом развитый объем притвора венчает шатровая колокольня с 3 ярусами слухов, к-рую фланкируют небольшие шатры на вытянутых барабанах. С запада, юга и севера — традиционные для К. 3 крыльца с щипцовыми завершениями. Оформление фасадов представлено обрамлениями арочных окон и декоративными карнизами. Храм не действовал с 1937 по 1942 г., но частично сохранил внутреннее убранство, в частности



*Церковь в честь  
Покрова Пресв. Богородицы  
в дер. Козья Гора Ленинградской обл.  
1904–1908 гг.*

резные деревянные золоченые иконостасы и часть киотов в стиле рус. «узорочья».

Неосуществленный проект постройки правосл. церкви при Рус. дипломатической (духовной) миссии в Сеуле (1904, 1910) (РГИА. Ф. 835) представляет собой 1-й пример обращения К. исключительно к формам неорус. стиля. Одноглавый центричный храм, в основе плана которого — квадрат, должен был иметь щипцовое завершение фасадов, столпообразную звонницу псковского типа

над притвором, полуциркульную в плане алтарную апсиду и соответствующий декор, однако был спроектирован симметричным и в достаточно суховатых формах. Др. примером является «купеческая» ц. свт. Николая Чудотворца в Лоцманском селении (совместно с Вл. А. Косяковым; ныне в черте пос. Лебяжье Ломоносовского р-на Ленинградской обл., Приморская ул., 18; 1913–1917). Прямоугольная в плане базиликального типа церковь имела завершение в виде глухого луковичного пятиглавия (утрачено) и шатровой колокольни над притвором. Храм оштукатурен, отличается сдержанным асимметричным декором в неорус. стиле: крыльца «псковского» типа, оконные наличники, пояс бегунца в завершении высокой центральной апсиды, оформление яруса звона, круглые столбы и «готические» нишки в интерьере. Бесстолпный храм перекрыт сомкнутым сводом.

Ряд храмовых сооружений К. не сохранился до наст. времени. К. совместно с А. И. Носалевиным в 1904 г. спроектировал деревянную ц. Христа Спасителя в рус. стиле у ст. Дюны. В Поречской общине К. спроектировал трапезную ц. прп. Серафима Саровского (1904–1905, сгорела в 1944). Церковь свт. Николая Чудотворца близ ст. Саблино (в совр. пос. Ульяновка Тосненского р-на Ленинградской обл.) была построена в 1906–1908 гг., закрыта в 1933 г., в 1943 г. сгорела (на его фундаментах в 2002–2003 построена часовня во имя св. царевича Алексия). В 1908–1909 гг. К. совместно с Г. А. Косяковым осуществил проект устройства нижней Никольской ц. в ц. блж. Андрея Юродивого при доме призрения А. И. Тименкова и В. А. Фролова (С.-Петербург, Арсенальная наб., 5; не сохр.).

Из-за нехватки средств не был реализован составленный К. проект (1902) каменного храма на 1,2 тыс. чел. в московско-ярославском стиле XVII в. при морском и сухопутном артиллерийских полигонах на Пороховых близ С.-Петербурга. В 1911 г. К. спроектировал каменную церковь в с. Коваши Петергофского у. (вероятно, также не построена).

К 1910 г. относится один из самых значительных проектов К. — военный собор апостолов Петра и Павла на Петровской горе в Выборге, возведенный в память 200-летия присоединения

города и крепости к России. Проект 5-главого храма был выполнен в стиле монументального ретроспективизма, с достаточно сдержанным декором. Закладка произошла в 1910 г., здание было доведено почти до карниза, но когда город оказался в составе независимой Финляндии, постройка в 20-х гг. XX в. была разобрана и на ее фундаментах соорудили архив.

В разное время К. принимал участие в перестройке и реконструкции ряда столичных храмов. В 1893 г. он спроектировал двукратное расширение Преображенской ц. при 1-й гимназии (ул. Правды, 11), освященной 3 сент. 1895 г. в память события в Оцу. Выполнил перестройку зданий Благовещенского синодального подворья с домовою Никольской ц. (8-я линия Васильевского о-ва, 61; 1898–1899) в русском стиле XVII в. (освящена 18 дек. 1899); утварь была изготовлена в Москве фабрикой Постникова по рисункам К.

К. спроектировал 2 притвора к колокольне, иконостас и переделки в 1-м ярусе Крестовоздвиженской (Николо-Труниловской) ц. (Б. Поддская ул., 12; 1903–1905, совместно с А. И. Аккерманом; были осуществлены по проекту К., не сохр.). В 1905–1908 гг. К. и Г. А. Косяков сделали проект надстройки 3-го этажа над классицистическим зданием Николаевского дома призрения престарелых и увечных граждан (Расстанная ул., 20; 1831–1833, архит. А. Ф. Щедрин). Там была устроена новая Никольская ц. на 2 тыс. чел. в стилистике рус. ампира — единственный неоклассицистический церковный проект К. (освящена 7 дек. 1908).

К. является автором проекта деревянной Никольской ц. в пос. Лебяжье. Построенная кронштадтскими лоцманами в 1902 г. и освященная прав. Иоанном Кронштадтским в 1903 г., она находится в обширном деревянном 2-этажном доме, богато декорированном накладной пропиленной резьбой с элементами рус. народной архитектуры. Предположительно К. и военному инженеру Н. К. Герле принадлежит проект Никольской часовни-церкви для отпеваний при Анатомическом ин-те Имп. военно-медицинской академии (1911) в «русско-романском» стиле (восстанавливается с 2002).

Сохранились и гражданские сооружения К. в С.-Петербурге: в фор-

мах эклектики неоренессанса (доходный дом Я. А. Леванта, 7-я Красноармейская ул., 18; 1897; надстройка дома при ц. святых Симеона и Анны, Моховая ул., 46; 1901); рациональной архитектуры (здание 1-го реального уч-ща имп. Александра III, 12-я линия Васильевского о-ва, 5; 1900–1901); модерна (напр., доходный дом П. Т. Бадаева, ул. Восстания, 19; 1904–1906, совместно с Г. А. Косяковым); модернизированного неоренессанса (напр., здание Благородного собрания, Итальянская ул., 27; 1912–1914, совместно с Вл. А. и Г. А. Косяковыми).

По воспоминаниям современников, К. был человек «мягкий, заботливый и в то же время принципиальный, руководствовался своей совестью и высокими идеалами», поддерживал неимущих студентов. Несмотря на то что в авг.—окт. 1918 г. он был арестован и его сын также находился в заключении, К. ходатайствовал перед А. В. Луначарским о помиловании прот. М. П. Чельцова, М. В. Красовского, А. К. Павловского.

К. умер от голода, был погребен на Новодевичьем кладбище, вероятно, у стен Казанской ц., могила утрачена. После смерти К. правление ИГИ отмечало, что его наследие может служить «неисчерпаемым материалом и лучшим образцом при занятиях подрастающих поколений русских зодчих». Выдающийся профессионализм К. способствовал развитию не только национального стиля, но и архитектурного образования в России.

10 окт. 2007 г. у стен Казанского храма Новодевичьего монастыря состоялось торжественное открытие закладного камня в память 145-летия со дня рождения К. (проект А. Новикова). 21 июня 2008 г. на средства, собранные сотрудниками и студентами СПбГАСУ, у зап. стены Казанской ц. открыт памятник К. в виде стелы из красного гранита (автор Н. Кобцев).

Арх.: ЦГИА СПб. Ф. 184. Оп. 2. Д. 299. Соч.: Новый храм в С.-Петербургской галерной гавани в память дня священного коронования государя имп. Александра III. СПб., 1887; О перестройке Екатерининской Екатерингофской ц. и о некоторых особенностях бывшей ее конструкции. СПб., 1896; Сб. ст. по службам и хозяйственной архитектуре: По лекциям... СПб., 1897; Гражданская архитектура: Сб. ст. по устройству крыш, лестниц, отверстий в стенах и громоотводов по лекциям. СПб., 1898, 1900<sup>2</sup>; Постройка храма и переустройство прочих зданий подворья Киево-Печерской лавры в С.-Петербурге. СПб., 1900;

Курс сельскохозяйственной архитектуры, читаемый студентам... СПб., 1900; Сельскохозяйственная архитектура (Службы): Курс лекций. СПб., 1904<sup>2</sup>; О постройке церкви // Тр. 3-го Съезда рус. зодчих, состоявшегося в Петербурге в 1900 г. СПб., 1905. Отд. 2. С. 107–119; О школах десятичников по строительному делу в России // Там же. Отд. 5. С. 1–17; Никольский дом призрения престарелых и увечных граждан в С.-Петербурге // Зодчий. СПб., 1910. № 15. Табл. 14–15. Опис. С. 168–169 (совм. с Косяковым Г. А.); Постройка Кронштадтского Морского собора // Тр. 4-го Съезда рус. зодчих, состоявшегося в Петербурге с 5 по 12 янв. 1911. СПб., 1911. С. 128–137.

Лит.: Барановский Г. В. Юбилейный сб. сведений о деятельности бывш. воспитанников ин-та гражданских инженеров. 1842–1892. СПб., 1892. Вып. 1. С. 167; он же. Морской собор в городе Кронштадте: Проект гр. инж. Вас. А. Косякова // Известия / Об-во гражданских инженеров. СПб., 1903. № 1–2. Янв.—апр. С. 117–124; Алексеев А. И., прот. Церковь во имя Милующей Божией Матери. СПб., 1902; Памятник 900-летия Крещения Руси храм Св. Князя Владимира в г. Астрахань. Астрахань, 1903; Морской собор в Кронштадте, 1903–1913. [СПб.], б. г.; [Лебединский П. А., прот.]. Богоявленская Гутуевская церковь. СПб., 1913; Чельцов М., прот. Воспоминания смертника о пережитом. М., 1995. С. 7, 13, 21–22, 55–56; Архитекторы-строители С.-Петербурга. СПб., 1996. С. 171–172; Кутейникова Н. С. В. А. Косяков — выдающийся храмостроитель России рубежа XIX–XX ст. // Она же. Мозаика. СПб., 1997. С. 61–72 (То же // Морской собор в Кронштадте. М., 1998. С. 127–177); Исаченко В. Г. Братья Косяковы // Зодчие Санкт-Петербурга XIX — нач. XX в. СПб., 1998. С. 647–665; Никитина Н. Успенское Подворье ставропигиального мон-ря Введенская Оптина пуст. СПб.; Козельск, 1998; Шумский А. П. Главный храм-памятник Рос. флота. СПб., 1998. С. 29–62; Семенова-Честнова И. Монастырские подворья в творчестве архитекторов Вас. А. Косякова и А. П. Аплаксина // Петербургские чт. 98–99. СПб., 1999. С. 255–260; Исакова Е. В., Шкаровский М. В. Храмы Кронштадта. СПб., 2004. С. 147–182, 195; Савельев Ю. Р. «Византийский стиль» в архитектуре России: 2-я пол. XIX — нач. XX в. СПб., 2005; он же. Искусство историзма и гос. заказ. М., 2008; Земля Невская Православная: Правосл. храмы пригородных районов С.-Петербурга и Ленинградской обл. / Авт.-сост.: В. В. Антонов, священ. А. Берташ и др. СПб., 2006; Кишкинова Е. М. «Византийское возрождение» в архитектуре России, сер.—нач. XX в. СПб., 2006; Лисовский В. Г. Архитектура России XVIII — нач. XX в.: Поиски нац. стиля. М., 2009. С. 320–322, 325–326, 336–340, 344–345; Антонов В. В., Кобак А. В. Святые С.-Петербурга. СПб., 2010<sup>3</sup>; Загорская Л. И. Успенское подворье: История и люди. СПб., 2010; Жуков В. Ю. Архитектор Василий Косяков и его постройки: К 150-летию со дня рождения директора ИГИ // Вклад преподавателей и выпускников ИГИ—ЛИСИ—ГАСУ в историю и культуру С.-Петербурга: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. / Ред.: В. Ю. Жукова, И. Ю. Лапина. СПб., 2012. С. 9–25; он же. Казанская церковь архит. Василия Косякова в Воскресенском Новодевичьем мон-ре // Там же. С. 34–42; Нецаевская Е. В., Степанова К. А. Главные культовые постройки архит. Василия Антоновича Косякова // Там же. С. 26–33.

Свящ. Александр Берташ



**КОТ-Д'ИВУАР** [Республика Кот-д'Ивуар; франц. République de Côte d'Ivoire; до 1986 официальное название страны на рус. языке — Берег Слоновой Кости от франц. Côte



d'Ivoire,], гос-во на западе Центр. Африки. На юге омывается Гвинейским зал. Атлантического океана (длина береговой линии 515 км). Граничит на севере с Мали и Буркина-Фасо, на востоке — с Ганой, на западе — с Либерией и Гвинеей. Территория — 322,5 тыс. кв. км. Столица — Ямусукро (259,4 тыс. чел., 2012). Крупные города: Абиджан (7,9 млн чел.), Буаке (659 тыс. чел.), Далоа (267,8 тыс. чел.) и др. Офиц. язык — французский. Административно-территориальное деление: 12 округов и 2 автономных округа. К.-д'И.— член ООН (1960), МВФ (1963), МБРР (1963), Экономического сообщества гос-в Зап. Африки (1975), ВТО (1995), Африканского союза (1963; до 2002 ОАЕ). **География.** Берега Гвинейского зал. слабо изрезаны, в зап. части — скалистые, в восточной — пологи, песчаные, с протяженной цепью лагун (свыше 300 км, крупнейшие — Эбрие, Аби, Эхи), соединенных с морем искусственным каналом в районе г. Абиджан. К.-д'И. расположен в южной части Северо-Гвинейской возвышенности. В рельефе преобладают слаборасчлененные равнины высотой 200–500 м. Зап. часть занимают цокольные денудационные плоскогорья и возвышенности. На крайнем западе находятся отроги цокольных

глыбовых Леоно-Либерийских гор (массивы Дан, Тура) высотой до 1752 м (гора Нимба — высшая точка страны). В восточной части распространены возвышенные денудационные равнины, поверхность к-рых часто осложнена гранитными останцами (т. н. инзельбергами). Переход к аккумулятивной приморской низменности Гвинейского зал. на юге К.-д'И. четко выражен серией порогов и водопадов. В южной части страны климат экваториальный, влажный. На побережье выпадает от 1,8 тыс. до 2,3 тыс. мм осадков в год, относительная влажность воздуха не опускается ниже 75%. В восточной части побережья наблюдаются 2 периода с максимальным количеством осадков (март—июль

и окт.—нояб., свыше 100 мм осадков в месяц) и 2 относительно сухих периода (дек.—февр. и авг.—сент.). Меньше всего дождей (менее 50 мм) выпадает в янв. и февр. В зап. части побережья отмечается кратковременный относительно сухой период в янв.—февр. (менее 50 мм осадков), а в остальные месяцы года (с марта по дек.) выпадает более 100 мм осадков ежемесячно, самый дождливый месяц — июнь (более 500 мм). Средние температуры самых жарких месяцев (март—апр.) — 27–28°C, самых прохладных (авг.—сент.) — 24–25°C. Субэкваториальный климат центральной и сев. частей страны характеризуется меньшим количеством осадков и четко выраженным сезонным увлажнением. На равнинах выпадает ок. 1,1 тыс. мм осадков в год, на северо-западе, в предгорьях Леоно-Либерийских гор, — 1,3–1,5 тыс. мм (на склонах горы Нимба — до 2,2 тыс. мм). Продолжительность дождливого сезона — 7–8 месяцев (март—окт.), наибольшее количество осадков выпадает в июле—сент. (более 150 мм в месяц). Средние температуры — от 23–24°C (дек.—июль) до 28–29°C (февр.—март). В горных районах северо-запада страны климат прохладнее (на высоте 1,5 км среднегодовые температуры 16–19°C). В су-

хой сезон на территории К.-д'И. господствует сев.-вост. сухой ветер — харматан. Речная сеть густая, принадлежит гл. обр. бассейну Гвинейского зал. Основные реки: Бандама (1050 км), Комоэ (1160 км), Сасандра (650 км), Кавалли (700 км). Незначительная часть территории на севере страны относится к бассейну р. Нигер (реки Бауле, Багоэ). Из-за порогов в среднем и нижнем течении большинство рек несудоходны.

**Население К.-д'И.** в 2014 г. составило 22,8 млн чел. Большинство населения говорит на нигеро-конголезских языках: на юго-востоке страны живут народы ква (31%), в т. ч. акан — 26%, и лагунные народы; на северо-востоке — гур (18,2); на севере — сенуфо (9,6); на юго-западе — кру (8,5%) и др.; на западе, северо-западе и северо-востоке — мандеязычные народы (28,7%), в т. ч. манден — 19,4%, юж. манде — 8,3%, а также сонинке, бозо, биса и др. В городах также живут фульбе (2,1%), хауса (0,6%), йоруба (0,5%), арабы (0,3%), французы, немцы, англичане и др. Среднегодовой прирост населения в 2014 г. составил 1,96%. Рождаемость — 29,25 на 1 тыс. чел., смертность — 9,67 на 1 тыс. чел. Показатель фертильности — 3,63 ребенка приходится на 1 женщину. Детская смертность — 60,16 на 1 тыс. новорожденных. Средняя продолжительность жизни — 58 лет (мужчины — 56,9, женщины — 59,16). В возрастной структуре: 38,4% — дети в возрасте до 14 лет, 58,4% — лица трудоспособного возраста (от 15 до 64 лет), 3,2% — лица старше 64 лет. Городское население составляет 51,3%. Число иммигрантов на нач. XXI в., по различным оценкам, от 25 до 33%.

**Государственное устройство.** К.-д'И.— унитарное гос-во. Конституция принята 23 июля 2000 г. Форма правления — президентская республика. Глава гос-ва и исполнительная власть — президент, избираемый на всеобщих выборах на 5 лет (с правом одного переизбрания). Кандидат должен быть старше 40 лет, гражданином К.-д'И. и проживать в стране непрерывно в течение 5 лет до выборов. Президент является Верховным главнокомандующим, назначает премьер-министра, членов правительства и др. высших должностных лиц. Высший законодательный орган — однопалатный парламент (Национальное

собрание), избираемый населением на 5 лет. Правительство, Совет министров, функционирует под руководством премьер-министра. В К.-д'И. существует многопартийная система. Ведущие политические партии: Ивуарский народный фронт, Демократическая партия, Объединение республиканцев.

**Религия.** Ок. 39% населения — мусульмане, ок. 19% — католики, ок. 6% — протестанты, ок. 30% — последователи традиц. культов, представители др. конфессий немногочисленны.

**Православие.** Действуют приходы Аккрской митрополии (учрежде-



*Крестный ход  
на Вербное воскресенье  
в приходе  
ц. Воскресения Христова  
в Абиджане.  
Фотография. 2013 г.*

на в 1959 как Аккрская и Западно-африканская митрополия, с 1994 Камерунская митрополия, с 1997 Ганская епископия, с 2009 совр. статус и название) Александрийской Православной Церкви. Всего насчитывается ок. 18 тыс. чел., исповедующих Православие.

**Римско-католическая Церковь.** Имеется 4 архиепископства-митрополии: Абиджан (епископства-суффраганы: Агбовиль, Гран-Басам, Йопугон), Буаке (епископства-суф-



*Католическая  
ц. Нотр-Дам-де-ла-Пла  
в г. Ямусукро.  
1985–1990 гг.*

фраганы: Абенгуру, Бондуку, Ямусукро), Ганьоа (епископства-суффраганы: Далоа, Ман, Сан-Педро-ан-Кот-д'Ивуар), Корого (епископства-суффраганы: Катиола, Одиен-

не). Католицизм в основном распространен на юге страны и в крупных городах. Насчитывается ок. 4,3 млн католиков.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Баптисты представлены Союзом евангельских церквей Юго-Запада К.-д'И. (225 общин, свыше 70 тыс. чел.), независимой Ассоциацией баптистских церквей Севера (215 общин, свыше 11 тыс. чел.) и др. Крупнейшей организацией пятидесятников являются Ассамблеи Бога (760 общин, 190 тыс. чел.), методистов — Объединенная методистская церковь К.-д'И. (850 общин, ок. 1 млн чел.). Движение святости представлено Евангельской протестантской церковью Центра (1550

общин, 250 тыс. чел.). Иеговы свидетели обрзавали 137 общин (ок. 16 тыс. чел.), существуют и др. деноминации; всего насчитывается ок. 1,5 млн протестантов.

В XX в. широкое распространение получили различные афрохристианские синкретические секты, последователями к-рых являются ок. 1 млн чел.: Харристинская церковь (290 общин, ок. 376 тыс. чел.), Деиматистская церковь (840 общин, ок. 140 тыс. чел.) и др.

**Ислам** появился на территории К.-д'И. в XIV в. Число мусульман заметно возросло в 80–90-х гг. XX в., в т. ч. в связи с иммиграцией из соседних стран (Мали, Нигер, Буркина-

Фасо), а также с переходом в ислам приверженцев традиц. верований (в основном племена бете и дида). В 1990 г. создан Исламский высший совет. В настоящее время наибольшее количество мусульман проживает в основном на севере страны среди малинке, бам-

бара, диула, куланго, сенуфо и др. Насчитывается ок. 8,9 млн мусульман. Их число постоянно растет за счет притока иммигрантов.

**Традиционные верования.** Анимизм, тотемизм, шаманизм и культ предков распространены среди племен лоби, куланго, гере, гуро, дан, квени и др. Адептами традиц. культов являются ок. 6,8 млн чел.

**Религиозное законодательство.** Свобода совести и вероисповедания гарантируется Конституцией К.-д'И. (ст. 9), запрещается любая дискриминация по религ. признаку. Все конфессии равны перед законом при условии, что они не противоречат правам др. граждан и не наносят урон общественному порядку и национальной безопасности. Конституция запрещает создание политических партий и объединений на религ. основе (ст. 13). Все религ. орг-ции подлежат обязательной гос. регистрации.

**История.** Археологические находки (т. н. неолитические мастерские по берегам рек) свидетельствуют о заселении территории К.-д'И. в каменном веке. В III–II тыс. до Р. Х. в зоне саванны, а затем в лесной зоне началось развитие земледелия; в I тыс. по Р. Х. широкое распространение получили железоделательное производство, гончарное ремесло, ткачество, добыча золота. В нач. II тыс. здесь расселились пришедшие с северо-запада народы сенуфо; основанный ими г. Конг стал одним из крупнейших в Зап. Африке центров караванной торговли. В XV–XVI вв. сенуфо были оттеснены на северо-запад мандеязычными народами (малинке, дьюла и др.), создавшими в нач. XVIII в. гос. образование с центром в Конге. В XV в. в междуречье Комозэ и Чёрной Вольты сложилось гос-во народа аброн — Боно; на западе от реки Бандама — раннегос. образование анья и бауле. Сев. часть территории К.-д'И. входила в сферу влияния гос-в Зап. Судана — Ганы, Мали и Сонгая.

В кон. XV в. на побережье Гвинейского зал. стали проникать европейцы, гл. обр. португальцы, вывозившие отсюда слоновую кость, золото и рабов. Распространять христианство в К.-д'И. начали в 1637 г. франц. католич. миссионеры (капуцины), однако миссия просуществовала недолго. В 1742 г. францисканские миссионеры снова неудачно попытались основать миссию. Только в 40-х гг.





ХІХ в. французам удалось закрепить на побережье К.-д'И., в 80-х гг. они стали продвигаться вглубь страны. В 1887–1889 гг. Франция навязала ряд т. н. союзнических договоров правителям африкан. гос-в и вождям племен. В 1892 г. по франко-либерийской конвенции были определены границы франц. владений и Либерии (впосл. решения конвенции неоднократно пересматривались в пользу Франции), в 1893 г. по франко-брит. конвенции — границы с брит. колонией Золотой Берег.

В 1893 г. Берег Слоновой Кости (БСК) был официально объявлен колонией Франции (до этого захваченные французами территории административно входили в состав колонии Сенегал), в 1895 г. включен в состав Французской Зап. Африки. Главной отраслью колониальной экономики БСК стала горнодобывающая промышленность (добыча золота, алмазов, марганцевой руды), а также разработка лесных богатств; получило развитие плантационное хозяйство, культивировались экспортные культуры: какао, кофе, бананы.

В 1895 г. членами Об-ва африканских миссий Лиона была основана 1-я католич. миссия в Гран-Басаме и образована апостольская префектура. В 1911 г. основана миссия в Корого. В 1934 г. 1-й уроженец БСК был рукоположен во священника (в 1960 — во архиепископа). Колониальные власти оказывали покровительство католич. Церкви, предоставили ей право основывать школы (после принятия в 1922 закона, разрешавшего открывать частные школы). В 1955 г. было образовано архиеп-ство Абиджан. Франц. колониальные власти видели угрозу своему положению в распространявшемся среди населения БСК исламе, поэтому всемерно поддерживали католич. Церковь и установили жесткий контроль над мусульм. лидерами. В отличие от католич. миссионеров протестанты вызывали подозрения властей, т. к. принадлежали в основном к брит. или амер. церквам. Первая протестант. церковь была основана брит. методистами в 1924 г. В 30-х гг. в БСК проповедовали также баптисты, адвентисты и Свидетели Иеговы. По договоренности между протестантскими церквами различные миссии проповедовали среди разных племен: методисты — среди ари, дида и др., бап-

тисты — среди лоби, куланго и др., миссии евангелической протестантской церкви — среди гуру, пигмеев и др. На 10–20-е гг. XX в. пришлось становление крупнейшей из национальных африканских церквей совр. К.-д'И.— Харристской церкви, основанной У. В. Харрисом, прибывшим в страну из Либерии и сумевшим за полтора года привлечь к новой религии 120 тыс. чел. Вплоть до кон. 40-х гг. XX в. харристы преследовались французскими властями. В 1955 г. структурно оформилась Харристская церковь во главе с преемником Харриса Дж. Аюи. В 1942 г. Мари Лалу, также объявившая себя наследницей Харриса, организовала Деиматистскую церковь.

В окт. 1946 г. БСК получил статус заморской территории Франции (в рамках Французского Сообщества); часть населения страны стала участвовать в выборах представителей во франц. парламент, а также в Генеральный совет территории, наделенный совещательными функциями (в 1952 преобразован в Территориальную представительную ассамблею, в 1958 — в Учредительную ассамблею). В 1946 г. создана 1-я партия африкан. населения — Демократическая партия (ДП) во главе с Ф. Уфуэ-Буаньи. Согласно закону 1956 г., вводилось всеобщее избирательное право, упразднилось деление избирателей на африканскую и европейскую курии, расши-



Харристская церковь.  
Фотография. 2010 г.

рялись права Территориальной законодательной ассамблеи. По результатам референдума 28 сент. 1958 г. БСК получил статус гос-ва — члена Французского Сообщества. Было сформировано правительство, его председателем стал Уфуэ-Буаньи.

Независимость БСК была провозглашена 7 авг. 1960 г. Республика вышла из состава Французского Сообщества, но сохранила тесные связи

с бывш. метрополией (в 1961 правительство БСК заключило с Францией ряд соглашений об экономическом и о военном сотрудничестве). В нояб. 1960 г. была принята конституция страны. Формально она не запрещала деятельность оппозиционных политических партий, однако фактически единственной партией БСК признавалась ДП, под контроль которой были поставлены все профсоюзные и общественные организации. В нояб. 1960 г. ДП одержала победу на выборах в Национальное собрание, а Уфуэ-Буаньи был избран президентом. Последующие президентские и парламентские выборы также проходили на безальтернативной основе. Правительство проводило либеральную экономическую политику; был взят курс на привлечение иностранного капитала, развитие частного предпринимательства. В 60–80-х гг. XX в. темпы экономического роста были очень высокими (за счет использования средств, получаемых от экспорта кофе и какао-бобов), что во многом способствовало поддержанию внутривнутриполитической стабильности. В 1983 г. столица перенесена из Абиджана в родной город Уфуэ-Буаньи Ямусукро.

В 1960 г. ивуариец Б. Яго стал 1-м африканцем — архиепископом Абиджана (с 1983 кардинал). К 1975 г. все епископские кафедры БСК заняли ивуариюцы. В мае 1980 г. папа

Римский Иоанн Павел II посетил БСК с пастырским визитом (последующие визиты в 1985 и 1990). В 1990 г. во вре-

мя 3-го пастырского визита Иоанн Павел II освятил новую базилику в Ямусукро. В 1964 г. Харристская церковь была официально признана в

качестве одной из 4 национальных конфессий наряду с католицизмом, протестантизмом и исламом.

В 80-х гг. XX в. вслед за падением мировых цен на кофе и какао-бобы экономика страны вступила в затяжной кризис. Инфляция, массовая безработица и резкое снижение уровня жизни населения стали причиной роста антиправительственных настроений. В мае 1990 г. Уфуэ-Буаньи







легализовал деятельность оппозиционных политических партий и орг-ций. На президентских выборах 28 окт. 1990 г. он одержал победу над кандидатом от оппозиции Л. Гбаббо. После смерти в 1993 г. Уфуэ-Буаньи в соответствии с конституцией пост главы гос-ва занял председатель Национального собрания А. К. Бедье (избран 22 окт. 1995). В преддверии президентских выборов 1995 г. Национальное собрание приняло поправки к конституции, согласно которым баллотироваться на президентский пост мог только ивуариец, рожденный ивуарийцами, никогда не менявший гражданства, постоянно проживавший в К.-д'И. в течение 5 лет, предшествующих дате выборов. Эти поправки лишили возможности участвовать в выборах лидера оппозиционной партии Объединение республиканцев (основана в 1994 в результате раскола ДП) А. Д. Уаттару, буркинийца по происхождению.

Период президентства Бедье был отмечен дальнейшей дестабилизацией внутривнутриполитической обстановки, вызванной в т. ч. дискриминационной политикой правительства по отношению к иммигрантам — гл. обр. из Буркина-Фасо, Бенина, Ганы, Гвинеи. Согласно концепции «ивуаризма», к-рую фактически узаконили принятые поправки, полноценными гражданами К.-д'И. не могли считаться не только иммигранты, составившие почти четверть населения страны, но и их дети, родившиеся уже в К.-д'И. В 1999 г., накануне новых президентских выборов, в столице и др. городах прошли массовые демонстрации в поддержку Уаттары. Воспользовавшись ситуацией, военные во главе с отставным ген. Р. Геи совершили гос. переворот. Было объявлено о приостановлении действия конституции, смещении президента, роспуске правительства и парламента. Власть перешла к Национальному комитету общественного спасения. В янв. 2000 г. сформировано переходное правительство, в к-ром Геи занял пост президента и министра обороны.

23 июля 2000 г. на референдуме была одобрена новая конституция (вступила в силу 1 авг. 2000); статья о требованиях к кандидату в президенты осталась без изменений. Президентские выборы 23 окт. 2000 г. завершились победой лидера Ивуарского народного фронта (ИНФ);

создан в 1983 во Франции) Гбаббо, несмотря на попытки Геи объявить себя победителем. Выборы не привели к нормализации обстановки в стране. 19 сент. 2002 г. военные захватили власть в городах Абиджан, Буаке и Корого. Мятеж удалось подавить, однако повстанческие группировки взяли под контроль все северные, а также часть центральных и зап. районов. Начались столкновения на этнической (между ивуарцами и иммигрантами, а также между представителями различных народов) и религ. почве (между христианами и мусульманами).

В марте 2003 г. было сформировано коалиционное правительство национального примирения, в которое вошли члены ИНФ, ДП, повстанческих организаций и Объединения республиканцев. Однако уже через год министры, представлявшие оппозицию, объявили о бойкоте работы правительства в связи с разгоном манифестаций силами безопасности (погибло более 100 чел.). В нач. апр. 2004 г. для оказания помощи правительству в урегулировании конфликта в страну были направлены военные подразделения ООН. Представители традиционных конфессий призвали население к примирению. Ивуарская мусульм. община на встрече в Абиджане в апр. 2004 г. приняла решение о запрещении политических дискуссий в мечетях.

Летом 2004 г. в Аккре (Гана) состоялся саммит глав 13 африкан. гос-в, на к-ром между правительством К.-д'И. и повстанцами было достигнуто соглашение об урегулировании внутреннего конфликта. 17 дек. того же года Национальное собрание приняло поправку к конституции, согласно которой президентом мог стать гражданин К.-д'И., у к-рого один родитель — неивуарец по происхождению. Однако ситуация по-прежнему оставалась нестабильной, поскольку противостоящие стороны отказались разоружаться. В этих условиях Гбаббо принял решение о переносе президентских выборов на более поздний срок, первоначально их планировалось провести в 2005 г. (поддержано ООН). В нач. марта 2007 г. в столице Буркина-Фасо г. Угадугу завершились переговоры между Гбаббо и лидером ивуарских оппозиционных сил Г. К. Соро. Стороны подписали соглашение, предусматривающее создание нового переходного

правительства во главе с Соро (сформировано 7 апр. 2007). Однако договоренность не способствовала стабилизации ситуации. Правительство Гбаббо продолжило политику, направленную на этническую разобщенность населения страны, активно поддерживая лояльно настроенные по отношению к власти народы, проживающие на юге страны, и по-прежнему подвергая дискриминации население севера (в т. ч. мигрантов из стран Зап. Африки). Президентские выборы (окт.—нояб. 2010) спровоцировали новый виток противостояния. Гбаббо не признал итогов выборов, победу на которых одержал представитель оппозиции Уаттара. 4 дек. оба претендента провели инаугурацию. Победу Уаттары признали все международные организации (ООН, АС и др.). 6 мая 2011 г. после ареста Гбаббо в Абиджане (11 апр.) избранный президент официально вступил в должность. По данным Миссии ООН в К.-д'И., ситуация в стране нормализуется, осуществляется подготовка к очередным президентским выборам, намеченным на сент. 2015 г.

Лит.: *Блохин Л. Ф.* Берег Слоновой Кости. М., 1967; *Haliburton G. M.* The Prophet Harris: A Study of an African Prophet and His Mass-Movement in the Ivory Coast and the Gold Coast, 1913–1915. L., 1971; *Walker S.* The Religious Revolution in Ivory Coast: The Prophet Harris and the Harrist Church. Chapel Hill (North Car.), 1983; *Mundt R. J.* Historical Dictionary of the Ivory Coast (Côte d'Ivoire). Metuchen (N. J.), 1987; *Harrison C.* France and Islam in West Africa, 1860–1960. Camb., 1988; *Coulibaly A. A.* Le système politique ivoirien: De la colonie à la II<sup>e</sup> République. P., 2002; *Токарева З. И.* Кот-д'Ивуар: Справ. М., 2006<sup>2</sup>.

А. Р.

**КОТЕЛЬНИЧЕСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Вятской и Слободской епархии, существовало с 14 янв. 1924 по 1933 г., названо по г. Котельничу (Вятской губ., ныне Кировской обл.). Во епископа Котельнического 14 янв. 1924 г. в Москве был хиротонисан архим. *Флавиан (Сорокин)*, являвшийся доверенным лицом Крутицкого митр. *Евсевия (Никольского)* и имевший репутацию активного борца с обновленчеством. После прибытия в Котельнич еп. *Флавиан* получил указ патриарха Московского и всея России св. *Тихона* от 8 февр. 1924 г. о своем назначении временно управляющим Нижегородской епархией. В Н. Новгороде возник конфликт между еп. *Флавианом* и викарием Нижегород-



ской епархии Ветлужским еп. Григорием (Козловым), требовавшим выделения Ветлужского викариатства в отдельную епархию и выступавшим против вмешательства еп. Флавиана в дела Ветлужской кафедры. В результате конфликта 20 февр. 1924 г. Котельнический еп. Флавиан был уволен от управления Нижегородской епархией, ему было поручено временное управление Ижевским викариатством Сарапульской епархии, место жительства назначено в Ижевске (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 272. Л. 48).

Из-за жестких методов управления еп. Флавиана ижевское духовенство неоднократно посылало патриарху жалобы на архиерея. Кроме того, еп. Флавиан распорядился прекратить в храмах Ижевска поминовение Сарапульского и Елабужского еп. Алексия (Кузнецова) как епархиального архиерея, необоснованно обвинив его в приверженности обновленчеству; невиновность последнего в нояб. 1924 г. признал суд епископов под председательством митр. сщмч. Петра (Полянско-го). 14 окт. 1924 г. еп. Флавиан был переведен на Венёвское викариатство Тульской епархии. Епископ не подчинился распоряжению, по требованию гражданских властей уехал из Ижевска в Котельнич, в посл. был выслан из Котельнича.

В кон. 1925 г. еп. Флавиан вернулся в Котельнич из ссылки, при поддержке благочинного прот. сщмч. Александра Агафоникова предпринял попытку создать епархиальное управление. Очевидно, что на эту акцию не было разрешения Московской Патриархии, поскольку в документах нет упоминаний о преобразовании К. в. в самостоятельную епархию. В нач. 1926 г. еп. Флавиан был арестован и приговорен к высылке. Перед арестом архиерей дал поручение прот. Александру Агафонинову исполнять обязанности наместника — управляющего Котельнической епархией до возвращения епископа из ссылки. 30 дек. 1927 г. на К. в. был назначен Пугачёвский еп. Павел (Флеринский), но он не прибыл к месту назначения и в нач. 1928 г. по ходатайству духовенства и мирян был возвращен на Пугачёвское викариатство Саратовской епархии. 4 марта 1928 г. как епископ Котельнический упоминается Иларион (Бельский), находившийся тогда в заключении в Соловецком ла-

гере; еп. Иларион отделился от заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) и примкнул к последователям священноисп. Виктора (Островидова). С 25 апр. 1928 по 31 янв. 1929 г. на Котельнической кафедре служил еп. Никифор (Ефимов), ставший также временным управляющим Вятской епархией. Он боролся с викторианством, но безуспешно: в Котельниче все 3 храма вплоть до закрытия в 1934–1935 гг. оставались викторианскими, верующие пресекали попытки священников перейти в Патриаршую Церковь.

С окт. 1929 г. в Котельниче жил заштатный архиеп. сщмч. Евгений (Зёрнов), утверждённый 22 февр. 1931 г. архиепископом Котельническим, викарием Вятской епархии. При нем возобновил работу Вятский епархиальный совет. В февр. 1933 г. Евгений стал архиепископом Вятским и Слободским, после чего К. в. прекратило существование.

Лит.: Шкаровский М. В. Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 53; Дамаскин (Орловский), игум. Священномученик Александр Агафоников, протоиерей // ЖНИР: Моск. 2003. Т. 3: Сент.—окт. С. 101–108; Сухих А., прот. Вспомним поименно. Киров, 2005. Кн. 5. С. 39–41; Дудин А., свящ., и др. Очерки истории Вятской епархии (1657–2007). Вятка, 2007; Малых А., свящ. История Ижевской и Удмуртской епархии в XX в. Ижевск, 2010.

В. Г. Пидгайко

**КОТЛАСКАЯ И ВЕЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ** РПЦ, образована решением Свящ. Синода от 27–28 дек. 2011 г. путем отделения от Архан-



обл. Кафедральный город — Котлас. Правящий архиерей — еп. Василий (Данилов; на кафедре с 18 нояб. 2012). Епархия разделена на 4 благочиния: Вельское, Котласское, Красноборское и Няндомское. На 2014 г. в епархии действовало 44 прихода, в клире состояли 30 священников, 2 диакона. При епархиальном управлении работают отделы: религ. образования и катехизации, по делам молодежи, по церковной благотворительности и социальному служению, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, по тюремному служению, по взаимодействию Церкви и общества, миссионерский, информационный.

**История.** Христианизация региона началась в кон. XIV в. До 1571 г. территория совр. К. и В. е. входила в Новгородскую епархию (с 1589 митрополия) (см. Новгородская и Старорусская епархия) с перерывом в 1571–1584 и 1613–1617 гг., когда она была в юрисдикции Вологодской епархии (см. Вологодская и Великоустюжская епархия). В 1682 г. из Новгородской митрополии была выделена Холмогорская и Важская (ныне Архангельская и Холмогорская) епархия, в составе к-рой земли К. и В. е. находились до 27 дек. 2011 г.

Епархиальное управление новообразованной епархии разместилось в г. Коряжма, на территории бывш. Коряжемского во имя свт. Николая Чудотворца мужского монастыря, закрытого в 1918 г. (в наст. время на месте монастыря существует правосл. приход). С момента образо-

Церкви во имя св. Стефана Пермского и свт. Николая Чудотворца в Котласе. 1788 г. Фотография. 1986 г.

вания К. и В. е. ею временно управлял митр. Архангельский и Холмогорский Даниил (Доровских). 4 окт. 2012 г. Свящ. Синод РПЦ избрал епископом Котласским и Вельским игум. Василия (Данилова), хиротония к-рого состоялась 18 нояб. 2012 г.

12 окт. 2013 г. в Коряжме состоялась торжества, посвященные 100-летию со дня освящения храма прп. Лонгина Коряжемского.

Синод РПЦ избрал епископом Котласским и Вельским игум. Василия (Данилова), хиротония к-рого состоялась 18 нояб. 2012 г.



На территории епархии восстанавливают церкви и пустыни, возводят новые храмы. 30 мая 2014 г. было объявлено о подготовке к началу строительства кафедрального собора в честь Казанской иконы Божией Матери в Котласе. С 11 июля 2014 г. в Котласе на территории храма во имя свт. *Стефана* Пермского ведется строительство правосл. духовно-просветительского центра. 12 нояб. 2014 г. по благословению еп. Василия в Няндомском благочинии началось возрождение Елгомской пуст. В этом же месяце в Котласе на территории местной больницы построен храм-часовня в честь исп. *Луки (Воино-Ясенецкого)*, архиеп. Симферопольского и Крымского.

15 авг. 2014 г. состоялась презентация 1-го самостоятельного печатного издания К. и В. е.— кн. «Подвижница Северного края Евдокия» — сборника документальных фактов о жизни и народном почитании известной старицы блж. Евдокии, жившей во 2-й пол. XIX — 1-й пол. XX в.

На местном телеканале «Котлас ТВ» с 16 февр. 2014 г. выходит телепроект «Котлас православный».

**Святые и крестные ходы.** 13 июня 1998 г. в Свято-Лонгинов храм Коряжмы Сольвычегодский историко-художественный музей передал власяницу и вериги прп. Лонгина. Каждый год 13 июня в День города с ними совершается крестный ход. Также в 9-ю субботу после Пасхи проходит крестный ход с иконой Божией Матери «*Одигитрия*» из храма прп. Лонгина в Христофорову пуст., действующую ныне как приход.

9 окт. 2013 г. в Свято-Лонгинов храм Коряжмы из Сольвычегодского историко-художественного музея доставлен покров с гробницы прп. Лонгина Коряжемского. С 11 по 14 окт. святые были выставлены для поклонения в верхнем приделе храма.

В дер. Туровец, недалеко от Котласа, на месте явления в XVI в. *Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия»*, существует св. источник. 19 июня 2014 г. в Коряжме состоялся крестный ход в честь 700-летия со дня рождения св. прп. *Сергия* Радонежского. 13 июля по случаю народно чтимого праздника «Васильевская мольба», ежегодно отмечаемого при поддержке миссионерского отдела К. е., 4-километровый крестный ход прошел от дер. Курцево до храма Василия Великого близ дер. Куимиха Котласского р-на.

17 июля 2014 г., в 96-ю годовщину расстрела св. страстотерпца имп. *Николая II Александровича* и его семьи, состоялся покаянный крестный ход в приходе пос. Удимский Котласского р-на.

**Монастыри.** На 2014 г. в К. и В. е. нет действующих мон-рей. **Упраздненные:** Иоанно-Богословский Варлаамиев Важский мон-рь (муж., при впадении р. Пинежки в р. Вагу в Шенкурском у., основан в 1426, упразднен в 1764); Коряжемский Николаевский мон-рь (муж., в Коряжме, осно-

ван в 1535, упразднен в 1863, восстановлен в 1896, закрыт в 1927; в 1989 воссоздан как приход); Христофорова Богородицкая пуст. (муж., на р. Коряжемке в Сольвычегодском у., основана в 1555, в 1764 упразднена и обращена в приходскую церковь); Введенский мон-рь (муж., в Сольвычегодском, основан в 1565, закрыт в 1918); Елгомская пуст. (муж., на берегу Елгомского оз. в Каргопольском у., упом. в сер. XVII в., упразднена и обращена в приход в 1764); Уздринская (Узринская) Введенская пуст. (жен., на реках Уздре и Пуе в Шенкурском у., основана в 1646, в 1764 упразднена, в кон. 70-х — нач. 80-х гг. XIX в. восстановлена, будучи приписанной к шенкурскому Свято-Троицкому монастырю, закрыта в 1923); шенкурский Свято-Троицкий мон-рь (жен., в Шенкурске, основан в 1664, в 1764 упразднен, в 1778 восстановлен как муж., в 1865 обращен в жен., закрыт в 1923); Макарьевская пуст. (на оз. Ума в Шенкурском у., основана как муж. в 1671, в 1779 обращена в приходскую церковь, в 1787 приход обращен в пустынь с причислением к шенкурскому Свято-Троицкому мон-рю, с 1865 жен., упразднена в 1923).

Лит.: Список приходов и церквей Архангельской епархии с подразделениями их на благочиния и благочинных и священнослужителей с указ. адреса их местожительства. Архангельск, 1889; *Зверинский*. 1890. Т. 1; 1892. Т. 2; *Шишков А.* Шенкурский Св.-Троицкий женский мон-рь // Краткое ист. описание мон-рей Архангельской епархии: [Сб. ст.]. Архангельск, 1902. С. 563–592; Православные рус. обители. 1910; *Камкин А. В.* Правосл. Церковь на Севере России. Вологда, 1992; *Слэзкин А. В.* Сольвычегодск и окрестности. М., 2006; Михайловские чт., 5-е: Религиозно-культурное пространство региона: вчера, сегодня, завтра: Сб. ст. науч.-практ. конф. Архангельск, 2011; *Дробышевский Б. А.* На слиянии Вычегды и Двины. М., 2012; Котлас — город нашей судьбы, 1917–2012. Котлас, 2012; *Мошкова Н.* Коряжма станет центром Котласской и Вельской епархии // Трудовая Коряжма. 2012. № 96. С. 1; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2012. № 2. С. 6; *Василий (Данилов), еп.* «Когда оглянешься вокруг...»: Интервью / Бесед.: М. Сизов. // Вера: Газ. Сыктывкар, 2013. № 685.

Д. В. Глухов

**КОТЛЯРЕВСКИЙ** Александр Александрович (1837, посад Крюков близ г. Кременчуг Полтавской губ.— 29.09.[11.10].1881, Пиза, Италия), славист, археолог, этнограф, педагог, профессор Дерптского (1868–1872), Киевского (с 1875) ун-тов, чл.-кор. АН. Отец историка Н. А. Котля-





ревского, 1-го директора Пушкинского Дома в С.-Петербурге.

Род К. происходил из дворян Полтавской губ. С 1846 по 1853 г. К. учился в Полтавской гимназии. С 1854 г. изучал древние языки, историю и лит-ру в Московском ун-те. Преподавателями К. были Ф. И. Буславев, Т. Н. Грановский, П. М. Леонтьев и др. Научным руководителем стал О. М. Бодянский. На 2-м курсе К. предоставил работу «Древняя Малороссия в ее песнях: Опыт характеристики по памятникам народной словесности». Цельный взгляд на материал устной словесности заинтересовал декана историко-филологического фак-та С. П. Шевырёва.

В рецензиях 1858 г. К. критиковал эстетику и схоластику 1-й книги О. Ф. Миллера «О нравственной стихии в поэзии на основании исторических данных» (СПб., 1858); хронологический подход учебника Шевырёва «История русской словесности» (М., 1846–1860). Автор учебника, по мнению К., не разграничил области духовной деятельности Др. Руси: церковную, политическую и литературную, вслед. чего бо́льшая половина книги Шевырёва оказывается бесполезной (*Котляревский*. Соч. 1889. Т. 1. С. 205). В статье 1861 г. рецензент критиковал рутину учебника А. И. Линниченко «Курс истории поэзии» (К., 1860) и советовал различать предмет истории и теории лит-ры, не смешивая их (Там же. С. 454). В статье 1862 г. «Были ли малоруссы исконными обитателями Полянской земли или пришли из-за Карпат в XIV в.» (Там же. С. 624–637) К. критиковал взгляды историка М. П. Погодина, полагавшего, что малоруссы появились в Юж. России лишь в XIV в. (Там же. С. 631). В доказательство К. привел следующие факты «исторической туземности»: летописную топонимику южнорус. городов, к-рая «всцело сохранилась у теперешних южноруссов», Житие «народных святых Бориса и Глеба», «дошедшее к нам в рукописи XII в.». «Тогда как в Великой Руси мы нигде не замечаем особенного народного значения этих святых, в Южной Руси (в Переяславле) им посвящен особый народный праздник; здесь они — в полном смысле — народные святые, стоящие в непосредственной связи с историческими воспоминаниями народа» (Там же. С. 635–637). В 1857 г. К. окончил ун-т со степенью действительного студен-

та и начал преподавать в Александровском сиротском кадетском корпусе.

В том же году опубликовал статьи «Взгляд на старинную русскую жизнь по народным лубочным изображениям» (Там же. 1889. С. 25–64) и «Сказание о русских богатырях» (Там же. С. 81–121). В «Сказании...» К. вступил в дискуссию со славянофилом К. С. Аксаковым о первенстве христ. идей в былинах, которая сыграла важную роль в становлении сравнительно-исторического метода исследования древнерус. былинного эпоса, а именно в развитии методики выявления исторических соответствий в сказаниях. Так, подвергая сомнению утверждение Аксакова о крепости правос. семейного начала в древнерус. песнях, К. обращал внимание на нек-рых персонажей: кнг. Апраксеевну, к-рая изменяла кн. Владимиру; Настасью, жену Добрыни, к-рая едва не вышла замуж за Алешу Поповича, а также на отношения Чурилы и Катерины, Бермяты Васильевича и его жены. По мнению К., такие факты вступали в противоречие с утверждением Аксакова о том, что былинные богатыри воплощают только христ. идеалы. Как представитель «мифологической школы» исследования, К. настаивал на принципиальной неисторичности былинных сказаний: «Смешивая сказание с историей, мы теряем из виду его существенный характер, придаем ему вещественную, земную истину, которой оно не имеет, и отрицаем ту духовную истину, которая составляет его сущность» (Там же. С. 86). Позднее первоначальное невнимание к исторической методике исследования сменилось мнением о важности анализа с его помощью мифологического элемента для выяснения исторического пласта (дискуссия с Л. Н. Майковым в статье К. «Основной элемент русской былины» (Там же. Т. 2. С. 243–255)). Однако, как и в 1857 г., К. продолжал настаивать на невозможности смешения сказания и истории: «Исторический анализ может отделить позднейшие наросты, но мало окажет помощи в стремлении постичь дух старины и проникнуть в ее сокровенные тайники»; сокровища, по К., хранились прежде всего в языке народа (Там же. Т. 1. С. 91; Т. 2. С. 253). Т. о., К. считал, что «русские богатыри являются вовсе не

защитниками новых начал в борьбе со старыми, как обыкновенно думают; они сами живут еще стариною, но только светлою стариною; они очищают ее от духа тьмы, их эпоха — есть эпоха полного торжества человека и освобождения его сознания из-под гнета грубых космических сил природы» (Там же. Т. 1. С. 89). К. утверждал, что былины отражают не только христ. начало, а образ кн. Владимира в былинах имеет прежде всего мифологические, а не исторические истоки (не случайно князь постоянно именуется Красным Солнышком — образом природной стихии; в былинах «он лицо бесцветное, бесхарактерное, к-рому и в голову не приходят те интересы, о к-рых он, как исторический деятель, заботился», у него — мифологические родственники, не имеющие исторических соответствий, — племянница Забава Путятична, супруга князя, сестра и племянник). По мнению К., богатыри собирались вокруг кн. Владимира, т. к. он воспринимался прежде всего как «представитель дружины» («сам богатырь есть по преимуществу дружинник и немислм без подвигов, без дружины» (Там же. С. 94), а не только поборником христианства, на чем настаивал Аксаков.

До 1862 г. К. регулярно публиковал рецензии, обзоры в «Санкт-Петербургских ведомостях», «Русском вестнике», «Московском обозрении», участвовал как публицист в критическом отделе ж. «Отечественные записки». В 1859 г. принял участие в издании «Московского обозрения», начатого под рук. К. Н. Бестужева-Рюмина (К. написал для него статью об «Истории русской словесности» Шевырёва). В «Московских ведомостях» К. регулярно публиковал заметки полемиического характера (под псевдонимом «Н. Ч.» или «Н. Чельшевский»; псевдоним был коллективным и принадлежал группе молодых авторов, проживавших в меблированных комнатах дома Чельшева, напротив Малого театра в Москве); в 1861 г. опубликован его известный библиографический обзор «Старина и народность» (С. 527–623), к которому впоследствии обращались многие ученые, в частности А. Н. Пыпин. Современники отмечали своеобразный юмористический талант, присущий его произведениям и критике в целом: «...шаловливое обращение к помощи

церковнославянской торжественности или народной бойкости речи» (*Веселовский*. 1888. С. 397).

В 1862 г. в С.-Петербурге К. защитил диссертацию на степень кандидата: «О времени принятия христианской веры болгарами и об участии в этом деле Кирилла Солунца — историко-хронологическое исследование». 7 февр. 1862 г. женился на Е. С. Поповой. До 1862 г. К. имел широкий круг общения, в т. ч. с земляками (объединение, сложившееся в С.-Петербурге вокруг ж. «Основа»), посещал кружок «вертепников», был знаком с Н. Г. Чернышевским и его семьей, посещал их дом.

В 1862 г. К. был арестован по подозрению в противоправительственной деятельности (по делу о «сношении с лондонскими пропагандистами»). Поводом послужила беседа К. с В. И. Кельсиевым, эмигрантом, связанным с А. И. Герценом, приехавшим в Россию по поддельному паспорту, и его единомышленниками. По воспоминаниям современников, возможно, К. получил от Кельсиева неск. изданных за границей материалов по истории раскола, прислав ему также редкую книгу с подписью. Встреча запомнилась Кельсиеву, в связи с чем он, вернувшись в Лондон, в письме к третьему лицу счел уместным послать поклон К. Письмо было перехвачено охранкой, К. арестован, переведен в С.-Петербург и заключен в крепость. Допрос состоялся после полугодового ожидания. Обнаружилась бессодержательность обвинения, и в нач. февр. 1863 г. К. освободили. Время, проведенное в тюрьме, подорвало его здоровье, в посл. открылся туберкулез.

Не принимая участия в активной политике, К. продолжал печататься в «Книжном вестнике», ж. «Основа», помогал А. А. Хованскому в издании «Филологических записок» в Воронеже: высылал свои статьи, редактировал программу журнала; состоял в переписке с И. И. Срезневским и А. А. Куником, к-рые старались поддержать его и устроить его судьбу. Срезневский советовал К. скорее писать магистерскую и докторскую диссертации.

Основные силы К. сосредоточил на научной работе, в т. ч. археологии. Заручившись поддержкой гр. А. С. Уварова, К. включился в работу по подготовке основания Московского археологического об-ва

(МАО). К., а также Погодин, Буслев, И. Е. *Забелин* и А. Н. Афанасьев фактически определили идейно-методологическую основу МАО, суть к-рой была представлена теоретическими установками его председателя Уварова — 1-го рус. ученого, создавшего развернутую систему общетеоретических положений в археологии. К. активно участвовал в предварительных заседаниях и совещаниях МАО, готовил его устав. 4 окт. 1864 г. на 2-м офиц. заседании об-ва К. вместе с Буслевым, Бодянским, Афанасьевым и Погодиным был принят в действительные члены об-ва, 27 окт. 1864 г. избран товарищем секретаря МАО (обязанности которого выполнял профессор Московского ун-та К. К. Герц) и членом редакционного совета вместе с Афанасьевым и Н. В. Калачовым; 15 мая 1866 г. назначен на должность библиотекаря об-ва.

Всю жизнь, начиная со студенчества, К. собирал книги. После его смерти собранная им многотомная б-ка была выкуплена Московским историческим музеем (в наст. время составляет часть фонда Государственной публичной исторической б-ки). К. активно участвовал в разработке принципов организации I Археологического съезда (прошел в Москве в 1869). Кроме подготовки изд. «Древности: Труды МАО» К. выступил с предложением выпускать одновременно ежемесячный «Археологический вестник», в задачи к-рого входило бы укрепление научных связей МАО с другими научными центрами и особенно с теми, что находились в российской провинции. К. нашел деньги для его издания и стал его редактором.

13 марта 1865 г. К. был принят в члены Об-ва любителей российской словесности, в деятельности к-рого принимал самое активное участие: был секретарем об-ва и членом редакционных комитетов. Состоял также членом Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии Московского ун-та.

13 июня 1868 г. в С.-Петербурге К. защитил магист. дис. «О погребальных обычаях языческих славян». В работе был исследован похоронный обряд славян-язычников как проявление представлений о душе и загробном существовании. В процессе исследования К. обращался к различным источникам: языку

и быту славян, преданиям, материалам археологических раскопок, а также к обычаям др. индоевроп. племен. Труд был выдвинут на соискание Уваровской премии АН (учреждена А. С. Уваровым в 1857 в память об отце — С. С. Уварове) и в 1869 г. получил малую премию. Диссертация была высоко оценена оппонентами (в т. ч. пражским ученым Г. Швайгером).

Еще в февр. 1867 г. К. начал переговоры о месте преподавания в Дерптском ун-те. Они были инициированы гр. А. С. Уваровым, который просил министра народного просвещения гр. Д. А. Толстого о снятии с К. запрещения преподавать; ходатайство не было удовлетворено. В результате запроса из Дерптского ун-та с согласия К. о замещении им должности преподавателя русской словесности Толстой 8 мая 1867 г. получил высочайшее соизволение на допущение К. на службу по учебной части, если он будет избран, но только в Дерптском окр. Осенью 1867 г. К. был единогласно избран как на филологическом фак-те, так и в совете Дерптского ун-та. После защиты диссертации К. 22 июня 1868 г. был заочно утвержден экстраординарным профессором русского языка и слав. языковедения в Дерптском ун-те.

Осенью 1868 г. К. переехал в Дерпт (ныне Тарту, Эстония) и приступил к своим обязанностям. В ун-те читал курс «История русской литературы», специальный курс «Энциклопедия славистики». В последнем К. закладывал основу для осуществления своей мечты — написания полной энциклопедии славяноведения.

В 1869 г. у К. обнаружили признаки чахотки. Два летних периода — в 1871 и 1872 гг. К. провел под Москвой, но восстановить здоровье не удалось. В окт. 1872 г. он получил на год ученую командировку за границу и решил провести зиму в теплом климате Неаполя. Во время командировки он имел возможность встретиться со многими европейскими учеными — представителями славяноведения. К. была предложена кафедра в Варшаве, от к-рой он отказался. Поскольку состояние здоровья не улучшилось, в окт. 1873 г. К. попросил об отставке. 8 дек. он был вновь причислен к учебному ведомству Мин-ва народного просвещения. Ученому дали отпуск еще на



один год для написания докторской диссертации. Лето 1873 г. К. провел в Риме, потом переехал в Прагу, где его дом стал центром кружка молодых славистов — чехов и русских. 15 авг. 1874 г. К. был избран 1-м церковным старостой русской правосл. церкви. Именно в этот период окончательно оформились научные позиции К. как мифолога. В вопросе о соотношении мифа, обряда и религии К. выделил миф как основу первобытной религии, опирающейся на силы природы. По К., изначально мифологические существа выступают «без всякого отношения к нравственному началу» и только «по мере сознания порядка в явлениях природы» «божества получают нравственный характер и из небесных существ становятся небесными силами, требующими молитв, просьб, жертв и благодарности». «По своему происхождению мифология чужда религиозного начала и только впоследствии, хотя также довольно рано, сливается с религией» (*Котляревский*. Соч. 1889. Т. 1. С. 278).

В Праге в 1874 г. были напечатаны крупные работы К.: «Книга о древностях истории Поморских славян в XII в.», «Материалы для славянской истории и древностей (Сказание об Оттоне Бамбергском в отношении славянской истории и древности)» и «Древности юридического быта балтийских славян», к-рая была представлена К. на защите докт. диссертации в С.-Петербурге 17 нояб. 1874 г. После довольно бурного спора с историком-славистом В. И. Ламанским работа была одобрена советом, и 2 дек. 1874 г. К. получил степень доктора слав. филологии. Последовало приглашение занять кафедру в Киеве, к-рое было принято, но прежнее разрешение, касавшееся только определенного места преподавания, ограничивало его профессорскую деятельность одним Дерптом. В 1875 г. при ходатайстве Киевского ун-та министр Толстой выхлопотал для К. полное снятие запрета на преподавание. Осенью 1875 г. К. выехал из Праги в Киев. С поступлением К. на кафедру в Киевском ун-те увеличилось количество филологических дисциплин в учебном плане, фактически началось преподавание и изучение науки о славянстве, а также сравнительной грамматики. В 1876–1881 гг. К. прочел ряд специальных курсов: «Историко-филологическое обо-

зрение славянских племен (введение в славяноведение)», «История славяноведения: (История славянской филологии)», «Обозрение славянских наречий: (болгарского, польского, сербского и других)».

Весной 1876 г. К. был избран председателем Киевского славянского благотворительного об-ва. Он также был избран председателем Об-ва Нестора летописца. В тот же период К. читал лекции на киевских Высших женских курсах; подготовил и издал 3-й т. сочинений М. А. Максимова; отослал ряд статей в воронежские «Филологические записки», напечатал там свою последнюю большую работу «Библиологический опыт о древней русской письменности». Ее 2-я часть, в которой К. хотел дать обзор исследований по мифологии, этнологии, древностям, народной поэзии, так и не была издана.

Осенью 1880 г. по состоянию здоровья К. был вынужден прекратить чтение лекций. В мае 1881 г. он принял выпускной экзамен у студентов и по требованию врачей выехал за границу на лечение. Ок. 4 месяцев жил в альпийском курортном мест. Райхенхалль (ныне г. Бад-Райхенхалль, В. Бавария, Германия), затем направился в Италию, где намеревался провести зиму. Ученый скоропостижно скончался в Пизе; тело было привезено в Москву и погребено 14 окт. в Покровском мон-ре, за алтарем главной церкви.

В 1883 г. АН была учреждена премия им. А. А. Котляревского на средства пожертвованные его вдовой. К. был награжден орденами св. Станислава 2-й степени в 1871 г. и св. Анны 2-й степени в 1879 г. Он является автором более 100 научных работ, кроме того, ему принадлежит большое количество критических и археологических заметок, отзывов, некрологов, речей, в т. ч. наиболее значимые: «О погребальных обычаях языческих славян» (М., 1868. М., 2011<sup>1</sup>), «Древности юридического быта балтийских славян» (Прага, 1874), «Древняя русская письменность: Опыт библиологического изложения истории ее изучения» (Воронеж, 1881. М., 2011<sup>1</sup>).

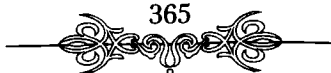
Соч.: Соч. СПб., 1889–1895. Т. 1–4. (СБОРЯС; 47–50).

Лит.: Ламанский В. И. [Рец. на кн.:] Сказания об Оттоне Бамбергском в отношении слав. истории и древности. Древности юридического быта балтийских славян // ЖМНП. 1875. Ч. 177. № 1. Отд. 2. С. 204–247; Помин-

ка по А. А. Котляревскому. К., 1881; *Кочубинский* А. А. Воспом. о Котляревском // *Он же*. Итоги слав. и рус. филологии: По поводу кн. Котляревского «Библиографический опыт о древней русской письменности». Од., 1882. С. 229–236; Биограф. словарь профессоров и преподавателей Импер. ун-та св. Владимира (1834–1884) / Ред.: В. С. Иконников. К., 1884. С. 303–325; *Веселовский* А. Н. Восп. об А. А. Котляревском // Киев. старина. 1888. Т. 22. № 9. С. 395–414; *Стороженко* А. В. А. А. Котляревский // ВЕ. 1890. Т. 4. Кн. 7. С. 168–181; *И. Д.* С. Котляревский А. А. как преподаватель: (Из старых восп.) // РС. 1893. Т. 78. Кн. 6. С. 611–631; Памяти отца наместника Леониды, А. А. Гатцука, Н. А. Попова и А. А. Котляревского. М., 1893. С. 307–379; *Петухов* Е. В. К биографии А. А. Котляревского // Киев. старина. 1894. Т. 45. № 4. С. 164–169; *Пытин* А. Н. Очерк биографии А. А. Котляревского // *Котляревский* А. А. Соч. СПб., 1895. Т. 4. С. VI–CL; *Жирмунский* В. М. Сравнительно-ист. изучение фольклора // *Он же*. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979. С. 185–191; *Латтева* Л. П. А. А. Котляревский // СвДР. 1979. С. 193–194; *Лебедев* Г. С. История археологической археологии, 1700–1917. СПб., 1992; *Злобина* Н. Ф. Методология изучения эпоса в трудах Котляревского А. А. // Рус. фольклор: Мат-лы и исслед. СПб., 1999. Т. 30. С. 261–277; *она же*. Из истории фольклористических споров: (К. Аксаков, Л. Майков, А. Котляревский) // ВМУ: Филол. 2001. № 2. С. 76–84; *она же*. Комплексный подход в изучении фольклора учеными-мифологами XIX в.: (А. А. Котляревский) // ДРВМ. 2003. № 4(14). С. 29–30; *она же*. А. А. Котляревский как исследователь рус. фольклора. М., 2006; *Буслаев* Ф. И. Мои досуги: Воспоминания. Статьи. Размышления. М., 2003.

А. Л. Стародубова

**КОТОВИЧ** Иоанн Антонович (1839, с. Черевачицы Кобринского у. Гродненской губ. — 1915 (?), Вильна), прот., церковный деятель, историк и публицист. К. происходил из старинного белорус. правосл. священнического рода. Его братья (Фома, Николай, Никанор, Алексей) также были священниками, сестры (Мария, Юстина, Елена) вышли замуж за лиц духовного звания. Окончил Кобринское ДУ, Литовскую ДС, СПбДА. Являлся учеником М. О. Кояловича, под руководством которого защитил магист. дис. «Первоначальная история Христианства в нынешнем Северо-Западном крае России до великого князя Литовского Ягайлы» (1873). Преподавал Закон Божий в Кобринском и Виленском духовных уч-щах, Виленском реальном уч-ще. Служил в церквях г. Вильна. В 1868 г. рукоположен во иерея, в 1875 г. возведен в сан протоиерея; служил настоятелем виленского Пречистенского собора. Усилиями К. древний собор был отреставрирован, было устроено отопление по







самой передовой для того времени технологии инженера Креля. В 1869–1903 гг. редактор «Литовских епархиальных ведомостей». К. объединил вокруг журнала защитников Православия и «русскости», ему удалось сделать это издание самым читаемым в крае. Будучи прекрасным публицистом, он привлек к сотрудничеству в журнале ряд известных авторов: И. С. Аксакова, А. В. Белецкого, А. С. Будиловича, П. Н. Жуковича, В. З. Завитневича, В. В. Качановского, Г. Я. Киприановича, Кояловича, Ю. Ф. Крачковского, Е. Ф. Орловского, С. Г. Рункевича, К. В. Харламповича, П. А. Червяковского, О. В. Щербичко и др.

На страницах издания были опубликованы наиболее значительные работы К.: «Ответ на изданную за границей брошюру: «О преследовании схизматиками римско- и грекокатолической Церкви и ее последователей» [А. Млоцкого]» (Вильна, 1874), «Историческая записка о Литовской ДС» (Вильна, 1878), «Высокопреосв. Алексей, архиеп. Литовский: Его кончина и погребение 10–13 нояб. 1890 г.» (Вильна, 1890), «Слово в день празднования 300-летнего юбилея со времени построения Свято-Духовским братством церкви Св. Духа в г. Вильне» (Вильна, 1897) и др. Перу К. принадлежало большое количество статей об истории мон-рей и церквей края, а также некрологов И. С. Аксакову, Кояловичу, П. И. Чайковскому и др. Он был инициатором и разработчиком методических материалов в помощь духовенству для написания церковноприходских летописей, которые и в наст. время не потеряли значения для развития церковного краеведения. К. принимал участие в издании «Документов, объясняющих историю Западнорусского края и его отношения к России и Польше» (СПб., 1865), а также материалов IX Всеславянского археологического съезда в Вильне (1893). Сотрудничал с журналами «Православное обозрение», «Вилениский календарь» и др.

К. был членом Северо-Западного отдела Русского географического об-ва, совета вилениского Свято-Духовского братства, педагогического и распорядительного собрания Литовской ДС, Литовской духовной консистории и училищного епархиального совета Литовского епархиального попечительства, гласным

Вилениской городской думы от правосл. ведомства, неизменным председателем и руководителем епархиальных съездов духовенства, а также училищных съездов. Несколько лет был вилениским благочинным, попечителем братского дома, зав. учительской церковноприходской школой. Награжден орденом св. Анны 1-й степени.

Соч.: Как смотреть на обычаи ставить кресты при дорогах, площадях, полях и др. открытых местах Северозап. края России? Вильна, 1868; Игум. Флавиана: [Некр.]. Вильна, 1873; Первоначальная история Христианства в нынешнем Сев.-Зап. крае России до великого Литовского кн. Ягайлы. СПб., 1873; Прот. Антоний Котович: [Некр.]. Вильна, 1876; Памяти И. Ф. Головацкого, председателя Вилениской комиссии для разбора и издания древних актов. Вильна, 1888; Торжество 50-летия воссоединения униатов с правосл. Церковью. Вильна, 1889; Слово в день 500-летия со дня кончины прп. и богоносного отца нашего Сергия, Радонежского чудотворца, 25 сент. 1892 г. сказанное в вилениском Николаевском соборе. Вильна, 1892; Портреты деятелей эпохи воссоединения западнорус. униатов с правосл. Церковью и виды храмов и мон-рей, в к-рых подготавлилось и осуществлялось св. дело воссоединения: К 100-летию юбилею (25 дек. 1798–1898 гг.) со дня рождения митр. Иосифа (Семашко). Вильна, 1898; Слово 7 нояб. 1898 г. на заупокойной литургии, накануне освящения и открытия памятника гр. М. Н. Муравьеву. Вильна, 1898.

Лит.: Черепица В. Н. М. О. Коялович: История жизни и творчества. Гродно, 1998; Ильин А. Полесские священники Котовичи // Гістарычная Брама. Брэст, 2004. № 1. С. 29–40; он же. Очерки истории Правосл. Церкви на Гродненщине. Гродно, 2005. Ч. 2.

В. Н. Черепица

**КОТТОНОВСКИЙ ГЕНЕЗИС**, древнейшая иллюстрированная рукопись с текстом кн. Бытие, сохранившаяся в виде нескольких обугленных фрагментов (Lond. Brit. Lib. Cotton Otho B. VI). Известно, что в XIII в. ряд ее миниатюр был использован в качестве образцов мозаичистами, украшавшими атриум собора Сан-Марко в Венеции. Возможно, манускрипт был привезен туда одним из участников 4-го крестового похода. К 1575 г. рукопись оказалась в Англии; считается, что она в разное время принадлежала кор. Генриху VIII, кор. Елизавете I и сэру Дж. Фортезкью (ум. в 1607); к 1611 г. находилась в коллекции сэра Р. Б. Коттона, потом — у сэра Г. Савила, после него — у Т. Говарда, гр. Арундела (ум. в 1646); в период до 1691 во время пожара была выкуплена у его наследников сэром Дж. Коттоном. В 1702 г., после смерти Коттона, манускрипт пере-

шел в собственность гос-ва. В 1731 г. во время пожара в б-ке лорда Коттона в лондонском Ашбернемском доме рукопись сильно пострадала: мн. листы сгорели, у оставшихся потемнел и сжался пергамен, изменился цвет. Когда в 1753 г. открылся Британский музей, К. Г. был передан ему. Между 1842 и 1856 гг., при хранителе рукописей Британского музея сэре Ф. Маддене, поврежденные фрагменты манускрипта были отреставрированы и закреплены на новой основе. Десять листов рукописи, в 1784 г. оказавшиеся в Бристоле, также были переданы в Британский музей (с 1928 — на хранении, в 1962 выкуплены музеем). После создания Британской 6-ки манускрипт вошел в ее собрание.

Первоначально рукопись была крупной. Ее размеры, согласно совр. реконструкциям, — 330×250 или даже 360×280 мм; количество листов — ок. 221 (Lowden. 1999. P. 14). Блок текста занимал ок. 275×200 мм, т. е. примерно 28 строк; листы были собраны в тетради по 10 (квинионы) листов в каждой. Рукопись содержала ок. 339 миниатюр, среди них были как полностраничные изображения, так и композиции, занимавшие только часть листа. Изображения служили букв. иллюстрациями



Авраам просит Бога  
помиловать Содом и Гоморру.  
Миниатюра  
из Коттоновского Генезиса  
(Lond. Brit. Lib.  
Cotton Otho B. VI. Fol. 26v)

к написанному рядом с ними тексту. Большинство сохранившихся фрагментов иллюстрируют историю Лота (Быт 19). Хотя в К. Г. есть фрагменты текста без миниатюр, ни в одной из др. дошедших до нас рукописей кн. Бытие не была проиллюстрирована столь подробно.



Вопрос о месте и времени создания К. Г. до сих пор не решен. Г. Кесслер и К. Вайцман выдвинули предположение, что он был написан в кон. V — нач. VI в. в Египте (возможно,



*Встреча Лота  
с жителями Содомы.  
Миниатюра  
из Коттоновского Генезиса  
(Lond. Brit. Lib.  
Cotton Otho B. VI. Fol. 4v)*

в Александрии или Антиное), на основании стилистического сходства его миниатюр с происходящими отсюда памятниками (тканями из музея Аберг-Штифтунг в Ригисберге, Швейцария; фресками из археологического музея в Трире, Германия и др.). Косвенным подтверждением также может служить особое внимание к изображениям, иллюстрирующим пребывание Иосифа в Египте. Независимо от происхождения миниатюриста изображения в К. Г. выполнены в соответствии с классическими художественными канонами, что нашло отражение в точной передаче пропорций человеческого тела, поз и движений, античных одеждах и иллюзионистических пейзажах. В то же время черные контуры и некое уплощение фигур говорят о намечавшихся изменениях стиля, свидетельствующих о наступлении новой эпохи — средневековья. Истории библейских патриархов начинались со сцен их рождения; композиции на тему Сотворения мира сопровождали как 1-ю, так и 2-ю главы кн. Бытие; в иллюстрации к тексту о строительстве Вавилонской башни есть множество бытовых деталей, явно подсмотренных художниками в повседневной жизни (Picturing the Bible. 2007. P. 270). В цикле миниатюр из К. Г. мало общего с иллюстрациями Венского Генезиса (Vindob. Theol. gr. 31), созданного в VI в., возможно, в Вост. Средиземноморье, что говорит о су-

ществовании в раннехрист. период неск. иллюстративных циклов к кн. Бытие и, вероятно, к другим книгам Библии.

В 1621–1622 гг. художник-маньерист Д. Рабель по просьбе Н. К. Фабри де Переска должен был выполнить копию К. Г. Для этого «факсимильного издания» Рабель успел сделать 3 листа с текстом и 2 — с миниатюрами «Сотворение растений» и «Господь повелевает Аврааму покинуть Харан» (хранятся в Национальной б-ке в Париже).

Лит.: Tikkanen J. J. Die Genesismosaiken von S. Marco in Venedig und ihr Verhältnis zu den Miniaturen der Cottonbibel // Acta Societatis scientiarum Fennicae. Helsingfors, 1891. T. 17. P. 205–357; Weitzmann K. Observations on the Cotton Genesis Fragments // Idem. Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend. Jr. Princeton, 1955. P. 112–130; idem. The Genesis Mosaics of San Marco and the Cotton Genesis Miniatures // The Mosaics of San Marco in Venice / Ed. O. Demus. Chicago, 1984. Vol. 2. P. 105–142; Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, III<sup>d</sup> to VII<sup>th</sup> Cent.: Cat. / Ed. K. Weitzmann. N. Y., 1979. P. 457–458; Weitzmann K., Kessler H. L. The Cotton Genesis: British Library Codex Cotton Otho B. VI. Princeton, 1986; Byzance: L'art byzantin dans les collections publiques françaises: [Cat.]. P., 1992. P. 142; Lowden J. Concerning the Cotton Genesis and other illustrated manuscripts of Genesis // Gesta. N. Y., 1992. Vol. 31. P. 40–53; idem. The Beginnings of Biblical Illustration // Imaging the Early Medieval Bible. Univ. Park, 1999. P. 13–16; Picturing the Bible: The Earliest Christian Art: Exhibition Cat. / Ed. J. Spier. New Haven; Fort Worth, 2007. N 80. P. 268–270.

*И. А. Орецкая*

**КОХАНОВИЧ** Григорий (ок. 1750 — 25.03.1814, с. Жидичин Луцкого у. Волынской губ.), униат. митр. Киевский и Галицкий. Происходил из священнического рода. По окончании богословского фак-та Виленского ун-та был рукоположен во пресвитера. Являлся секулярным клириком Полоцкой епархии, не принявшим монашество в ордене *василиан*. 20 авг. 1798 г. Полоцкий архиеп. Ираклий Лисовский назначил К. своим суффраганом (викарием); К. входил в состав капитула Полоцкой епархии. С 1804 г. был включен в ведавшую делами униатов на территории Российской империи Греко-униатскую духовную коллегия в С.-Петербурге. 11 апр. 1807 г. митр. И. Лисовский рукоположил К. во епископа Луцкого и Острожского (с резиденцией в Почаевском мон-ре), 1 авг. 1809 г. имп. Александр I Павлович утвердил К. *коадьютором* Киевской униат. митрополии.

После смерти митр. И. Лисовского (30 авг. 1809) К. титуловался как «епископ Луцкий и экзарх Киевской митрополии», также он вступил в управление Виленским архиеп-ством, однако официального утверждения от Папского престола не получил в связи с событиями наполеоновских войн. 5 янв. 1810 г. К. вместе с Игнатием *Булгаком*, еп. Брестским, и Иоанном Красовским, суффраганом-номинантом Полоцкого архиеп-ства, составили в С.-Петербурге «Эпикию» — акт о чрезвычайных обстоятельствах, в условиях к-рых К. был избран новым митрополитом; также этим документом было утверждено избрание 2 его викариев для епископского рукоположения. 22 окт. 1810 г. Сенат утвердил «Эпикию», но попытки получить через нунция в Вене кард. Антонио Габриеле Североли одобрение этого документа от папы Римского Пия VII (1800–1823) оказались безуспешными. Поскольку К. не был монахом, василиане потребовали от него перед посвящением в сан митрополита вступить в орден, но К., ссылаясь на решения Замойского Собора (см. в ст. *Кишка*), отказался принимать монашеский постриг.

1 янв. 1811 г. в Софийском кафедральном соборе в Полоцке еп. И. Булгак в сослужении 2 лат. католических епископов возвел К. в сан митрополита. В том же месяце в Вильне К. совершил епископские рукоположения Полоцкого еп. И. Красовского и 2 суффраганов Виленской митрополии — Брестского еп. Льва Яворского и Оршанского еп. Адриана Головни. Поскольку К. постоянно проживал в резиденциях при Почаевском мон-ре и *Жидичинском во имя свт. Николая Чудотворца мужском монастыре*, еп. А. Головне были доверены управление Виленским архиеп-ством и дела Виленской униатской консистории. В связи с тем что в 1809–1815 гг. в состав Российской империи временно входил Тарнопольский округ, К. принял меры по включению приходов этого округа, ранее относившихся к Львовской униат. митрополии, в состав Луцкой епархии. В начале управляющим приходами Тарнопольского округа был назначен архидиакон Луцкой кафедры Антоний Бучинский, а 21 окт. 1811 г. К. ликвидировал консисторию в Тербовле и учредил по образцу других униат. церковно-адм. единиц





Тарнопольское уездное духовное правление, к-рое возглавил кафедральный советник Луцкой униат. епархии свящ. Григорий Ганкевич.

К. пытался ограничить влияние ордена василян, инициировав в 1810 г. решение Греко-униат. духовной коллегии в С.-Петербурге о запрете принимать в василянский орден шляхтичей-католиков лат. обряда. Тем не менее попытки Полоцкого еп. И. Красовского добиться от Сената полного запрета на прием в орден василян католиков лат. обряда встретили в 1811 г. противодействие со стороны К., который опасался, что подобный запрет приведет к упадку василянских школ, где значительную часть преподавателей составляли выходцы из католиков лат. обряда. При этом К. выступал против попыток латинизации василянских мон-рей и василянских школ. Конфликт между К. и руководством ордена василян проявился в 1812 г. После захвата Литвы войсками Наполеона в Вильне был образован самозванный «Духовный комитет» из василян и представителей католического лат. духовенства, выступивший с требованием низложить К. с Виленской кафедры в связи с тем, что он, не будучи монахом, в управлении епархией оказывал предпочтение секулярному (белому) духовенству перед монашествующими.

В последние годы жизни К. обострился конфликт с руководством Вольнской (Кременецкой) польск. гимназии, на содержание которой в 1805 г. под давлением гр. Т. Чацкого и епископа-номинанта Луцкого Флориана Корсака крупнейшие униат. мон-ри Вольны — Жидичинский и Милецкий — обязались выплачивать большие суммы, но не смогли платить взносы полностью и накопили огромные долги. К. пытался отказаться от этих разорительных для Луцкой епархии обязательств, но конфликт так и не был полностью урегулирован, т. к. со смертью униат. митрополита Вольнская гимназия предъявила претензии на все его наследство для погашения задолженности монастырей Луцкой епархии.

Незадолго до смерти, 20 марта 1814 г., К. составил завещание и письмо имп. Александру I с просьбой после его кончины передать обязанности митрополита еп. И. Красовскому, а новым епископом Луцким

назначить Якова Мартусевича, тем самым вновь оказав предпочтение представителям секулярного духовенства. Это вызвало недовольство руководства ордена василян, которые пытались оспорить подлинность завещания К.

Лит.: *Свидерский Л. Ф.* Иоанн Красовский, полоцкий униат. архиеп.: Жизнь и деятельность. Витебск, 1911; *Likowski E.* Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku, uważane głównie ze względu na przyczynę jego upadku. Warsz., 1906<sup>2</sup>. 2 t.; *Analecta OSBM. SEUUB.* 1960–1965. 3 vol.; *Idem.* LB. 1979. 2 vol.; *idem.* EMKC. 1980. Vol. 9; *Kumor B.* Historia Kościoła. Lublin, 1991. T. 7: Czasy najnowsze, 1815–1914; *Radwan M.* Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim, 1796–1839. R.; Lublin, 2001; *Dobrowolski R.* Opat supraski biskup Leon Ludwik Jaworowski. Supraśl, 2003.

В. Г. Пидгайко

**КОХЛЕУС** [лат. Cochlaeus, Cochleus, наст. фамилия Добнек; Dobneck] Иоганн (10.01.1479, Вендельштайн, близ Нюрнберга — 11.01.1552, Бреслау (ныне Вроцлав, Польша), свящ., нем. ученый-гуманист, католич. теолог-публицист, критик Реформации. Род. в бедной крестьянской семье, начальное образование получил под рук. гуманиста Г. Гринингера. В 1504–1507 гг. учился в Кёльнском ун-те, где состоял в кружке гуманистов с участием У. фон Гуттена. По обычаю гуманистов того времени перевел часть названия родного селения на латынь и взял это слово за основу своего псевдонима. С мая 1510 г. в Нюрнберге руководил школой; написал неск. учебных пособий, к-рые пользовались признанием. В 1515–1519 г. путешествовал по Италии как наставник 3 молодых аристократов. В 1515 г. в Болонье присутствовал на диспуте, на к-ром И. Экк защищал ростовщичество, и в письмах выразил возмущение его позицией. В 1517 г. К. учился в Феррарском ун-те, где получил степень д-ра теологии. Вскоре в Риме был ординирован во священника. Выступление М. Лютера против злоупотреблений индульгенциями от 31 окт. 1517 г. К. одобрил, однако дальнейшую критику Лютером католических традиций осудил. В 1520 г. был деканом ц. Пресв. Девы Марии во Франкфурте-на-Майне. Как теологический советник архиепископа Трира присутствовал на рейхстаге в Вормсе в 1521 г., где от Лютера потребовали отречься от своих сочинений. После отказа Лютера К. 24 апр. 1521 г.

наедине увещевал его и предложил устроить публичный диспут, к-рый, однако, власти не разрешили провести. С 1522 г. публиковал полемические сочинения против Реформа-



«Семь голов Мартина Лютера». Гравюра на титульном листе кн.: Cochläus J. Sieben Köpffe M. Luthers (Lpz., 1529)

ции. Его манера спорить отличалась крайней грубостью, за что его порицали и нек-рые католики. С 1526 г. К. — каноник собора св. Виктора в Майнце. С 1529 г. секретарь Георга, герц. Саксонского; служил в Лейпциге и Майсене. В 1530 г. на рейхстаге в Аугсбурге был одним из католич. теологов, кому вместе с Экком было поручено написать опровержение провозглашенного там лютеранского *Аугсбургского исповедания*. Впоследствии текст был отвергнут имп. Карлом V из-за крайней резкости и чрезмерного многословия, но, вероятно, использован Экком при составлении «Конфутации». После смерти герц. Георга в мае 1539 г. К. был вынужден покинуть Лейпциг, в сент. 1539 г. был назначен каноником в Бреслау и в этой должности служил до кончины.

К. — автор ок. 190 книг, в т. ч. 1-й подробной биографии Лютера: «Заметки о деяниях и писаниях Мартина Лютера, саксонца, в хронологическом порядке с 1517 года по 1546-й включительно достоверно описанных» (*Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis chronographice ex ordine ab anno Domini 1517 usque ad annum 1546 inclusive fideliter conscripta. Moguntiam [Mainz], 1549*). В этой работе К. истолковал Реформацию как борьбу между католическими монашескими орденами *августинцев* и *доминиканцев*, вышедшую из-





под контроля руководства католической Церкви. До опубликования (Фрайбург, 1911–1912) 3-томной биографии Лютера, составленной иезуитом Х. Гризаром, эта книга отражала офиц. т. зр. католиков на исторические события, положившие начало Реформации.

Лит.: *Otto K. Johann Cochlaeus, der Humanist. Breslau, 1874; Spahn M. Johannes Cochläus: ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung. B., 1898, 1964; Bäumer R. Johannes Cochlaeus (1479–1552): Leben und Werk im Dienst der katholischen Reform. Münster, 1980.*

С. А. Исаев

**КОЧЕНКОВА П. В. (1897–1957)**, основатель секты евангельских христиан пятидесятников-сионистов — см. ст. *Пятидесятники*.

**КОЧЕРГИНСКИЙ В ЧЕСТЬ ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Красноярской и Ачинской епархии Красноярской митрополии), находится в с. Кочергине Курагинского р-на Красноярского края. Основан решением Свящ. Синода от 7 мая 2003 г. при храме в честь Вознесения Господня (1908). В 1857 г. в с. Кочергине был открыт Вознесенский приход, в состав которого вошло насе-



Кочергинский  
в честь Вознесения Господня мон-рь.  
Фотография. 2010 г.

ление близлежащих деревень Шошино, Мурино, Таскино, Жерлык и Белый Яр. В том же году в селе была заложена и 8 янв. 1863 г. освящена деревянная на каменном цоколе Вознесенская ц. В 1879 г. здание храма ремонтировали: в частности, первоначальное тесовое покрытие заменили железным.

В 1896 г. прихожане во главе с церковным старостой А. Кулаковым обратились в Енисейское духовное правление с просьбой разрешить строительство каменного храма

вместо обветшавшего деревянного. В 1900 г. была заложена новая церковь. Постройка осуществлялась силами жителей с. Кочергина и деревень Шошино, Мурино и Жерлык. Руководил сооружением храма подрядчик Г. Пахмыцкий, каменные работы осуществлял каменщик Н. Гора, кровельные работы и настилку пола выполнил плотник М. Дербин. Кирпичи для здания делали в специально построенных для этой цели сараях, один из которых находился на окраине с. Кочергина, другой — ок. дер. Мурино. Но в 1901 г. строительство было прервано. В апр. 1902 г. крестьянин Е. Сальников был избран попечителем для наблюдения за ходом строительных работ, которые в следующем году возобновились. В 1908 г. Вознесенская ц. с трапезной и 3-ярусной колокольней (традиц. «восьмерик на четверике») была освящена. Вокруг нее сооружена железная на каменном основании ограда (1908–1913).

Архитектурная композиция Вознесенской ц. представляла собой традиц. «корабль»: храм, трапезная и колокольня вытянуты вдоль планировочной оси. Храмовый четверик несколько сближен с объемом колокольни, отчего трапезная имеет прямоугольную форму. Основной объем здания сохранился: четверик перекрыт 8-гранным сомкнутым сводом с уставленным на нем световым барабаном, грани которого прорезаны 8 узкими арочными проемами с невысокими надоконными распалубками. Барабан увенчан крупной шлемовидной главой. Ризалиты сев. и юж. фасадов храма завершены треугольными с повышением щипцами.

В 1886 г. при храме была открыта церковноприходская школа, преобразованная в 1900 г. в 2-классную. В 1897 г. в ней обучались 24 мальчика и 4 девочки, в 1907 г. — 30 мальчиков и 23 девочки, учителем служил диак. Щербаков, учительницей — З. Узорых. В нач. 10-х гг. XX в. учителями состояли П. Я. Фролова и В. К. Гузь. В 1914 г. при храме было построено каменное здание школы.

К 1897 г. приход владел 3 дес. земли, священнику полагалось жалование 176 р. 40 к. в год, диакону и псаломщику — 58 р. 80 к. в год. Среди настоятелей и клириков храма известные священники: ок. 1863–1865 гг. — Иоанн Токарев, в 1884–1898 гг. — Петр

Суховский, с янв. 1898 г. — Иннокентий Орфеев, в 1903–1906 гг. — Александр Муранов, в 1906–1913 гг. — Василий Иоакиманский.

В июне 1922 г. из Вознесенской ц. были вывезены все серебряные реликвии (среди прочего — Дарохранительница, 2 ризы с икон) в рамках кампании по *изъятию церковных ценностей*. Вероятно, в 1931 г. храм был закрыт, купола сброшены. Впосл. помещение использовалось под зернохранилище. Осенью 1931 г. последний настоятель (1913–1931) свящ. Всеволод Николаевич Барков († 14 марта 1963) был переведен в г. Минусинск, 26 февр. 1933 г. арестован, 10 июня того же года осужден и сослан на Дальн. Восток, а в 1940 г. — в Колымские лагеря. После освобождения в 1943 (?) г. прот. В. Н. Барков до сент. 1953 г. служил в Спасском храме в Минусинске. Вместе с В. Барковым в Вознесенском храме служили диак. А. П. Оленич и псаломщик В. С. Шнырёв.

5 июля 2002 г. по благословению архиеп. Красноярского и Енисейского *Антония (Черемисова)* в с. Кочергине прибыли 3 насельницы из *красноярского в честь Благовещения Пресв. Богородицы монастыря*, чтобы восстанавливать Вознесенский храм и устроить при нем женскую обитель. Настоятельницей была назначена мон. Елисавета (Усталова; впосл. схиигум. Амвросия), в 2007 г. — мон. Екатерина (Бальва; с 2008 игумения), с 2014 г. — игум. Евфросиния (Горбачёва).

31 июля 2004 г. на купола храма были установлены кресты, на колокольню поднят большой колокол, отлитый в Воронеже. С 2005 г. в день праздника Вознесения Господня совершается крестный ход из Спасского собора г. Минусинска в К. м. 1 июня 2006 года архиеп. Антоний возглавил Божественную литургию с чином освящения восстановленного Вознесенского храма. Первоначально сестры проживали в здании бывш. детского сада, к нач. 2015 г. выстроено кирпичное 2-этажное здание келейного корпуса, устроен огород и хозяйственный двор.

Арх.: Арх. ЦНЦ.

Лит.: Памятная книжка Енисейской губ. на 1901 г. Красноярск, 1901. С. 103; То же на 1903 г. Красноярск, 1903. С. 71; То же на 1913 г. Красноярск, 1913. С. 110; Краткое описание приходов Енисейской епархии. Красноярск, 1916. С. 159–161; Книга памяти жертв политических репрессий Красноярского края. Красноярск, 2004. Т. 1; *Рак И.*

Когда стены плачут, душа оживает // Красноярский рабочий. 2005. 16 нояб. С. 1–3; *Маляшин Г. В.* Красноярская (Енисейская) епархия РПЦ: 1861–2011 гг. Красноярск, 2011. С. 450–451.

*Д. Б. Кочетов*

**КОШЕЛЁВСКИЙ** (Кушеловский, Кошеловский) **В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Кишинёвской епархии Кишинёвской и всея Молдавии митрополии), находится близ с. Кушелука (Кушеловка) р-на Шолдэнешть (Шолданештского) в Республике Молдова. Основан как скит в 1790 (1786?) г. жительницей с. Котюжаны Марией Токаносовой (мон. Митродорой), происходившей из резешей (собственников этого земельного участка), на косогоре возле р. Чёрной, с др. сторон окружен лесом под названием Кошелевка.

Первоначально в скиту была одна деревянная оштукатуренная церковь. В 1841 г. (по др. источникам, в 1847) стараниями духовника архиерейского дома архим. Никандра и схим. Ирины (его сестры), начальницы скита, на месте деревянной была построена каменная ц. Успения Пресв. Богородицы. В 80-х гг. XIX в. при церкви имелась колокольня на 4 столбах с 3 малыми колоколами. В 1855 г. по рук. начальницы скита схим. Елены был построен зимний храм во имя равноапостольных Константина и Елены. Но к 1907 г. в качестве зимней упомянута ц. во имя Св. Троицы.

В нач. XIX в. резешы сел Котюжаны-Мич и Котюжаны-Маре Сорокского у. Бессарабской губ. передали в дар скиту 50 фальчей (мера площади в Молдавском княжестве, равная 14,322 кв. м) земли. Самыми крупными жертвователями стали Георге Хыржеу и боярин Стрэжеску из Васкауц. В сер. XIX в. помимо пахотной земли скит владел и неск. садами, приносящими ежегодный доход 80 р. К 1851 г. в скиту проживали 40 сестер, в т. ч. 12 монахинь.

15 июня 1878 г. руководство Кишинёвской и Хотинской епархий постановило открыть при 6 мон-рях, в т. ч. при К. м., школы с приютами для 10 сирот из духовного сословия в возрасте от 6 до 10 лет. На их содержание К. м. выделил 800 р. Основной целью монастырских школ была подготовка учащихся к поступлению в духовные учебные заведения. В 1890 г. школа при К. м.



*Кошелевский  
в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь.  
Фотография. Нач. XXI в.*

получила название центральной; в ней бесплатно обучались 10 девочек. 25 авг. 1894 г. школы при монастырях были преобразованы в церковноприходские и переданы в ведение Кишинёвского епархиального училищного совета.

С кон. XVIII в. обителью управляли монахини Афанасия, Наталия, Авраамия, Анастасия, Митродора, Мария, схим. Параскева, в 1800–1810 гг. — Магдалина, в 1810–1848 гг. — Епистимия (Струтуляска; в схиме Ирина), в 1849–1878 гг. — Евпраксия (Костина; схим. Елена), в 1878–1886 гг. — Мигдония (Хрицку), в 1886–1892 гг. — Мелетина (Баконши). В 1819 г. в К. м. проживали 26 насельниц: начальница скита и 25 монахинь, в 1820 г. — 22 монахини, а в 1835 г. — 26 насельниц: начальница, 20 монахинь, 5 послушниц, в 1848–1850 гг. — 14 монахинь и 14 послушниц, в 1862 г. — уже 46 монахинь, к нач. XX в. — 50 монахинь, находившихся на собственном содержании. Скит владел 60 дес. земли, к-рые были пожертвованы резешами с. Котюжаны. В 1890 г. монашеская община владела 60 дес. земли и 4 дес. садов. С 1892 г. К. м. руководили монахини Евсевия (Ульман), с 1894 по 1901 г. — Маргарита (Берёзова), в 1901–1906 гг. — Евгения (Владимирова), в 1906–1912 гг. — вторично Евсевия (Ульман), в 1912–1918 гг. — Евгения (Скутарь). В 1907 г. община насчитывала 55 монахинь и 11 послушниц. Духовником был свящ. Василий Логин. В 1918 г. К. м. владел 65 дес. земли.

Вероятно, ок. 1918 г. скит был преобразован в мон-рь. С 29 авг. 1918 по 1925 г. во главе К. м. стояла мон. Неонила (Петраки), в 57 кельях К. м. проживали 35 монахинь и 113

послушниц. В 1923 г. община насчитывала 144 чел. (63 монахини, 31 инокиня, 50 послушниц); имущество мон-ря включало: 1 га виноградника, 3 га садов, 4 га неудобной земли, 6 одноэтажных домов, в одном из которых располагалась начальная школа. Монахини и послушницы проживали в 53 домиках. В 1925–1936 г. К. м. возглавляла мон. Нина (Болгарка), община состояла из 62 монахинь, 36 инокинь и 48 послушниц. Из 60 га земель, к-рыми владел К. м., 28 га леса были экспропрированы, а оставшиеся 20 га обрабатывали монахини, послушницы, сироты и безграмотные послушницы. При К. м. находилась и небольшая мастерская по производству ковров. В 1926 г. духовником К. м. был назначен иером. Владимир (Скалецкий). С 1936 г. К. м. руководила мон. Магдалина (Комаровская), перешедшая из Речульского (Рэчула) в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря, с 1940 г. — Олимпиада (Кравец), в 1944–1946 гг. — мон. Ираида (Ротарь).

По состоянию на 10 июля 1944 г. в К. м. проживали 150 монахинь, в основном имевших собственные дома. Священником служил Савватий Власов. Прежняя настоятельница Олимпиада (Кравец), экономка Нина (Кожукарь) и свящ. Питирим Головатюк переехали в Румынию.

После освобождения Молдавии от фашистских оккупантов К. м. пожертвовал на нужды Красной Армии 50 пудов пшеницы, 6 пудов кукурузы, внес 5 тыс. р. в качестве военного займа.

Устав своекоштного мон-ря был записан весной 1945 г. настоятельницей мон. Ираидой. Согласно этому документу, «каждая поступающая в монастырь обязана пробыть на испытании в общежитии стареции 3–5 лет, где она должна исполнять всякую работу, какую заставят. Если ей за это время не понравится монастырская жизнь, она вправе уйти обратно в мир. Которые остаются, по прошествии этого испытания переходят в скит-монастырь в качестве ученицы и послушницы к какой-нибудь монахине, по определению настоятельницы и монастырского собора. Тут она должна ухаживать за своей наставницей, работать и слушаться ее во всем. Наставница же со своей стороны обязана одевать, обувать, кормить, обучать чтению, письму, пению, ра-



боте и монастырской жизни. По смерти наставницы послушница наследует ее келью. По достижении 40-летнего возраста послушница постригается в монашество. Тогда она имеет право иметь свою келью и иметь послушницу. Каждая монахиня должна лично о себе заботиться. От монастыря она не получает никакой помощи. Она должна, если не унаследовала от своей наставницы, выстроить или купить от монастыря в пожизненное пользование келью, содержать ее в полном порядке и ремонтировать на свои личные средства. Когда же наступают полевые работы, все проживающие в монастыре, за исключением старых и больных, обязаны выйти на общественные работы: полоть, прашевать, окапывать сад, виноградник, сажать картофель, бураки и др. овощи, жать, помогать при молотье, убирать, чистить кукурузу, убирать виноград, выкапывать картофель и проч. За все это ничего не получают. Каждая проживающая в монастыре, за исключением старых и немощных, должна нести какую-нибудь обязанность по своим способностям: читать, петь в церкви, убирать, звонить, мазать, белить и проч. Утром, вечером и в полночь все обязаны собираться в церкви для общего богослужения. В свободное от этих обязанностей время монашествующие работают в свою пользу, на свое пропитание... Все монашествующие должны жить в неприкосновенности, нравственности и чистоте. Если же какая-либо переступит эти правила и не раскается, тогда решением монастырского собора она удаляется из монастыря, как недостойная. Настоятельница монастыря избирается общим собранием монашествующих из их же среды, наиболее достойная большинством голосов. Утверждается епархиальным архиереем. Настоятельница управляет монастырем в сотрудничестве с экономическим советом, избранным из наиболее достойных монашествующих».

С 1946 по 1948 г. настоятельницей К. м. была мон. Платонида (Гытлан), затем до 1950 г. — игум. Аглая (Шербан), после к-рой до 1958 г. монастырем управляла игум. Пахомия (Даскал). Перед закрытием обители последней настоятельницей стала мон. Нина (Забулика). В 1959 г. община насчитывала 163 чел.: игумения, 3 схимонахини, 94 монахини,

35 инокинь, 30 послушниц. В 1946 г. К. м. передал 12 га в районный земфонд из-за отсутствия возможности обработать всю числившуюся за ним землю. По данным на 15 апр. 1952 г., в К. м. насчитывалось 165 насельниц. Монастырский комплекс состоял из 2 церквей, 66 жилых домов, в которых проживали 155 чел., и настоятельского корпуса.

26 янв. 1960 г. К. м. был закрыт, постройки переданы туберкулезной больнице, часть бывших монахинь стали санитарками, большинство поступили в колхоз им. И. В. Мичурина близлежащего с. Котюжаны. В летней Успенской ц. был устроен клуб, а позднее — склад угля. В зимней Константино-Еленинской ц. располагалась столовая больницы. В 1968–1970 гг. бывш. монастырский комплекс полностью был передан колхозу и использовался в качестве птицефермы.

В 1989 г. К. м. был возрожден. Община, которой руководила мон. Цецилия (Пэдуару), насчитывала до 100 чел. Были собраны деньги на ремонт летней Успенской ц., освящение которой 6 сент. 1989 г. совершил еп. Кишинёвский и Молдавский *Владимир (Кантарян)*. В том же году были построены здания кухни с трапезной, келейный корпус для послушниц. С 1990 г. К. м. возглавила мон. Агнессия (Избаш), с 17 февр. 2010 г. — мон. (с 2012 г. — игум.) Вера (Спинея). В 1995 г. в К. м. проживали 60 чел.: 35 монахинь, 10 инокинь и 15 послушниц, в 2005 г. — 26 чел., в 2013 г. — 21 чел., к марту 2015 г. — 25 насельниц.

Отремонтирована и в 1992 г. освящена зимняя Константино-Еленинская ц., построены настоятельский корпус (1996), склад (2002), гараж для техники и скотный двор. В 1989 г. Успенская ц. была расписана, 21 сент. 2012 г. освящена митр. Кишиневским Владимиром. После закрытия К. м. сохранились лишь 4 иконы, наибольшую ценность из них представляет икона Пресв. Богородицы «Молдавская», написанная для обители в 1895 г. на Афоне. Все богослужения совершаются на молдав. языке. К. м. располагает 10 га пахотной земли.

Арх.: НАРМ. Ф. 205. Оп. 1. Д. 2865. Л. 20 об. — 21; Ф. 208. Оп. 2. Д. 1207. Л. 21 об. — 22; Ф. 3046. Оп. 1. Д. 6. Л. 31, 31 об.; Ф. 3046. Оп. 1. Д. 102. Л. 73–74 об., 94–95; Ф. 3046. Оп. 2. Д. 364. Л. 1, 9–11а.

Ист.: Православие в Молдавии: Власть, церковь, верующие, 1940–1991: Собр. док-тов:

в 4 т. / Отв. ред., сост. и авт. предисл.: В. Пасат. М., 2009. Т. 1. С. 108–109, 262, 589.

Лит.: *Мурзакевич Н.* Сведения о некоторых правосл. мон-рях епархий Херсонской и Кишиневской // Зап.ООИД. 1848. Т. 2. С. 325; *Ганицкий М.* Мон-ри в Бессарабии // Кишиневские Ев. 1883. № 16. С. 542–543; *Яновский А.* О церковно-приходских школах при мон-рях Кишиневской епархии. // Там же. 1895. № 14/15. С. 504, 507; Бессарабия. М., 1903. С. 163; Справочная книга Кишиневской епархии. Кишинёв, 1911. С. 15; Anuarul Eparhiei Chişinăului şi Hotinului (Basarabia). Chişinău, 1922. P. 8; Locaşuri sfinte din Basarabia. Chişinău, 2001. P. 36–38; Mănăstiri şi Schituri din Republica Moldova: Studii enciclopedice. Chişinău, 2013. P. 283–288.

*Л. П. Алферьева, В. А. Содоль*

**КОШЕЛЁВ** (Кошелёв) Александр Иванович (9.05.1806, Москва — 12.11.1883, там же), общественный деятель, публицист-славянофил. Происходил из дворянского рода Кошелёвых. В 20-х гг. XIX в. К. познакомился с А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским. С 1821 г. учился на словесном отд-нии философского фак-та Московского ун-та, но в 1824 г. оставил его. В 1831–1832 гг. слушал лекции по философии, экономике и праву в Берлинском и Женевском ун-тах. В 1824 г. К. поступил на службу в Московский архив Министерства иностранных дел. Среди близких друзей К. были кн. В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, С. П. Шевырёв и др. Кн. Одоевский ввел К. в литературный кружок С. Е. Раича. Вскоре некоторые члены кружка, в т. ч. и К., с Одоевским во главе отделились от кружка, составив «Общество любомудрия». Члены общества начали издавать ж. «Мнемозина» — первый в России философский журнал. После восстания декабристов 14 дек. 1825 г. кружок прекратил существование. В 1826 г. К. переехал в С.-Петербург, жил в доме дяди, известного мистика Р. А. Кошелёва. Служил в 3-й экспедиции особой канцелярии Мин-ва иностранных дел, Департаменте духовных дел иностранных исповеданий. Делал выписки из иностранных газет для имп. *Николая I*. В 1831 г. К. поехал за границу, где познакомился с И. В. Гёте и др. и задумал основать «Общество противодействия русской лени».

По возвращении в Москву, в 1833–1835 гг. К. служил советником Московского губ. правления, затем, выйдя в отставку, купил имение в с. Песочня Сапожковского у. Рязанской губ. и, переселившись туда, ввел







мирское управление: мир выбирал старосту, к-рому были предоставлены суд, а также раскладка податей. В имении К. открыл неск. школ. Как предводитель дворянства Сапожковского у. К. преследовал злоупотребления крепостного права. В 1847 г. К. обратился к рязанскому дворянству с предложением испросить дозволение на составление комитета по улучшению быта крестьян, однако поддержки не получил. С 1848 г. К. был членом Имп. об-ва сельского хозяйства в Москве (в 60-х гг. XIX в. — президент об-ва).

В ходе подготовки Крестьянской реформы 1861 г. К. был в числе вызванных в С.-Петербург в 1859 г. депутатов от губ. комитетов. В числе 18 депутатов подписал адрес на имя имп. *Александра II* с просьбой разрешить представить свои замечания на окончательные труды редакционных комиссий до поступления их в главный комитет по крестьянскому делу. Подписавшие адрес были подвергнуты адм. внушениям и легким взысканиям. В 1859–1860 гг. К. был членом комиссии по устройству земских банков, с 1864 по 1866 г. членом учредительного комитета в Царстве Польском, где на него было возложено управление финансами. Недовольный действиями министра финансов М. Х. Рейтерна, К. вышел в отставку.

В 1863–1865 и в 1869–1883 гг. К. был гласным Московской городской думы, в 1865–1883 гг. избирался в Сапожковское уездное и Рязанское губ. земские собрания. В 1868–1874 гг. — председатель Сапожковского училищного совета. К. стал инициатором организации стационарного медицинского обслуживания населения в Сапожковском у.

С 40-х гг. XIX в. К. примыкал к кружку славянофилов. Лучшей для страны формой правления К. считал самодержавие, при этом считал необходимым созыв Земской думы как представительного законосовещательного органа при императоре. Конституцию считал явлением чуждым национальному духу. Предлагал освободить крепостных крестьян с землей за выкуп помещикам, с рассрочкой платежа на 12 лет. Предостерегал от заимствования западноевропейских политических институтов, считая нигилизм и атеизм плодами европейского просвещения, перенесенного на неподготовленную русскую почву. Верил в

способность крестьянской общины предотвратить «пролетаризацию» России, отводил общине ведущую роль в преобразовании крестьянского быта на началах личной свободы и самоуправления. В общине видел также гарантию соблюдения экономических интересов землевладельцев при освобождении крестьян и осуществлении выкупной операции.

Издавал и редактировал журналы «Русская беседа» (1856–1860) и «Сельское благоустройство» (1858–1859). Также субсидировал издание ж. «Беседа» (1871–1872) и газ. «Земство» (1880–1882), редактируемых С. А. Юрьевым и В. Ю. Скалоном. Мемуары К. были опубликованы посмертно в Берлине: его вдова Ольга Федоровна (урожд. Петрово-Солово; 1816–1893, женаты с 1835) не хотела, чтобы российская цензура искажала авторские мысли. Первые мемуары К. были изданы в России в 1906 г. (с сокращениями).

Соч.: Голос из земства. М., 1869. Вып. 1; О подушных податях. М., 1871; О крестьянском самоуправлении и о присутствиях по крестьянским делам. М., 1881; О некоторых изменениях в устройстве земских учреждений. М., 1881; О сословиях и состояниях в России. М., 1881; Записки (1812–1883 гг.). М., 2002.

Лит.: *Бартенев П. И.* А. И. Кошелёв: (Некр.) // РА. 1884. Кн. 1. № 1. С. 246–249; *Колопапов Н. П.* Биография А. И. Кошелева. М., 1889–1892. 2 т.; *Дудзинская Е. А.* Славянофилы в общественной борьбе. М., 1983; *она же.* Общественно-политическая деятельность А. И. Кошелева в пореформенное время // Революционеры и либералы России. М., 1990. С. 203–219; *Попов А. А.* А. И. Кошелёв: истоки либерализма в России // Социально-полит. журн. М., 1994. № 1/2. С. 143–156; *Пирожкова Т. Ф.* Славянофильская журналистика. М., 1997; *Дудзинская Е. А., Коновалов В. И.* А. И. Кошелёв // ВИ. 2000. № 8. С. 62–85; А. И. Кошелёв и его время. Рязань, 2007; *Горнов В. И.* Кошелёв А. И. // БРЭ. 2010. Т. 15. С. 540–541.

**КОШИЦ** Александр Антонович (30.08.1875, с. Ромашки Каневского у. Киевской губ., ныне Мироновского р-на Киевской обл. — 21.09.1944, Виннипег, Канада), укр. хоровой дирижер, регент, композитор, фольклорист, педагог. Отец К. был священником и происходил из старинного казацкого рода Порай-Кошицев; представители этого рода на протяжении более чем 100 лет были священниками в с. Низгурцы Бердичевского у. Киевской губ. Мать К. Евдокия (в девичестве Маяковская) была старшим ребенком в семье помещика; после кончины родителей

она и ее 7 братьев и сестер некоторое время жили в одном из келейных корпусов Киево-Печерской лавры под опекой их дяди-иеромонаха, заведовавшего лаврской типографией. С 1877 по 1898 г., когда умер отец К., семья жила в с. Тарасовка Звенигородского у. Киевской губ., где маль-



А. А. Кошиц.  
Фотография. 1919 г.

чик рос в общении с семьями священников из близлежащих сел (многие из них принадлежали к роду Кошицев), осваивал грамоту дома и в сельской церковной школе, общался к местной церковнопевч. и народно-песенной традициям. В 1884–1890 гг. учился в Богуславском ДУ, в хоре уч-ща пел партию сопрано, затем тенора, был уставщиком.

Во время учебы в Киевской ДС (1890–1896) К. слушал пение церковных хоров киевского Михайловского мон-ря под упр. Макаревича, Десятинной ц. (хора железнодорожников Москалёва), КДА под упр. П. А. Копецкого, Софийского собора под упр. Я. С. *Калишевского* (особенно преуспевающего в методике постановки голосов), Александро-Невской ц. под упр. Новикова (2 последних хора — с участием мальчиков) и др. В семинарии К. освоил скрипку, играл в любительском студенческом ансамбле; в семинарском хоре не пел из-за болезни горла. В эти же годы записал многоголосные народные песни с. Тарасовка; точность выполненных К. записей была отмечена Н. В. *Лысенко*, к-рый сделал их хоровые обработки.

Обучаясь с 1897 г. в КДА, К. одновременно слушал лекции по гармонии в муз. школе С. М. Блуменфельда (*Кошиц*. 1995. С. 190), пел в ее хо-



ре. Выдающийся талант К.-регента проявился во время руководства хором академии, куда его пригласил инспектор архим. *Платон (Рождественский)*. С младшими хористами — 14 сопрано и альтами, учениками Киево-Подольской духовной школы, — К., живший с ними в одном доме, занимался ежедневно. Дважды в неделю проводились совместные репетиции с 30 взрослыми тенорами и басами — студентами академии. Поддержку хору оказывал ректор КДА еп. *Димитрий (Ковальницкий)*. Кроме освоения классического репертуара (произведения Д. С. *Бортнянского*, М. С. *Березовского*, С. А. *Дегтярёва*, А. А. *Рачинского*, прот. Петра *Турчанинова*, П. И. *Чайковского*, А. А. *Архангельского*, В. Д. *Беневского* и др.) К. решил возродить в стенах КДА музыку А. Л. *Веделя*, воспитанника академии, в кон. XVIII в. также руководившего ее хором. В XIX в. пение произведений *Веделя* в церквях было официально запрещено (Там же. С. 210), однако изредка они все же звучали. Первое исполнение в сент. 1898 г. в КДА концерта *Веделя* «Услыши, Господи, глас мой» стало сенсацией, после чего произведения этого композитора стали звучать в академии постоянно. После исполнения хором под упр. К. большей части произведений *Веделя* стали появляться исследования о композиторе в области как музыковедения, так и психологии (проф. И. А. *Сикорский*). Согласно воспоминаниям, К. «жил только хором»: подбирал репертуар, формировал нотную б-ку, составлял обработки напевов, искал детей-певцов на замену выбывшим по возрасту. «Уже на второй год слава об академическом хоре пошла широко, так что, бывало, попасть на богослужения в академическую церковь (Братство) было очень сложно» (Там же). В 1901 г. К. защитил диссертацию на тему, предложенную проф. А. А. *Дмитриевским*: «Монастырские Обиходники XVI–XVII веков и их значение в истории Церковного устава (исторический очерк)», за что ему была присвоена степень канд. богословия.

В 1902–1904 гг. К. жил в Ставрополе, преподавал Закон Божий в жен. гимназии; в нач. 1903 г. основал любительский муж. Малороссийский хор, концерты к-рого проходили с большим успехом. Подружившись с *Беневским*, К. орга-

низовал их совместную поездку в Харьков и Киев (1904); переписка 2 музыкантов длилась почти 30 лет. В 1903–1905 гг. в летних экспедициях в 13 станицах Кубани К. записал ок. 1 тыс. песен. За расшифровки песен был награжден золотой медалью на Кубанской краевой выставке 1908 г. (записи тогда же были похищены).

В окт. 1904 г. переехал в Киев, где работал учителем пения и регентом в КДС (до 1909), в епархиальном уч-ще (1907). В 1906–1910 гг. параллельно учился в муз. школе *Лысенко* (по классу теории музыки и композиции Г. Л. *Любомирского*) и вел занятия с хором, готовя вместе с *Лысенко* концертные программы. В 1908–1918 гг. совершенствовал мастерство дирижера в работе



Афиша концерта  
под упр. А. А. Кошица.  
Москва. 1912 г.

со студенческим и с церковным хорами *Киевского ун-та св. Владимира*. В концертных выступлениях 1914–1916 гг. университетский хор объединялся с хором Высших женских курсов, исполняя рус. и западноевроп. хоровую классику, укр. песенный репертуар (колядки, щедривки, веснянки, *кантаты*, псалмы) с элементами театрализации, что способствовало их успеху в Киеве и на гастролях в др. городах (Москва, Воронеж, Кишинёв и др.). Служил капельмейстером в театре Н. К. *Садовского* (1912–1916) и Киевском оперном театре (1916), преподавал хоровые дисциплины в Музыкально-драматическом ин-те им. Н. *Лысенко* (1913–1919).

С марта 1917 г. К. принимал участие в создании научных и творческих орг-ций Украинской народной

республики (УНР). В нач. 1919 г. К. стал художественным руководителем организованной по его инициативе и поддержанной правительством УНР Украинской республиканской капеллы (др. название — Украинский национальный хор), подготовил с ней за 2 месяца программу народных песен в аранжировках совр. укр. композиторов — П. Д. *Демуцкого*, *Лысенко*, Н. Д. *Лентовича*, К. Г. *Стеценко*, В. П. *Ступницкого* и собственных. До 1922 г. капелла совершила гастрольные поездки в Чехословакию, Австрию, Швейцарию, Францию, Бельгию, Нидерланды, Великобританию, Германию, Испанию, Польшу. В 1920 г., после поражения УНР, положение капеллы ухудшилось и К. решил продолжить гастрольи хора в США, Канаде, Мексике, Уругвае, Аргентине, Бразилии, на Кубе (1922–1924). По возвращении в Советскую Украину мн. хористы подверглись репрессиям, нек-рые оказались в эмиграции. С 1927 г. К., находясь в Италии, в течение 2 лет вел переписку с советскими чиновниками о занятии должности профессора Киевской консерватории, но получил отказ и вынужден был остаться за границей.

В 1929 г. К. поселился в Нью-Йорке, занявшись созданием духовной музыки, написанием воспоминаний, публикацией сборников укр. песен в переводе на англ. и франц. языки. Талант К. оказался востребован прежде всего в среде укр. диаспоры. Опыт по соединению хоров, приобретенный в Киеве, К. применил в работе со сводным хором Нью-Йорка, объединявшим певчих из 7 (иногда 8) правосл. и греко-католических церквей Нью-Йоркского окр. Среди этих хористов было много певцов-любителей, что требовало значительных усилий дирижера для достижения надлежащего качества звучания. После 1-го выступления хоров на юбилее Дж. Вашингтона (1932) К. сосредоточился на проведении массовых культурных акций, объединявших разнородную среду украинских эмигрантов. В 1942–1944 гг. К. преподавал в Виннипеге на летних Высших дирижерско-учительских образовательных курсах, каждый выпуск которых завершался итоговым концертом; выступал с чтением лекций, писал работы об укр. музыке. В переписке с П. *Маценко* К. изложил концепцию истории



древнерусского *знаменного распева*, предполагающую его старокиевские истоки и тесную связь с песенностью (*Шевчук*, 2007).

К созданию духовно-муз. произведений К. обратился в 1922 г. в Берлине, после завершения череды первых гастрольных поездок, что было вызвано не только ностальгией по родине и стремлением записать сохранные в памяти церковные напевы, но и известиями о начале террора в Советской Украине (убийство Леонтовича, смерть Стеценко, Я. С. Степового, О. И. Левицкого и др.). Церковнопевч. репертуар, созданный К. за рубежом, включает циклы литургии (последний, 5-й – переработка 3-го), догматиков (аранжировки традиц. напевов) и отдельные песнопения (большей частью также для литургии). Они написаны на традиционные церковнославянские тексты, кроме 1-й литургии, для которой взят украинский перевод. В комментариях К. отметил, что в Литургии № 1 звучат «старинные дьяковские напевы», услышанные им в 3 селах Киевщины и от историка Левицкого (его памяти посвящен цикл), в Литургии № 2 – харьковский, серб. напевы и несколько напевов из «Обихода церковного», в Литургии № 3, дополненной песнопениями венчания и панихиды, – мелодии *киевского распева*, *киевско-печерского напева*, «киевского на основе греческого» и «в стиле Я. Калишевского», в Литургии № 4 – «из Ирмологиона Львовского и «проснопения» Подкарпатского».

Литургийные циклы № 2–5, так же как отдельные песнопения, были рассчитаны на исполнение местными правосл. церковными хорами Нью-Йоркского окр., и степень сложности музыки не превышала их технических возможностей. В стиле К., композитора-мелодиста, сплавлены интонации позднего знаменного (укр. редакции, зафиксированной в *Ирмологионах*), киевского, устно бытующих клиросных и народно-песенных напевов. Ряд произведений имеет монодийный запев. В верхнем голосе 4-голосной фактуры находится традиц. или сочиненная мелодия, хоровая ткань оживляется плавными подголосками, варьированием линий, используются параллельное движение голосов в стиле канта, сдвиги аккорда по смежным ступеням в духе пения Киево-Печерской лавры.

Муз. соч. и обработки: Арх.: «От юности моя» (e moll), «Милость мира» (g moll) // НБУВ. Отд. библиотеч. собр. и ист. колл. Ф. КДА. Парт. 23: Сб. произв. различн. композиторов. С. 7–9 об., 27. Изд.: «Милость мира» (d moll): На литургии свт. Василия Великого, «обычного напева Киевской епархии» // Церковные песнопения для хорового исполнения / Ред.: В. Г. Петрушевский. К., 1907. Вып. 1. С. 11; «Тебе, одеющегося светом»: Болг. расп. (g moll – B dur) // Там же. 1909. Вып. 2. С. 9; Українські канти. К., 1918; Релігійні канти та псалми укр. народу: На мішаний хор. К.; Ляйпціг, [1920]; Релігійні твори / Ред.: З. Лисько. Н.-Й., 1970<sup>4</sup>. Соч.: Про українську пісню й музику. Вінніпег, 1942. Н.-Й., 1970<sup>2</sup>. К., 1993<sup>3</sup>; Спогади. Вінніпег, 1947–1948. 2 т. К., 1995<sup>2</sup>.

Ист.: Відгуки минулого: О. Кошиць в листах до П. Маценка. Вінніпег, 1954; *Лисько* З. О. Кошиць: (В 10-ті роковини смерті) // Укр. самостійник. Мюнхен, 1954. № 46–52; 1955. № 1–2; *Кошиць* О. Листи до друга, 1904–1931: [Письма к В. Д. Беневскому] / Упоряд., передмова, комент.: Л. О. Пархоменко. К., 1998; Листи О. Кошиця до О. Олеся / Публ., передмова: Л. О. Пархоменко // Український муз. архів. К., 1999. Вип. 2. С. 192–199. Лит.: *Nejedlý* Z. *Ukrajinska Republikánska Kapela*. Praga, [1920]; *Simpson* G. W. *Alexander Koshets in Ukrainian Music*. Winnipeg, 1946. (Culture and Education); *Щербаківський* В. *Життя і діяльність* О. А. Кошиця. Лондон, 1955; *Антонович* М. Кошиць О. А. – композитор церк. музики і диригент. Вінніпег, 1975; *Пархоменко* Л. О. Хор Київського університету // Укр. музикознавство. К., 1984. Вип. 19. С. 51–63; *она же*. Колекція листів О. Кошиця з московського Музею-архіву ім. М. Глінки // Повернення культурного надбання України: Проблеми, завдання, перспективи. К., 1999. Вип. 13. С. 81–86; *она же*. Творчість А. Веделя і Кошицева місія // Наук. вісник НМАУ. К., 2001. Вип. 11: Постать А. Веделя в іст.-культурному контексті. С. 121–126; *Герасимова-Персидська* Н. О. Спадкоємець «Великого Веделя» // Хроніка–2000. К., 1994. № 3/4. С. 176–177; *Пархоменко* Н. Б. Українська канонічна творчість: Рефлексії митця ХХ ст.: («Догмати» О. Кошиця) // Укр. музикознавство. 2000. Вип. 29. С. 64–73; *Калуцка* Н. Б. Стильові засади літургійних композицій О. Кошиця // Актуальні проблеми теорії музики та муз. виховання: 36. наук. праць. К., 2000. С. 67–73; *она же*. Мистецька діяльність О. Кошиця в контексті музики ХХ ст.: АКД. К., 2001; *она же*. Невідомі листи П. Кошицького до О. Кошиця (1922–1923) // Наук. вісник НМАУ. 2007. Вип. 57: О. Кошиць і час / Упоряд.-ред.: Л. О. Пархоменко. С. 125–134; *Зьола* М. Й., *Зьола* М. М. Грамзаписи хорів О. Кошиця // Музика. К., 2001. № 1/2. С. 25–27; *Лашенко* А. П. О. Кошиць повертається // Там же. 2006. № 1. С. 4–7; Олександр Кошиць: 36. ст., спогадів і мат-лів до 130-річного ювілею з дня народження / Упоряд.: Є. М. Паранюк. Івано-Франківськ, 2006; *Юловащенко* М. І. Феномен О. Кошиця. К., 2007; *Руденко* Л. Г. О. Кошиць – диригент хору КДА // Наук. вісник НМАУ. 2007. Вип. 57. С. 22–27; *она же*. Нотна бібліотека хору КДА / Наук. ред.: Л. В. Івченко. К., 2013; *Шевчук* О. Ю. О. Кошиць і наука про давньоруський церк. спів // Наук. вісник НМАУ. 2007. Вип. 57. С. 28–42; *Пархоменко* Л. О., *Калуцка* Н. Б. Олександр Кошиць: Мистецька діяльність у контексті музики ХХ ст. К., 2012.

Л. А. Пархоменко, Е. Ю. Шевчук

**КОЭМГЕН** [Кевин; древнеирл. Coemgen; ирл. Caoimhghin, Caoimhín; англ. Kevin] († 618 или 622), св. (пам. зап. 3 июня), отшельник, основатель мон-ря Гленн-Да-Лоха (Глендалох, графство Уиклоу, Ирландия).

**Источники.** Сведения о К. содержатся в ирл. агиографических сочинениях, мартиролагах, родословиях и др. текстах, как правило не



Св. Коэмген.

Миниатюра

из ркп. соч. Гиральда Камбрийского

«Описание Ирландии»

(Brit. Lib. Royal. 13 V VIII. Fol. 20r).

Кон. XII – 1-я четв. XIII в.

имеющих определенной датировки и атрибуции. Основным источником сведений – Жития святого на лат. и ирл. языках. Самой ранней считается краткая редакция лат. Жития в «Большом Австрийском легионери», сборнике сказаний о святых, составленном предположительно во 2-й пол. XII в. в Австрии или Баварии (VHL, N 1868; изд.: *Gundacker*. 2008. S. 46–49). В ирландских рукописях XV в. сохранилась пространная «дублинская» редакция Жития К. (VHL, N 1866; изд.: *Plummer*. *Vitae*. Т. 1. P. 234–257), в Саламанкском и Оксфордском сборниках Житий ирл. святых – сокращенная редакция Жития (VHL, N 1867; изд.: *Heist*. *Vitae*. P. 361–365). Другая эпитома Жития сохранилась среди агиографических сказаний, собранных *болландистами* (изд.: *Grosjean*. 1952).

Лат. редакции Жития К. восходят к несохранившейся первоначальной версии, содержание к-рой наиболее полно представлено в «дублинской» редакции. Согласно Дж. О'Доновану, упоминание о дублинских скандинавах позволяет датировать первоначальное Житие К. X–XI вв.; к такому же выводу пришел Дж. Ф. Кен-



ни (The Ordnance Survey Letters. 2000. P. 127; Kenney. Sources. P. 404). Вопрос о датировке Жития был подробно изучен А. Мак Хавранем, опиравшимся на выводы Р. Шарпа о происхождении лат. Житий ирл. святых. По мнению Шарпа, первоначальные версии мн. житий были созданы в VIII–IX вв., но эти тексты подверглись обработке в XIII в., когда их объединили в агиографические сборники (Дублинский сборник был составлен в 1-й четв. XIII в.). Разделяя предположение Шарпа о том, что после сер. IX в. ирл. агиографы перестали использовать латынь, Мак Хаврань пришел к выводу, что первоначальное Житие К. было создано ок. 800 г. Однако, поскольку предположение Шарпа подверглось критике и не было принято большинством исследователей, такая датировка Жития представляется не вполне обоснованной. В то же время Мак Хаврань вопреки мнению Шарпа заключил, что в X–XI вв. Житие неоднократно подвергалось переработкам; в текст добавляли новые эпизоды, в к-рых получила отражение политика руководства церковной общины Гленн-Да-Лохи (*Mac Shamhráin*. 1996. P. 5–10; *Idem*. *Uí Máil and Glendalough // Glendalough*. 2011. P. 183–210). Нек-рые исследователи предлагали датировать Житие К. XII в. (напр.: *Ó Riain P.* *The Lives of Kevin (Caoimhghin) of Glendalough // Ibid.* P. 137–144).

Первоначальное Житие было несомненно составлено в Гленн-Да-Лохе, там же делались и дополнения к тексту. На это указывают топографические подробности в описаниях церковного поселения и его окрестностей, а также эпизоды, в которых говорится о политических реалиях обл. Лагена (Лейнстер). Однако лит. история Жития К. представляется более сложной, чем считали многие исследователи. «Австрийская» редакция, по-видимому, составлена из нескольких эпизодов, заимствованных германским редактором из более пространного текста, содержание к-рого трудно восстановить. В сокращенной редакции содержится наиболее последовательное изложение биографических сведений о К., но стройную композицию этого текста можно объяснить не только тем, что его составитель точно следовал первоначальному сказанию, но и серьезной редакторской работой над «дублинской» редакцией

или схожим текстом. Пространная редакция Жития представляет собой совокупность эпизодов, возможно заимствованных из разных источников. Хотя составители этой редакции стремились соединить эпизоды в последовательное повествование, в тексте сохранились признаки его неоднородного происхождения (логические противоречия, отступления от хронологического порядка повествования, эпизоды со схожим сюжетом). Так, в главах 6–7 жилищем К. названы сначала дупло дерева (*in quadam arbore cavata*), затем пещера в скале (*in suo specu*), а в гл. 20 говорится, что святой жил в пещере (согласно сокращенной редакции, К. иногда жил в дупле дерева, иногда — в пещере). В гл. 16 сообщается, что святой перестал вести отшельническую жизнь и основал мон-рь, но в гл. 19 о нем снова говорится как об отшельнике. В главах 7 и 19 сообщается, что отшельника обнаружил пастух или охотник; в гл. 18 упоминается о явлении святому ангела с повелением смягчить суровую аскезу, но в гл. 17 такое же повеление приписывается демону. В неск. эпизодах говорится об искушении К. демонами, к-рые пытались заставить его покинуть место подвига (главы 17, 21, 29–30); мотив искушения юного подвижника красавицей представлен в главах 4 (о К.) и 43 (о мон. Берхане).

Сохранились 3 ирл. Жития К.: прозаическое (изд.: *Plummer*. *Bethada*. Vol. 1. P. 125–130), стихотворное (изд.: *Ibid.* P. 131–154) и прозиметрическое (*Ibid.* P. 155–167). Прозаическое (сохр. не полностью) и стихотворное Жития содержатся в списках, выполненных в 1629 г. Михалом О Клери, прозиметрический текст — в рукописях XVIII в. Составитель стихотворного Жития называет себя Соломоном, воспитанником К. (*Solamh dalta Caoimhghin*), но текст был создан не ранее XII в. и вторичен по отношению к прозаическому Житию. По мнению К. Симмс, наиболее вероятная датировка стихотворного Жития — XIII в., когда епископская кафедра Глендалоха была упразднена, а на церковные должности стали назначать англичан. В связи с засильем чужестранцев агиограф сетовал на упадок образования и благочестия, отсутствие ученых людей, кот-рые могли бы повеждать о чудесах К. (*Simms K.* *Frontiers in Irish Church — Regional and Cultural // Colony and*

*Frontier in Medieval Ireland: Essays Presented to J. F. Lydon / Ed. T. Barry et al.* Gloucester, 1995. P. 196–197). Основная тема прозаического и стихотворного Житий — восхваление обители Глендалоха, основанной могущественным чудотворцем К., величайшим из ирл. святых после св. *Патрикия* (Патрика). О Глендалохе говорится как об «ирландском Риме»; там были сокрыты святыни, привезенные из Рима, поэтому совершить паломничество к «реликвиям и ложу Коэмгена» (*taisí 7 learta Chaoimhghin*) — все равно что посетить Рим. Подчеркивая пользу паломничества и погребения в Глендалохе, ирл. агиографы утверждали, что все похороненные там обретут Царствие Небесное: Бог разрешил К. каждую субботу спасать 9 душ из преисподней. Согласно прозаическому Житию, всякий, знающий о чудесах К. и не желающий повиноваться руководителям Глендалоха (*gan beith fo cíos dó*), поступает «глупо и безрассудно» (*as mire 7 as míchíall*). С т. зр. содержания ирл. Жития К. в основном соответствующим лат. сказаниям, но не являющимся их переводами или переложениями. В них содержатся подробности, которых нет в лат. агиографии (напр., упоминается, что св. Патрикий предвидел рождение К., а Финн мак Кумалл предсказал изгнание им озерного чудовища); мн. эпизоды, заимствованные из лат. Житий, переработаны и дополнены. Возможно, ирл. Жития основаны на устных преданиях, к-рые были распространены среди насельников Глендалоха и паломников (*Barrow*. 1974. P. 51).

**Житие.** Согласно пространной «дублинской» редакции Жития, К. происходил из Вост. Лагена, из племени Дал Мессин Корб. Матери святого во сне явился ангел и предсказал рождение сына, «любезного Богу и людям... И станет он отцом множества монахов, и в его обители будет изобиловать благодать Духа Святого» (в «австрийской» редакции говорится, что К. «был исполнен Духа Святого с самого начала своей жизни»). Когда святой появился на свет, родители отправились к «отшельнику, святому пресвитеру» Кронану, чтобы он крестил младенца. По дороге их остановил ангел в облике прекрасного юноши; он подул на ребенка и благословил его именем Св. Троицы. Увидев К., пресвитер понял, что младенец принял крещение от



ангела, нарекшего ему имя, «которое по-латыни означает «прекраснорожденный», ибо его облик был прекрасен» (примерно так же о крещении К. говорится в др. лат. редакциях, но в ирл. Житии сообщается, что святой был крещен пресв. Кронаном в присутствии 12 ангелов с золотыми светильниками). Ребенка вскормили молоком белой коровы, к-рая утром и вечером приходила к родителям святого. С детства К. отличался благочестием. Однажды К. отдал нищим 4 овец из родительского стада, но, когда вечером овец стали пересчитывать, никто не заметил пропажи (далее составитель пространной редакции утверждает, что пропустил мн. чудеса, совершенные К. в детстве, а в «австрийской» редакции говорится, что «нет возможности поведать» о детстве святого).

Когда К. вырос, родители поручили его воспитание старцам Эогану, Лохану и Энне. Во время полевых работ некая девушка обратила внимание на красоту юноши и стала склонять его к сожительству. К. отверг ее предложение, но позднее, когда он в одиночестве отправился в лес, девушка снова попыталась свратить его. Сорвав пучок крапивы, святой стал хлестать девушку, пока ее плотское желание не угасло. Осознав греховность своих намерений, девушка «дала обет сохранить свою девственность для Бога и св. Коэмгена»; впосл. она стала монахиней. По распоряжению старшего монаха К. принес раскаленные угли, спрятав их в одежде на груди. Монах, изумленный тем, что юноша не обжегся, рассказал об этом событии людям, и К. стали прославлять как чудотворца. Святого тяготила известность, поэтому вскоре он покинул обитель, чтобы поселиться в уединенном месте.

Во время странствий К. обнаружил горную долину. Стекавшие с гор речки и ручьи впадали в озера, давшие название долине — Гленн-Да-Лоха («долина двух озер»). Поселившись в этой долине, К. жил отшельником, проводил ночи в дупле дерева (или в пещере), питался растениями и водой. Через нек-рое время его обнаружил пастух Би: одна из его коров уходила в лес, облизывала одежду святого и после этого давала намного больше молока, чем обычно. Проследив за коровой, пастух нашел в дупле дерева К., осыпал его бранью и увел корову. Однако по



Круглая башня в Глендалохе.  
X–XII вв.

возвращении домой коровами овладело безумие; осознав свою ошибку, пастух вернулся к К., попросил у него прощения и получил от него воду, которой затем окропил стадо. Узнав о случившемся, прежние наставники К. насильно вернули его в монастырь. Однажды святой отдал нищим еду, приготовленную для работников, а затем превратил оставшиеся объедки в пищу. К. разрешил голодной волчице съесть теленка, принадлежавшего отшельнику Беоану; отшельник стал упрекать святого, указывая, что корова не будет давать молоко, и К. велел волчице заменять теленка до тех пор, пока корова не отелится. После этого К. жил в монастыре еп. Лугайда, где совершил несколько чудес; там К. был рукоположен во пресвитера. Епископ велел ему найти место для строительства монастыря (ut cellam Deo edificaret), и святой основал монастырь Клуан-Дуах. Там он спас некоего человека от врагов (враги попытались убить его у монастырских ворот, но не нашли свою жертву, увидев только бревно; когда К. объяснил, что они были введены в заблуждение, те раскаялись и остались жить в обители) и исцелил каменотеса, поранившего глаз.

Вернувшись в Гленн-Да-Лоху, К. основал монастырь, а сам поселился в верхней части долины, «в месте, где горы вплотную подступали к озеру... в густой чаще, у чистых ручьев». Построив там хижину, святой запретил монахам приходиться к нему без крайней необходимости и прожил 4 года в полном уединении. Согласно Житию, святой никому не

рассказывал об этом периоде своей жизни, но агиограф сообщает, что в это время «звери гор и лесов кротко сопровождали святого Коэмгена и, словно домашние, пили воду у него из рук». Впосл. «многие святые» заставили К. покинуть пустынь и поселиться вместе с монахами. На месте хижины, в которой жил К., была построена «целла», именованная Пустынью Коэмгена (Disert Caimhghin). По-видимому, об этом событии говорится в другом эпизоде Жития: К. был строгим аскетом, спал на голой земле, ел только траву и постоянно молился. Некие святые уговорили его смягчить свои подвиги, чтобы жить, как др. монахи (ad societatem fratrum... geuosauegunt). Тогда К. основал монастырь, «прославленный град праведности в честь святого Коэмгена, получивший имя от долины, в которой он находился, то есть Гленн-Да-Лоха».

Об основании мон-ря повествуется также в др. эпизоде: явившийся ангел велел К. поселиться на берегу нижнего озера, пообещав, что в построенной там обители соберется множество благочестивых монахов. Однако святой подчинился повелению только после того, как ангел заверил его, что мон-рь будет богатым и многолюдным и что ирландские правители будут почитать обитель. Ангел обещал К., что никто из погребенных на монастырском кладбище (leuiciāna) не будет свергнут в преисподнюю, и «многие тысячи блаженных душ вместе с тобой поднимутся из этого места в Царство Небесное». Вскоре К. посетил владетель долины, Димма, сын Фиахны, к-рого святой попросил помочь с обустройством обители на новом месте. В назначенное время Димма привел к святому 8 сыновей, объяснив, что 9-й сын, Маэл Губа, не желал помогать ему. За это К. проклял Маэл Губу, предсказав ему гибель от рук врагов, но пообещав, что его отец и братья достигнут спасения. Младшего брата, Диколла, работавшего усерднее всех, К. благословил и предсказал, что его потомки возглавят весь род. После основания обители Димма подарил К. долину Гленн-Да-Лоха.

Ряд эпизодов Жития основан на предании о том, как демоны искушали К., добиваясь, чтобы он сменил место жительства. На 7-й год жизни К. в Гленн-Да-Лохе святому явился диавол, принявший облик





ангела. Восхваляя образ жизни К., демон уговаривал его переселиться на равнину. Когда видение исчезло, святой задумался, почему «ангел» настаивал на том, чтобы он покинул места, в к-рых достиг духовного совершенства, и решил не обращать внимания на его уговоры. После этого сатана, явившись св. *Комгаллу*, признался, что ему не удалось обмануть К., верного идеалу «*stabilitas*» (неизменности места монашеского подвига). *Комгалл* велел демону рассказать об этом К.; тогда святой изгнал из Гленн-Да-Лохи обитавших там демонов. В другом эпизоде повествуется о том, как демоны решили уговорить святого отправиться в путешествие («паломничество»), но св. *Финтан Мунну*, подслушав их беседу, предупредил об этом К. В 3-м эпизоде, посвященном теме «*stabilitas*», говорится, что К. отправился странствовать. По дороге он встретил отшельника *Гарбана*, который убедил святого вернуться в Гленн-Да-Лоху: «Куда ты держишь путь, Божий человек? Не лучше ли, остановившись где-либо, пребывать там ради Христа, нежели на старости лет бродить от одного места к другому? Разве тебе доводилось слышать, чтобы птица высидывала яйца в полете?» На обратном пути К. посетил слепого старца *Берхана*, который убедил его принять ванну (святой не мылся с детства) и обнаружил в его туфле демона, внушившего К. желание путешествовать, названное в Житии «злом в обличье добра».

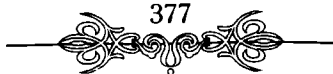
Наряду с этим повествованием в Житии представлена другая версия легенды о начале монашеской жизни в Гленн-Да-Лохе, по-видимому имеющая более позднее происхождение. Прожив в долине 7 лет, К. построил на берегу озера скромную молельню из прутьев. Однажды в горах охотился *Брандуб*, могущественный правитель *Лагена*. Следуя за гончими, преследовавшими *кабана*, *Брандуб* обнаружил молельню, в которой укрылся *кабан*; псы не решились приблизиться к *часовне*. Оглядевшись, правитель заметил стоявшего под деревом отшельника: «...множество птиц сидело у него на руках и плечах, а другие летали вокруг него, услаждая пенем слух Божьего святого... Даже ветви и листья деревьев пели святому *Коэмгену* приятные песни, смягчая небесными звуками невыносимые тяготы его жизни». Однажды ночью

святой вошел в холодные воды озера и стал молиться. Из глубин появилось водяное чудовище, которое попыталось напасть на К., но тот, погруженный в молитву, не обратил на него внимания. В награду за суровые подвиги святого Бог послал ангела, который прогнал чудовище и сделал озерную воду теплее, чтобы К. не замерз (см.: *Lacey B. Monster and Monastery: St. Kevin's Lives and the Expansion of Glendalough // Glendalough. 2011. P. 165–174*). Святой имел обыкновение ходить по воде озера, когда никого не было поблизости. Однажды *кожевник мон. Кронан* случайно заметил святого, идущего по воде, и последовал за ним. Увидев *Кронана*, К. разгневался на него за дерзость и предсказал, что вопреки желанию монаха он не будет погребен в Гленн-Да-Лохе. В посл. *Кронан*, основавший собственный мон-рь («*целлу*»), попросил К., чтобы ему было позволено умереть одновременно со святым. Отказав ему, К. тем не менее обещал, что *Кронан* умрет ровно через год после его кончины, чтобы его поминали в тот же день.

Ряд эпизодов Жития посвящен дару предвидения К. и обличению грешников. Некий человек, хитростью выманивший у святого золотой пояс, блуждал по горам, пока не вернулся в обитель и не раскаялся в содеянном. *Воин Руадан*, гордившийся красивыми волосами, получил от К. освященную воду, но когда он стал мыть голову, волосы выпали. Осознав, что он уделял слишком много внимания уходу за волосами, *Руадан* пообещал, что не повторит прежние ошибки, и по молитве святого его волосы выросли заново. В 2 схожих эпизодах сообщается о том, как люди, убившие своих спутников по дороге в Гленн-Да-Лоху, безуспешно пытались скрыть это преступление от святого (в одном эпизоде говорится о 3 молодых учениках (*iuvenes scolastici*), в другом — о врагах, ранее заключивших мир при содействии К.). Также К. представлен как защитник всех, кто зывали к нему о помощи. Некий воин, не отличавшийся благочестием, имел обычай призывать имя святого; когда враги убили его, К. всю ночь боролся с демонами за его душу, а потом велел похоронить воина в освященной земле Гленн-Да-Лохи, чтобы его душа могла достичь Царства Небесного. Осужденные на

смерть преступники воззвали к К., чтобы святой спас душу одного из них и сохранил жизнь другому. Казнив одного из преступников, воины попытались убить другого, но им не удалось причинить ему вред. Когда правитель узнал от преступника о том, как они молились К., он помиловал осужденного. В др. эпизоде сообщается, что благодаря поясу, полученному в подарок от святого, его владелец спасся от врагов.

Ряд житийных эпизодов посвящен отношениям К. с ирландскими святыми и правителями *Лагена* (по мнению исследователей, в этих эпизодах содержатся отсылки к политике руководства Гленн-Да-Лохи в IX–XI вв.). Узнав, что св. аббаты *Колумба*, *Комгалл* и *Каннех* намерены встретиться на холме *Уснех* (совр. графство *Уэстмит*), святой решил присоединиться к ним и «заключить с ними договор о братстве» (*uolens cum eis fraternitatem firmare*). Пытаясь пройти сквозь толпу, окружавшую *Колумбу*, К. подвергся нападению злобных псов. После того как святой благословил псов, они стали ласкаться к нему. Поприветствовав К., *Колумба* велел всем ирландцам относиться к нему с уважением. В посл. К. отправился в *Клуан-Мокку-Нос* (ныне *Клонмакнойз*), чтобы заключить договор со св. *Киараном*, не зная, что тот уже скончался. Когда К. провел ночь в молитве над телом усопшего, *Киаран* воскрес и обменялся с ним одеждой «в знак вечного союза» (*in signum eterne societatis*); святые заключили «договор о братстве и союзе» (*fraternitatem et societatem*). В рассказе о правителе *Колмане*, сыне *Корьпре*, К. представлен как покровитель династии *И Дунланге*, правившей в Сев. *Лагене* в VIII–XI вв. *Колман* оставил жену, с к-рой не сошелся характером (*non conuenissent sibi inuicem moribus suis*), и заключил брак с др. женщиной. Бывш. жена правителя была ведьмой и решила отомстить ему: с помощью заклинаний она убивала всех его детей. Состарившись, правитель попытался спасти своего последнего сына *Фаэлана*: сразу после рождения младенца крестили и отнесли в Гленн-Да-Лоху, чтобы его воспитал К. Святой привязался к ребенку и совершил для него несколько чудес: по велению К. с гор ежедневно спускалась олениха, молоком которой вскормили младенца (когда ворон, желая выпить молоко,





случайно опрокинул сосуд, разгневанный К. запретил всем воронам приближаться к мон-рю в 3-дневное празднование его памяти); святой согрел для ребенка молоко теплом своих рук, а когда тот зимой попросил у К. яблок, святой вырастил для него яблоки на вербе. Тем временем ведьме удалось выяснить, где спрятали ребенка; поднявшись на гору, возвышавшуюся над монастырской долиной, она запела смертоносные заклинания. Почувствовав присутствие ведьмы, К. велел монахам спрятать мальчика и стал молиться. По молитве святого злая женщина упала с высокого обрыва и разбилась насмерть. Когда Фаэлан вырос, К. послал его к св. Мохонне, который объявил мальчику, что ему пришло время принять власть. Мохонна предупредил Фаэлана, что никто из его потомков под страхом лишения власти не должен был причинять вред преемникам К. Помня об этом предупреждении, Фаэлан правил благополучно, а однажды К. спас своего воспитанника от смерти, раскрыв планы его врагов. Во время вторжения И Нейлов некий правитель Лагена колебался, не зная, что предпринять, и решил попросить совета у К. Святой велел правителю всеми силами защищать свою землю от врагов. Он предупредил людей из туата И Маль (*in plebe perotum Moel*), на к-рых хотели напасть разбойники из Юж. Лагена (*de gente Degha, de regione Kennselach*).

Однажды К. трижды пропел гимн св. Патрикию; ему явился сам святой и благословил присутствовавших монахов (имеется в виду гимн «*Audite omnes amantes*»; в его Житии упоминается, что о благодати, присущей этому гимну, говорится в Житии Патрикия). В заключительной главе Жития К. утверждается, что место, где явился св. Патрикий, приобрело чудесную силу: каждый молившийся там получал то, о чем просил. Пожелав умереть, К. послал туда 12 благочестивых монахов с повелением молиться об исполнении его желания, но не рассказал им, в чем оно заключалось. Т. о., монахи в неведении испросили у Бога скорую кончину для своего наставника. Перед смертью К. благословил монахов и обитель Гленн-Да-Лоха. Приняв причастие от св. Мо Куарока Бритта (его церковь находилась близ обители К.), святой скончался 5 июня, на 120-м году жизни.

Для реконструкции первоначального сказания о К. важны тексты кратких редакций Жития, «австрийской» и «саламанкской». В «австрийской» редакции биография К. представлена следующим образом: рождение святого и чудеса, к-рыми сопровождалось его крещение; обучение у некоего святого (здесь описывается чудо с раскаленными углями); пребывание в пустыне (диавол искушал К., как он искушал Христа, но в отличие от Христа святой провел в пустыне не 40 дней, а всю жизнь, часто беседуя с ангелами); обнаружение К. пастухом, построившим для него хижину; основание мон-ря; чудеса, связанные с воспитанием Фаэлана. Повествование в «саламанкской» редакции, по-видимому, основано на пространным Житии К. Здесь сообщается, что святого воспитывали 3 старца (к этому времени относятся рассказы о девушке, соблазнявшей святого, и о чуде с углями); 7 лет К. был отшельником в Гленн-Да-Лохе, жил в пещере и в дупле дерева, затем построил молельню из прутьев, дружил с птицами. После того как отшельника нашел пастух, К. собрал учеников и основал Пустынь К. (далее говорится о встрече святого с озерным чудовищем, чудесном зажжении огня и о явлении св. Патрикия); по велению ангела святой переселился на восточный берег озера и построил большой мон-рь. В «саламанкскую» редакцию включены повествования: о чуде с золотым поясом; о путешествии К. в Уснех; о спасении разбойника, призывавшего имя К.; о воскрешении Критана, убитого врагами; об исполнении желаний преступников, осужденных на смерть; о кончине святого на 130-м году жизни.

В более поздних ирл. Житиях заметна тенденция приукрашивать повествование фантастическими подробностями. Подчеркивая строгую аскезу и чудесную силу святого, агиографы прибегали к гиперболе и даже гротеску: все действия К. якобы совершал по указанию ангелов, он ежедневно переходил озеро пешком и т. д. Нек-рые эпизоды, восходящие к лат. Житиям, в ирл. сказаниях контаминировались, напр. рассказы о волчице, заменившей теленка, и об оленях, к-рая давала молоко для маленького Фаэлана (в прозаическом ирл. Житии говорится, что волк убил олененка; для того чтобы у оленяхи



Св. Коэмген.  
Витраж  
в католич. соборе Девы Марии  
в Дублине. 1886 г.

не пропало молоко, К. велел хищнику заменить ее детеныша). Согласно ирл. Житию, хозяином коровы, которая нашла К., был крестьянин Димма, сын Фергны; как сообщается в лат. Житии, Димма помог святому перенести обитель на др. место. Среди эпизодов, отсутствующих в лат. сказаниях, — рассказ о том, как выдра принесла святому Псалтирь, которую он уронил в озеро, и о 6-недельной молитве К., во время к-рой дрозд свил гнездо на его руке и вывел птенцов; ангел велел святому прекратить молитву и пообещал ему «свободу» (*saoradh*) для его «наследников» (*mo chomharbhadh*), монахов (*mo manach*), зависимых людей (*lochta mo chiosa*) и церквей, подчиненных Гленн-Да-Лохе.

В 80-х гг. XII в. *Гиральд Камбрийский* засвидетельствовал бытование рассказов о чудесах К. в устной традиции: он привел легенды о яблоках, выросших на вербе (по словам Гиральда, в Гленн-Да-Лохе существовало дерево, на котором росли яблоки «белые и продолговатые, скорее полезные, чем вкусные», обладавшие целительной силой; их называли «святые яблоки Коэмгена» (*sancta Keywini roma*)); о проклятии, наложенном на воронов; о том, как святой неподвижно молился во время 40-дневного поста и черный

дрозд высидел яйца в его протянутой к небу руке. Согласно Гиральду, в Ирландии К. всегда изображали с дроздом на вытянутой руке; это свидетельство уникально, т. к. не сохранилось ни одного раннесредневекового изображения святого (*O'Meara J. J. Giraldus Cambrensis in Topographia Hibernie: Text of the First Recension // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 1948/1950. Vol. 52. P. 147–148; см.: Flanagan. 2010. P. 25*). В более позднюю редакцию Гиральд добавил сведения о схожих чудесах, которые были известны ему из Житий др. святых (*Giraldi Cambrensis Opera / Ed. J. F. Dimock. L., 1867. Vol. 5. P. 116*).

Некоторые предания, восходившие к житийной традиции, засвидетельствованы в фольклоре позднего времени. Так, в XIX в. в графстве Уиклоу рассказывали легенду о девушке Кэтлин, к-рая проникла в пещеру К., чтобы соблазнить отшельника. Проснувшись, святой оттолкнул девушку; она упала со скалы в озеро и погибла. Эта легенда изложена в т. ч. в народной песне «В Глендалохе когда-то жил старый святой» (*Barrow. 1974. P. 53; Smyth. 1994. P. 88; см. также: The Ordnance Survey Letters. 2000. P. 128–129*). В современной лит-ре образ К. — отшельника, близкого к природе и дружившего с дикими животными, получил известность благодаря стихотворению Ш. Хини «Святой Кевин и дрозд» (*Хини Ш. Боярышниковый фонарь / Пер.: Г. Кружков. М., 2012*).

Одно из самых ранних свидетельств о К. содержится в гимне Броккана в честь св. Бригиты (*Ní car Brigit*), возможно составленном в VII в. О святом говорится как о строгом подвижнике, жившем в Гленн-Да-Лохе, но почему упоминание о нем включено в гимн, не вполне ясно (перевод этих строк вызывает затруднение; см.: *Thesaurus Palaeohibernicus / Ed. W. Stokes, J. Strachan. Camb., 1903. Vol. 2. P. 331–332*).

Упоминания о К. сохранились в Житиях других ирл. святых. В Житии св. Аббана св. Патрикию приписывается пророчество об Аббанае, о К. и Молинге, величайших святых Лагена (*Heist. Vitae. P. 256; Plummer. Vitae. T. 1. P. 3–4*). К. воспитывался в мон-ре под рук. своего дяди св. Эогана (*Heist. Vitae. P. 401*). В Житиях св. Бераха, представляемого как ученик К., пересказывается предание о спасении младенца Фаэлана

от ведьмы (*Plummer. Vitae. T. 1. P. 77–79; Idem. Bethada. Vol. 1. P. 27–32*). В Житии св. Монинне говорится о том, как еп. Кевин (*Cheuin*) по наущению дьявола заподозрил святую в дурных намерениях и попытался разорить ее мон-рь (*The Life of Saint Monenna by Conchubranus // Seanchas Ardnhacha. Armagh, 1979. Vol. 9. N 2. P. 264–268*). Идентификация этого епископа с К. проблематична, хотя дурной правитель Глунелат, о котором упоминается в этом эпизоде, скорее всего то же лицо, что и разбойник Глунсалах, к-рого К. обратил ко Христу (см.: *Plummer. Vitae. T. 1. P. LIV–LV*). В Миссале Драммонда, возможно созданном в Гленн-Да-Лохе, почерком XII в. вписан стихотворный диалог между К. и св. Кираном Старшим (*Oskamp H. The Irish Quatrains and Salutation in the Drummond Missal // Ériu. Dublin, 1977. Vol. 28. P. 82–91; O'Sullivan W. Manuscripts and Palaeography // A New History of Ireland / Ed. D. O Cróinín. Oxf.; N. Y., 2005. Vol. 1. P. 542–543*).

В большинстве ирл. летописных сводов о кончине К. упоминается 2 раза (в Ольстерских анналах и Хронике ирландцев — под 618 и 622 гг., в Анналах Тигернаха — под 617 и 622 гг., в Анналах Четырех наставников — под 617 г., в Анналах из Клонмакнойза — под 614 г.). В «Повременном перечне святых Ирландии» (IX–X вв.?) К. назван среди святых 2-го чина, живших в сер. VI — нач. VII в., к-рые соблюдали разные монашеские и богослужебные уставы, но придерживались единой пасхалии. В перечне похожих святых К. уподобляется св. Павлу, отшельнику. Согласно родословиям ирл. святых, К. происходил из рода Дал Мессин Корб, его отца звали Коэмлога, мать — Коэмелл (эти сведения согласуются с данными житийной традиции); братьев святого звали Коэмок, Коэман, Над Коэм и т. д. К. приписывали родство со святыми, по преданию принадлежавшими к роду Дал Мессин Корб, в т. ч. со св. Эоганом из Ард-Сраты (ныне Ардстро, графство Тирон, Сев. Ирландия), Лоханом и Энной из ц. Келл-Манах-Эсрах в Сев. Лагене. Мак Хаврань, изучивший сведения о К., пришел к выводу, что почти все они недостоверны. Записи в анналах скорее всего были составлены намного позже кончины святого, а их дубликация объясняется расхождениями в расчетах вероятной даты его кончи-

ны (*Mac Shamhráin. 1989. P. 79–80; Idem. 1996. P. 2–3, 111*). Родословие К., в котором многие его родичи носят имена, включающие слово *сóет* (*сáет* — прекрасный, дорогой, любимый), также могло быть вымышлено, хотя сведения о принадлежности святого к Дал Мессин Корб исследователь считал достоверными (*Mac Shamhráin. 1996. P. 80, 111–112*). Сомнения вызывает также достоверность сведений, изложенных в Житии К. Так, по мнению О'Донована, основное содержание Жития составляют «подробности неинтересных чудес» (*The Ordnance Survey Letters. 2000. P. 133; ср.: ActaSS. Iun. T. 1. P. 311*). Тем не менее в Житии отсутствуют явные анахронизмы, напр., все упомянутые в нем исторические деятели вполне могли быть современниками К. (*Plummer. Vitae. T. 1. P. LVI*). По мнению Мак Хавраня, житийные свидетельства о происхождении К., об основании им ц. Клуан-Дуах (возможно, Данбойк близ Холливуда, графство Уиклоу) и об отшельничестве в Гленн-Да-Лохе соответствуют действительности, но другие эпизоды либо вымышлены, либо отражают церковно-политические интересы общины Гленн-Да-Лохи в более поздний период (*Mac Shamhráin. 1996. P. 5, 31*).

**Почитание.** Поминование К. 3 июня включено во все ирландские календари и мартирологи IX–XII вв. В раннем календаре из Карлсруэ указана память «Коэмгена в Долине», т. е. в Гленн-Да-Лохе (*Cóemgeni Vallis — Schneiders M. The Irish Calendar in the Karlsruhe Bede // AfLW. 1989. Bd. 31. S. 52*). В Мартирологе Оэнгуса К. назван «воином Христа в пределах Ирландии, высоким именем над бурной волной», а в эпилоге автор обращается к Богу: «Спаси меня, Иисус, ибо я — Твой слуга (*céle*), как Ты спас Коэмгена от упавшей горы». Вместе с др. ирл. святыми К. упомянут в чине мессы *кельтского обряда*, сохранившемся в Миссале Стоу, — в покаянной литании в начале мессы и в перечне святых, добавленном к молитве «*Memento etiam*» (*The Stowe Missal / Ed. G. F. Warner. L., 1915. Vol. 2. P. 14, 16*). В т. н. 1-й литании ирландских святых перечислены «сорок святых в Гленн-Да-Лохе с благородным священником Коэмгеном» (*Irish Litanies / Ed. Ch. Plummer. L., 1925. P. 54–57, 113–115*). После англо-нормандского завоевания и распространения *сарумского обряда*

литургическое поминовение К. за-  
свидетельствовано в архиеп-стве  
Дублин; в кафедральном соборе  
Св. Троицы в день памяти святого  
совершался оффиций с 9 чтения-  
ми (The Book of Obits and Marty-  
rology of the Cathedral Church of



Католич. ц. св. Коэмгена.  
Ди-Уай, Нов. Юж. Уэльс,  
Австралия.  
1962 г.

Holy Trinity / Ed. J. C. Crosthwaite,  
J. H. Todd. Dublin, 1844. P. 66, 122).  
В XIX в. в католическом архиепис-  
копстве Дублин память К. отмеча-  
лась как «двойной» праздник 1-го  
класса с октавой. В наст. время по-  
миновение святого 3 июня указано  
в Римском Мартирологе и в кален-  
даре Римско-католической Церкви  
для Ирландии.

Центром почитания К. было цер-  
ковное поселение Гленн-Да-Лоха, по  
преданию основанное святым как  
мон-рь. Сведения об истории Гленн-  
Да-Лохи до IX в. немногочисленны.  
По данным археологии, в эпоху же-  
лезного века в горной долине, где  
вспл. находилось поселение, перио-  
дически вырубали лес, очевидно под  
пастбище. Это согласуется с данны-  
ми Жития К., что в долине пасли



Глендалох.  
Фотография.  
Нач. XX в.

скот. Признаки земледелия в доли-  
не относятся примерно к сер. VII в.  
и, по-видимому, связаны с деятель-  
ностью монахов, но крупномасштаб-  
ное освоение окрестностей началось  
лишь в IX–X вв. (Cantwell. 1999. P. 11–  
20, 28, 31). В анналах упоминается о  
кончине некоего Колмана из Гленн-

Да-Лохи (660), еп. Дарьхелла мокку  
Ретаи (678) и аббата До Хумаэ Ко-  
нока (687). В лат. Житии св. Молин-  
га († 697), основателя ц. Тех-Молинг  
в Юж. Лагене (ныне Сент-Маллинз,  
графство Карлоу), изложено преда-  
ние о том, что обитатели Гленн-Да-  
Лохи, услышав о добро-  
детелях Молинга, заста-  
вили его возглавить их  
церковь. Некоторое вре-  
мя Молинг «справедли-

во, благочестиво и разум-  
но управлял престолом  
и величайшей парухией  
святого Коэмгена, а так-  
же его градом [Гленн-Да-

Лохой] и совершил там множество  
чудес» (Plummer. Vitae. T. 2. P. 192).  
По мнению Мак Хавраня, это преда-  
ние отражает связь между церков-  
ными общинами Гленн-Да-Лохи и  
Тех-Молинга в X в. (Mac Shamhráin.  
1994. P. 145). Исследователь пришел  
к выводу, что достоверные сведения  
о Лагене относятся лишь ко 2-й пол.  
VIII в. Это записи, заимствованные  
из анналов, к-рые скорее всего велись  
в ц. Клуан-Ирард (ныне Клонард,  
графство Мит). Сведения о Гленн-  
Да-Лохе включены также в летопис-  
ные записи IX–XI вв., созданные,  
возможно, в ц. Гленн-Уссен (ныне  
Киллешин, графство Лишь) и со-  
хранившиеся в позднейших Анна-  
лах Четырех наставников.

Гленн-Да-Лоха представлена в ис-  
точниках как одна из важнейших  
церковных общин обл.  
Лаген, прославленная чу-  
десами К. (напр.: Plummer.

1914. P. 132). В числе ри-  
туальных табу (гейсов)  
правителя Лагена было  
запрещено не уважать К.  
и его церковь (Lebor na Cert = The  
Book of Rights / Ed. M. Dillon. Dub-  
lin, 1962. P. 134–135). В ирл. «триа-  
дах» Гленн-Да-Лоха названа «geclés  
Hérenn» (этим словом обозначали  
особую церковь в составе крупного  
поселения, при которой жили мона-  
хи или «анахореты»). По-видимому,

здесь продолжала существовать мо-  
нашеская община: в анналах упо-  
минаются «анахореты», жившие в  
Гленн-Да-Лохе в X–XI вв.; один из  
них, Дубскуле О Манхан († 967),  
назван ответственным за соблю-  
дение устава (anchoiri 7 cend riagla  
Glinne dá Locha). О наличии общи-  
ны аскетов свидетельствуют упоми-  
нания о церковных деятелях и пра-  
вителях, скончавшихся там «в па-  
ломничестве» (ina ailithre), т. е. уда-  
лившись от мира в предчувствии  
кончины (Etchingham. 1999. P. 360;  
ср.: Smyth. 1994. P. 55). Возможно,  
в Гленн-Да-Лохе, как и в др. круп-  
нейших церковных поселениях, по-  
стоянно находилась епископская ка-  
федра (Etchingham. 1999. P. 190–193).  
В парухию Гленн-Да-Лохи входили  
зависимые церковные общины, рас-  
положенные гл. обр. в Сев. Лагене.  
Согласно пространному лат. Жи-  
тию К., под властью обители были  
лагенские «монастыри и целлы... и  
в разных местах великое множест-  
во монахов на попечении святого  
Коэмгена» (sub cura sancti Coemge-  
ni). Мак Хаврань попытался опре-  
делить состав парухии на основе  
данных агиографической традиции,  
перечней «учеников» К. в литании  
ирл. святых и сведений о земельных  
владениях Гленн-Да-Лохи в грамо-  
тах XII в. (ср.: Byrne F. J. Derrynav-  
lan: The Historical Context // J. of  
the Royal Society of Antiquaries of  
Ireland. 1980. Vol. 110. P. 122–123;  
Etchingham. 1999. P. 41–43). В ирл.  
агиографии формирование пару-  
хий обычно связывалось с деятель-  
ностью св. основателя главной цер-  
кви. Согласно лат. Житию К., пресв.  
Кронан, к-рого попросили крестить  
святого, пожелал стать первым мо-  
нахом под его руководством и под-  
арил ему все свое имущество. Крона-  
на можно отождествить со св. Мохуа,  
основателем ц. Клуан-Долкан (ныне  
Клондалкин близ Дублина), к-рая  
была одной из важнейших церквей,  
подчиненных Гленн-Да-Лохе. Ста-  
рец Гарбан подарил К. свою «целлу»,  
находившуюся близ Ат-Клиата, «где  
живут люди жестокие в сражениях,  
опытные моряки» (речь идет о сканд-  
населении Дублина). Св. дева Кассар  
«себя и свою целлу со всеми своими  
[людьми] подчинила уставу святого  
Коэмгена» (se et cellam suam cum suis  
omnibus sub regula sancti Caomgeni  
tradidit). В литании, мартирологах  
и др. источниках упомянуты осно-  
ватели др. церквей, входивших в па-





рухию Гленн-Да-Лохи. Так, св. Мо Либбо, названного преемником К. или епископом Гленн-Да-Лохи, можно отождествить с Либером, учеником св. Каннеха. По-видимому, основанная им церковь первоначально относилась к парухии св. Каннеха и впосл. перешла в подчинение Гленн-Да-Лохи (*Ronan*. 1928. P. 132; *Mac Shamhráin*. 1996. P. 116–117).

По мнению Мак Хавраня, сменявшие друг друга правящие династии Лагена пытались установить контроль над церковным поселением Гленн-Да-Лоха, которое было важным экономическим центром (ср.: *Ó Briain*. 1940). Возможно, Гленн-Да-Лоха первоначально находилась под контролем рода Дал Мессин Корб, из к-рого, по преданию, происходил К. (*Smyth*. 1994. P. 54), но точных данных об этом нет (о руководителях общины в VII–VIII вв. см.: *Mac Shamhráin*. 1989. P. 18, 81–82, 89–90, 111–112). По-видимому, в VII в. руководители общины были связаны с доминировавшей в Сев. Лагене династией И Маль (см.: *Mac Shamhráin*. 1996. P. 127–129), затем — с династией И Дунланге.

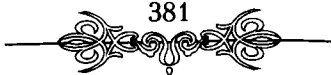
В VIII–XII вв. на положение церковной общины оказывала влияние борьба различных ветвей династии И Дунланге за контроль над Сев. Лагеном. В Житие К. было включено предание о том, что святой воспитал Фаэлана, 1-го известного правителя этой династии, жившего в 1-й пол. VII в. (см.: *Smyth*. 1994. P. 85–88; *Mac Shamhráin*. 1996. P. 31, 135–136). Правители И Дунланге оказывали покровительство Гленн-Да-Лохе. Практика наречения имени в честь К. показывает, что местные правящие династии придавали особое значение почитанию святого. В IX в. среди членов рода И Маль засвидетельствовано имя Маэл Коэмгин (*Mac Shamhráin*. 1996. P. 128), а начиная с X в. среди И Муредаг было популярно имя Гилла Коэмгин (*Ibid.* P. 128, 145, 150, 156). К X–XI вв. относятся сведения о паломничестве ирл. правителей и церковных иерархов в Гленн-Да-Лоху. К. рассматривали как одного из св. покровителей Лагена: в Житии К. говорится о встрече святого с правителем Брандубом, жившим на рубеже VI и VII вв. и известным как защитник Лагена. Подобно тому как К. повелел лагенскому правителю защищать свою землю, его преемник Аэдан, еп. Гленн-Да-Лохи, поддер-

жал Брандуба в борьбе с захватчиками (об этом сообщается в поздней саге «Борума»; см.: *Mac Shamhráin*. 1989. P. 88; *Idem*. 1996. P. 117–119; *Smyth*. 1994. P. 70–71). Ослабление власти И Дунланге под давлением дублинских скандинавов и соседних ирл. правителей, соперничество между ветвями правящей династии негативно сказывались на положении общины (с 834 поселение подвергалось нападениям викингов; см.: *Etchingham C.* The Viking Impact on Glendalough // *Glendalough*. 2011. P. 211–222). Трудности, к-рые испытывала община, заставляли ее укреплять отношения с другими ирландскими церквями, напр. с Тех-Молингом, с Тамлахтой (ныне Таллахт близ Дублина) и с Клуан-Мокку-Носом. В связи с этим в Житие К. был добавлен такой эпизод, как приглашение, заключенное К. со св. Киараном (*Mac Shamhráin*. 1994; *Idem*. 1996. P. 138–142). Попытки правителей из рода И Дунланге поставить Гленн-Да-Лоху под свой контроль вызвали сопротивление общины. Руководящие должности в ней стали занимать представители родов И Манхан (вероятно, ветвь И Баррьхе) и И Катал (ветвь династии И Маль). С X в. известно о церковной школе в Гленн-Да-Лохе, ее расцвет связывают с аббатом Туаталом О Каталом (1095–1106). Возможно, здесь учились Сулиен († 1091), еп. Сент-Дейвидса в Уэльсе, и его сын Ригиварх (1056/57–1099) (см.: *Doherty Ch.* Was Sulien at Glendalough? // *Glendalough*. 2011. P. 261–277). К 1-й пол. XII в. относятся рукописи сочинений по грамматике, философии и математике, созданные в Гленн-Да-Лохе (см.: *Bischoff B., Bieler. L.* Fragmente zweier mittelalterlichen Schulbücher aus Glendalough // *Celtica*. Dublin, 1955. Vol. 3. P. 216–220; *Flanagan*. 2010. P. 21–23).

По решению синода в Рат-Бресале (1111) в Гленн-Да-Лохе была основана епископская кафедра; в состав диоцеза вошли территории совр. графств Уиклоу и Дублин, а также вост. часть графства Килдэр. На синоде в Кенаннасе (ныне Келлс) (1152) еп-ство Гленн-Да-Лоха было включено в состав церковной провинции Дублин (в это время кафедру занимал Гилла на Наэм Лагнех († 1160/61), который впосл. возглавил ирландский бенедиктинский мон-рь в Вюрцбурге; см.: *Flanagan*. 2010. P. 97; *Ó Riain D.*

A Glendalough Bishop in Germany? The Four Masters and the Three Gilla na Náems // *Glendalough*. 2011. P. 177–182). После основания кафедры Гленн-Да-Лохой совместно руководили епископ и аббат, в распоряжении к-рого осталась бо́льшая часть владений общины (*Plummer*. 1914. P. 132). Между 1153 и 1162 гг. должность аббата занимал св. *Лаврентий* (Лоркан О Туатал), впосл. избранный на Дублинскую кафедру. В 60-х гг. XII в. Лаврентий основал в Гленн-Да-Лохе приорат «Остров Спасителя» (*Insula Salvatoris*) и передал его регулярным каноникам-августинцам из конгрегации Арруэз (см.: *Flanagan*. 2010. P. 145–146).

В условиях англо-нормандского завоевания и ликвидации владений ирл. правящих родов архиеп. Лаврентий оказывал поддержку соплеменникам и отстаивал их интересы перед папой Римским и королем Англии. Архиепископ помог своему племяннику Фоме, аббату Гленн-Да-Лохи (Глендалоха), разместить ирл. правящие роды, изгнанные завоевателями, на землях церковной общины и епископской кафедры. Однако после кончины Лаврентия Дублинскую кафедру занял архиеп. Джон Комин (1181–1212), ставленник англ. короля. Он стремился ликвидировать кафедру Глендалоха и включить ее земли в состав диоцеза Дублин, чтобы англ. власти могли контролировать горы Уиклоу, где укрылись потомки ирл. правящих династий (роды И Туатал (О'Тул), И Бронь (О'Бирн) и др.), совершавшие набеги на земли английской колонии. Сопротивление ирландцев во главе с аббатом Фомой, добившимся подтверждения прав Глендалоха от папы Римского и короля Англии, помешало Комину реализовать свой план, но архиепископ назначил на кафедру своего ставленника, еп. Уильяма Пиро († 1212). После его кончины архиеп. Генрих Лондонский (1213–1228), принявший участие в заседаниях *Латеранского IV Собора*, добился от Римской курии ликвидации кафедры в Глендалохе, который якобы стал логовом разбойников. Присоединение еп-ства к диоцезу Дублин было провозглашено папой *Иннокентием III* в булле «*Illa sollicitudo*» (25 февр. 1216) и в окт. 1216 г. подтверждено папой *Гонорием III*. Владения кафедры отошли архиепископу, а приорат Спасителя был подчинен соборному



приорату Св. Троицы в Дублине (см.: *Ronan*. 1930; *Watt*. 1970. P. 61–62). Вскоре была упразднена должность аббата (во 2-й четв. XIII в. ее занимал Тадг О Туатал, по-видимому племянник Фомы). В сер. XIII в. в Глендалохе существовали соборная церковь, которую возглавлял приор, августинский приорат Спасителя и приорат Скалы (*prioratus de Rupe*), скорее всего находившийся на месте Пустыни К. Однако англичанам так и не удалось установить прочный контроль над Глендалохом: к кон. XIII в. ирландцы, жившие в горах, перестали подчиняться властям колонии, а к сер. XIV в. О'Тулы захватили принадлежавший архиепископу замок Каслкевин. В 1398 г. в ходе военных действий против ирландцев англичане сожгли Глендалох; считается, что после этого поселение пришло в упадок, некоторые церкви были заброшены. В XV в. должность архидиакона Глендалоха нередко занимали представители рода О'Бирн, которые, по-видимому, пытались восстановить епископскую кафедру (известно о неск. епископах Глендалоха, назначенных Папским престолом в кон. XV в.).

Глендалох оставался под контролем О'Бирнов и О'Тулов до XVII в. После ряда мятежей и Десятилетней войны (1594–1603) основные владения ирл. вождей были переданы английским колонистам, а в результате неудачного восстания 1641–1652 гг. ирландцы утратили все земли в горах Уиклоу. По-видимому, после проведенных конфискации церкви Глендалоха были заброшены. Согласно актам протестант. визитации 1630 г., храмы не действовали, но в день памяти К. там собирались паломники во главе с католическим духовенством (*Ronan*. 1928. P. 134). О паломничествах, приуроченных к дню памяти святого (3 июня), упоминается и в более поздних источниках, несмотря на попытки властей прекратить этот «суеверный» обычай. Так, в июне 1714 г. протестанты во главе с шерифом графства Уиклоу прогнали паломников, уничтожили каменные кресты и засыпали считаемые источники. Ежегодные собрания паломников в Глендалохе были запрещены католич. духовенством в сер. XIX в. как утратившие религ. характер. Усилиями пресв. Юджина Кларка в Лара близ Глендалоха была построена католич. приходская ц. св. К. (1846–1849). Благо-

даря интересу к ирл. древностям к Глендалоху было привлечено внимание общественности; самое подробное описание церковного комплекса составил весной 1840 г. О'Донован (*The Ordnance Survey Letters*. 2000). Благодаря живописной местности и близости к Дублину Глендалох стали часто посещать туристы. В 70-х гг. XIX в. сохранившиеся церкви были отреставрированы.



Паломники в Глендалохе.  
Худож. П. ван Лерберге.  
1775 г.

В наст. время музеефицированные памятники Глендалоха находятся на территории Национального парка Уиклоу.

В средневек. источниках упоминаются церкви и др. объекты, находившиеся в Глендалохе. По-видимому, в составе церковного поселения были храмы с общинами клириков, из которых в летописных записях XI–XII вв. названы «Срó Chíaráin» (жилище (?) Киарана), «Срó Chaoimhghin» (жилище К.) и «малая церковь двух Синхеллов» (*im recclis an dá Sinchell*), а также Пустынь К. (*Disert Chaoimhghin*). О мощах К. в анналах впервые упоминается под 790 г., когда их вывозили для поклонения вместе с мощами св. Мохуа (*Comotatio reliquiarum Coimgin 7 Mo Chue moccu Lugedon*). Возможно, в Глендалохе хранился также чудотворный посох К., о к-ром упоминается в Житии. В анналах под 1143 г. и в ирл. Житии св. Киарана говорится о колоколе, полученном К. в дар от Киарана и носившем название «Теленок Коэмгена» (*Bóbán Coeimhgin*). Согласно ирл. Житию св. Бераха, в Глендалохе хранился также чудотворный колокол Бераха, который ежедневно обносили вокруг поселения (*Plummer*. *Bethada*. Vol. 1. P. 29; Vol. 2. P. 28). В Житиях К. упоминаются места в окрестностях Глендалоха, связанные с чудесами святого, напр. крест, установленный в па-

мять о воскрешении К. человека; «королевский теревинф», у к-рого правитель Лагена ждал ответа святого на свой вопрос; «долина Кассана», где погибла злая ведьма. В Житии св. Лаврентия, архиеп. Дублинского, говорится также о дороге в Глендалох, которую проложил К. (*Plummer*. 1914. P. 134).

Сохранившиеся в Глендалохе памятники позволяют полагать, что обитель была сопоставима по размеру с такими крупными церковными поселениями, как Клонмакнойз. В долине нахо-

дятся остатки 8 церквей (X–XIII вв.), а также не менее 10 резных каменных крестов и более 120 надгробий (X–XII вв.). Основное поселение бы-

ло расположено к востоку от нижнего озера; у юж. берега верхнего озера сосредоточены памятники, к-рые обычно связывают с Пустыней К. Считается, что здесь находился первоначальный мон-рь, возникший на месте отшельничества святого, тогда как церковное поселение у нижнего озера возникло позднее (*Mac Shamhráin*. 1989. P. 79; *Idem*. 1996. P. 24; ср.: *Smyth*. 1994. P. 55–56). По преданию, К. жил в труднодоступной пещерке, названной «ложем св. Кевина», вырубленной им самим в скалистом обрыве над верхним озером. Впосл. св. Лаврентий обычно проводил там 40-дневный пост (*Plummer*. 1914. P. 141–142). Высказывалось мнение, что эта пещерка относится к бронзовому веку (см.: *Hemp*. 1937; *Cantwell*. 1999. P. 22). В Житии св. Лаврентия также говорится о «сокровенном месте», где некогда жил К. По-видимому, это Пустынь К., упомянутая в др. источниках (*The Ordnance Survey Letters*. 2000. P. 132, 163–164). Возможно, речь идет о ц. Темпл-на-Скеллиг (Скальный храм), расположенной близ «ложа св. Кевина». Неподдалеку находятся ц. Риферт (ирл. *Rígh Fearta* — Кладбище королей), возведенная на рубеже XI и XII вв., а также другая небольшая церковь и «келья св. Кевина» — остатки округлого строения диаметром 3,6 м. По мнению О'Донована, ц. Риферт

была возведена на месте 1-го монастыря, основанного К. (Ibid. P. 132). Поскольку в Глендалохе не проводились крупномасштабные археологические изыскания, эти гипотезы трудно подтвердить или опровергнуть.

Основное поселение в нижней части долины, у слияния 2 небольших рек, было окружено концентрическими оградами, вероятно из камня. Внешняя ограда охватывала пространство шириной ок. 200 м и длиной не менее 300 м; с сев. стороны сохранились ворота с 2 арочными проемами (XI–XII вв.). Диаметр внутренней ограды составлял ок. 100 м. В центре комплекса находится соборная церковь, к-рая в XIII в. была посвящена апостолам Петру и Павлу (к X в. относится неф храма (14,71×9,05 м), возведенный скорее всего с использованием материалов более ранней церкви; алтарная часть с резной гйберно-романской аркой и сакристия пристроены в кон. XII в.). Рядом с собором до XIX в. росло тисовое дерево К. (The Ordnance Survey Letters. 2000. P. 141; O'Hanlon. 1875. P. 64, 77). К северо-западу от храма возвышается круглая башня (высота 30,5 м); рядом с храмом установлен массивный «крест св. Кевина». К юго-западу от собора расположен «Дом священника», небольшой оракторий с арочной нишей в алтарной стене (вероятно, кон. XII в.). За пределами внутренней ограды находятся еще 3 церкви, из к-рых лучше всего сохранилась «Кухня св. Кевина», названная так из-за круглой башенки, поднимающейся над кровлей. Строительство церкви датируется в пределах IX–XII вв.



«Кухня св. Кевина» в Глендалохе.  
IX–XII вв.

мещения под кровлей можно было войти в башенку над зап. частью храма, возведенную скорее всего не позднее XII в. В нач. XIX в. церковь была в хорошем состоянии, в ней совершали католич. богослужения, но протестант. архиепископ Дублина распорядился отнять храм у католиков (O'Hanlon. 1875. P. 72–73). Поблизости от «Кухни св. Кевина» находятся остатки небольшой ц. св. Киарана. Согласно О'Доновану, названия этих церквей известны из народной традиции; исследователь отождествлял их с храмами «Сгó Chíaráin» и «Сгó Chaoimghin», упомянутыми в анналах (ср.: Petrie G. The Ecclesiastical Architecture of Ireland, Anterior to the Anglo-Norman Invasion. Dublin, 1845<sup>2</sup>. P. 135–136; O'Hanlon. 1875. P. 79–80). К западу от соборного ансамбля находится ц. Девы Марии с пристроенной в XII в. алтарной частью. По преданию, храм возведен над могилой К. (Petrie G. The Ecclesiastical Architecture. 1845. P. 170–173; O'Hanlon. 1875. P. 72; Barrow. 1974. P. 57, 62), однако О'Донован не упоминал о местонахождении могилы святого. Более вероятно, что ц. Девы Марии была построена



«Кухня св. Кевина» — прямоугольный оракторий с пристроенной алтарной частью и сакристией (не сохр.); основной объем храма перекрыт ступенчатым сводом. Из по-

ц. Риферт в Глендалохе.  
XI–XII вв.

для женской монашеской общины, а с надгробным оракторием К. можно отождествить «Дом священника» (напр.: Herity M. The Layout of Irish Early Christian Monasteries // Idem. Studies in the Layout, Buildings and Art in Stone of Early Irish Monasteries. L., 1995. P. 63). К востоку от основного ан-

самбля расположена ц. Св. Троицы (XI–XII вв.); первоначально над зап. пристройкой храма возвышалась круглая башня (обрушилась в 1818). Вместе с ц. Риферт храм Св. Троицы считается одной из самых ранних ирл. церквей, в к-рых алтарная часть была возведена одновременно с основным объемом. В 1 км от церковного поселения находился приорат Спасителя, от которого сохранились остатки небольшой церкви с резной предалтарной аркой и романским оформлением оконного проема.

К. посвящено несколько католич. и протестант. церквей в Ирландии, гл. обр. в Лейнстере; в графствах Уиклоу, Килдэр и Дублин есть источники, названные в честь святого. Среди древнейших храмов во имя К. — церковь в Дублине, известная с XIII в. (во время Реформации передана протестантам, вполн. заброшена; в 1867–1872 построена католич. ц. св. К.). Следы почитания святого сохранились также в Шотландии (Forbes A. P. Calendars of the Scottish Saints. Edinb., 1872. P. 302). Ист.: BHL. N 1866–1868; ActaSS. Iun. T. 1. P. 310–322; Plummer. Vitae. T. 1. P. LIV–LVI, 234–257; idem. Bethada. Vol. 1. P. XXVII–XXXII, 125–167; Vol. 2. P. 121–161; Heist. Vitae. P. 361–365; The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 47; Féilire Óengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 128, 138, 144–145, 240, 288; Corpus genealogiarum sanctorum Hiberniae / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985. N 181.1, 250, 287.3, 291, 458, 592, 662.155, 670.64, 705.20, 712.17, 722.19.72.102, 731.1; Vie et miracles de S. Laurent, archevêque de Dublin / Éd. Ch. Plummer // AnBoll. 1914. T. 33. P. 121–186; [O'Clery M.] The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 142–145; The Ordnance Survey Letters: Wicklow / Ed. C. Corlett, J. Medlycott. [Roundwood], 2000. P. 126–165.

Лит.: O'Hanlon J. Lives of the Irish Saints. Dublin, [1875.] Vol. 6. P. 28–93; Plummer Ch. A Tentative Catalogue of Irish Hagiography // Idem. Miscellanea Hagiographica Hibernica. Brux., 1925. P. 185, 239–240. N 21–23, 227. (SH; 15); Ronan M. V. The Ancient Churches of the Deanery of Wicklow // J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. Ser. 6. Dublin, 1928. Vol. 18. N 2. P. 132–155; idem. Union of the Dioceses of Glendaloch and Dublin in 1216 // Ibid. 1930. Vol. 20. N 1. P. 56–72; Kenney. Sources. P. 403–404; Hemp W. J. St. Kevin's Bed, Glendalough // J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. Ser. 7. 1937. Vol. 7. N 2. P. 290–294; Ó Briain F. The Hagiography of Leinster // Féilsgribhinn Eóin Mhic Néill: Essays and Studies Presented to Prof. E. Mac Neill / Ed. J. Ryan. Dublin, 1940. P. 454–464; Price L. Glendalough: St. Kevin's Road // Ibid. P. 244–271; Grosjean P. Relations mutuelles des Vies latines de S. Cáemgen de Glenn dá Locha // AnBoll. 1945. T. 63. P. 122–129; idem. Les



Vies latines de S. Cáemgen et de S. Patrice du manuscrit 121 des Bollandistes // Ibid. 1952. T. 70. P. 313–315; *Watt J. A.* The Church and the Two Nations in Medieval Ireland. Camb., 1970; *Barrow L.* Glendalough and St. Kevin // Dublin Historical Record. 1974. Vol. 27. N 2. P. 49–64; *Mac Shamhráin A. S.* Prosopographica Glendalachensis: The Monastic Church of Glendalough and Its Community, 6<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup> Centuries // J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. 1989. Vol. 119. P. 79–97; *idem.* The Uí Muiredaig and the Abbacy of Glendalough in the 11<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> Centuries // Cambridge Medieval Celtic Studies. 1993. Vol. 25. P. 55–75; *idem.* The «Unity» of Cóemgen and Ciarán: A Covenant between Glendalough and Clonmacnois in the 10<sup>th</sup> to 11<sup>th</sup> Centuries // Wicklow: History and Society / Ed. K. Hannigan, W. Nolan. Templeogue (Dublin), 1994. P. 139–149; *idem.* Church and Polity in Pre-Norman Ireland: The Case of Glendalough. Maynooth, 1996; *idem.* Glendalough // Medieval Ireland: An Encyclopedia / Ed. S. Duffy. N. Y.; L., 2005. P. 201–202; *Sharpe R.* Medieval Irish Saints' Lives: An Introd. to Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxf., 1991. P. 27, 49, 276–278, 359–362, 369, 381, 392; *Smyth A. P.* Kings, Saints and Sagas // Wicklow: History and Society. Templeogue (Dublin), 1994. P. 41–111; *Lord V. M.* Nature, Fertility and Animal Miracles in the Lives of the Saints Coemgen and Cainnech // Proc. of the Harvard Celtic Colloquium. 1995. Vol. 15. P. 129–138; *Long W. H.* Medieval Glendalough: An Interdisciplinary Study: Diss. Dublin, 1997; *Cantwell J.* Society and Settlement in Glendalough and the Vartry before 1650: Diss. Dublin, 1999; *Etchingham C.* Church Organisation in Ireland, A. D. 650 to 1000. Maynooth, 1999; *Halpin A., Newman C.* Ireland: An Oxford Archaeol. Guide to Sites from Earliest Times to AD 1600. Oxf.; N. Y., 2006. P. 299–304; *Gundacker C.* Die Viten irischer Heiliger im Magnum Legendarium Austriacum: Diss. W., 2008; *Flanagan M. T.* The Transformation of the Irish Church in the 12<sup>th</sup> Century. Woodbridge, 2010; *Brady L.* Apples on Willow Trees: A Metaphor for Grafting and Spiritual Succession in the Early Irish Saints' Lives of Berach and Coemgen // Proc. of the Harvard Celtic Colloquium. 2011. Vol. 31. P. 56–73; Glendalough: City of God / Ed. Ch. Doherty, L. Doran, M. Kelly. Dublin, 2011.

А. А. Королёв

**КОЯЛОВИЧ** Михаил Иосифович (20.09.1828, мест. Кузница Сокольского у. Гродненской губ. (ныне село в повете Сокулка Подлясского воеводства, Польша) – 23.08.1891, С.-Петербург), историк, публицист. Род. в семье униатского священника, в 1839 г. воссоединившегося с РПЦ. В 1855 г. окончил СПбДА, преподавал там же: в 1856–1857 гг. на кафедре сравнительного богословия и рус. раскола, в 1857–1869 гг. на кафедре рус. гражданской и церковной истории; в 1869–1891 гг. заведовал кафедрой русской гражданской истории. Экстраординарный профессор (1862), ординарный профессор (1873), заслуженный ординарный профессор (1881). Одновременно исполнял должности инспектора академии (1874–1878), помощника

ректора по церковно-историческому отд-нию (1884(1878?)–1891). Сотрудничал в «Журнале Министерства народного просвещения», журналах «Церковный вестник», «Христианское чтение», «Гражданин», «Литовские Ев», газетах «Русский инвалид», «Новое время», «День» и др. Член С.-Петербургской археографической комиссии (1865) и С.-Петербургского славянского благотворительного об-ва (1890).

Согласно взглядам К., для исторического познания характерен субъективизм, присутствие к-рого «и неизбежно, и желательно». Задача историка состоит в том, чтобы определиться, в пользу какого субъективизма он делает выбор. К. разделял позиции славянофилов, т. к. считал их мировоззрение наиболее соответствующим задачам понимания рус. и всеобщей истории. Внутреннюю основу рус. жизни К. видел в общинно-вечевых традициях и соборности. Отступление от них, напр. возникновение крепостного права, объяснял зап. влиянием. По мнению К., у Запада России следовало заимствовать лишь технические достижения и «ремесленную культуру». Православной Церкви К. отводил решающую роль в развитии нравственности. Роль интеллигенции в рус. истории оценивал критически, осуждая ее за отрыв от народа и подверженность зап. влияниям.

Основные труды К. посвящены церковно-бытовой и политической истории Вел. княжества Литовского (ВКЛ). К. развивал тезис славянофилов о единстве рус. народа (великороссов, малороссов и белорусов) и аристократии, скрепленном православной верой, языком и кровным родством. Стремился показать, что, несмотря на объединения ВКЛ с Польшей (1386, 1569) и заключение *Брестской унии 1596 г.*, вследствие чего «западнорусы» едва не потеряли свою аристократию, веру и культуру, в местной «русско-народной жизни» сохранились «старорусское начало» и мощное тяготение к правосл. вере, а рус. цивилизация всегда была центром притяжения для населения края.

Негативную роль «неестественных союзов Литовской Руси с Польшей» К. связывал с печальным крушением Речи Посполитой. Сравнивая гос. строй этого объединения и России, он неоднократно высказывался в

пользу российской гос. традиции, тесно связанной с Православием, самодержавием, народностью, в то время как в Польше только шляхта пользовалась широкими правами, не считаясь «ни с традицией, ни с верой людей, которые в силу независимых от них обстоятельств стали по сути чужими на собственных же землях». Считая, что раздел Речи Посполитой был неминуем, т. к. это был закономерный «исторический приговор, давно заявленный историей», ученый приветствовал «воссоединение исконных начал Западной и Восточной Руси». Медаль с надписью «Отторженное возвратих», отчеканенную при имп. *Екатерине II Алексеевне*, он воспринимал как вполне справедливое утверждение, ибо в «отнятых землях не было ни одной местности, не принадлежавшей когда-либо России». Присоединение Белоруссии и Украины, по мнению К., возродило былое единство вост. славян, благодаря к-рому воскресла «народная русская сила», сбросившая «с поразительной легкостью не только государственное, но и духовное польское иго». Отмечая положительное значение воссоединения восточнослав. (русских) земель в «единой вере и державности» в результате разделов Речи Посполитой, К. был противником уничтожения гос. самостоятельности «этнографической» Польши. Вместе с тем он осуждал взгляды той реакционной части польск. общества, а также окатоличенной западнорус. знати, к-рые выступали за поглощение Белоруссии и Украины. Весь смысл польск. цивилизации на этих землях, по мнению К., заключался в желании обогатиться за чужой счет и превратить «западнорусов» в «состояние грубой массы, которая должна была служить чужому государственному идеалу». К. высказывал горькое сожаление по поводу жестокой расплаты «западнорусов» за союз с Польшей, т. к. «в этом союзе сформировалось немало людей, испорченных Польшей и тянувших к ней назад». Тяготая к общерус. историко-культурному наследию, К. благоговейно относился к местным обычаям, языку, фольклору, ратуя за их бережное очищение от чуждых заимствований. Духовное возрождение «Западно-Русского края» К. связывал со строительством здесь правосл. храмов, восстановлением и укреплением правосл. братств, от-



крытием церковноприходских школ одновременно с развитием светского образования.

К. внес значительный вклад в выявление и издание источников по истории Белоруссии и Литвы. Опубликовал «Историческое исследование о Зап. России, служащее предисловием к документам, объясняющим историю Западно-Русского края и его отношения к России и Польше» (СПб., 1865), «Дневник последнего похода Стефана Батория на Россию...» (СПб., 1867), «Памятники, относящиеся к Смутному времени» (в кн.: РИБ. 1872. Т. 1), ВМЧ. Окт. Дни 4–18 (1874; совместно с С. Н. Палаузовым); Дни 19–31 (1880) и др. В последние годы жизни К. занимался подготовкой к изданию писем и донесений иезуитов о России кон. XVII – нач. XVIII в. (опубл. в 1904).

К. призывал к изучению слав. мира, развитию межслав. связей, объединению всех славян под знаменем единства слав. культуры и Православия. Однако к панславистским политическим проектам он относился скептически, полагая, что возможность ассимиляции чуждых элементов каждой культурой неизбежно ограничены. Главный, итоговый, труд К. – «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям» (1884, 1893<sup>2</sup>, 1901<sup>3</sup>, последнее изд. 2011). В нем он показал связь и преемственность различных научных школ и направлений в развитии рус. научного сознания по отношению к своему историческому прошлому. Эта монография, будучи первым комплексным обобщающим исследованием по истории рус. исторической науки, вызвала большой общественный резонанс. Активная публицистическая деятельность К. получила противоречивые оценки А. И. Герцена, И. С. Аксакова, Ф. М. Достоевского и др.

Под влиянием воззрений К. сформировались общественное течение и историческая школа, получившие в посл. название «западно-русизм». Среди учеников К. были исследователи истории Белоруссии и России: П. Н. Жукович, О. В. Щербицкий, Ю. Ф. Крачковский, Г. Я. Киприанович, И. А. Котович, С. Г. Рункевич, А. С. Будилович, К. В. Харлампович, Е. Ф. Орловский.

Соч.: Литовская церк. уния. СПб., 1859–1861. 2 т.; Чтения о церк. западнорус. братствах. М., 1862; Встреча народности в Зап. России с рус. государственностью и великорусской народ-

ностью: По поводу нар. караулов в Зап. России. [СПб.], 1863; Ист. призвание западнорус. правосл. духовенства. [Вильно], 1863; Люблинская уния, или Последнее соединение Литовского княжества с Польским королевством на Люблинском сейме в 1569 г. СПб., 1863; О расселении племен Зап. края России. М., 1863; Письма к о. Иосифу Васильеву (протоиерею Посольской ц. в Париже) об униатском вопросе. М., 1863; Взгляд г. Эркерта на Зап. Россию. [СПб.], 1864; Лекции по истории Зап. России. М., 1864; Чтения по истории Зап. России. СПб., 1864, 1884<sup>3</sup>. Минск, 2006; О почившем митр. Литовском Иосифе. СПб., 1869; История воссоединения западнорус. униатов старых времен. СПб., 1873. Минск, 1999; Глушение над русским и правосл. делом в Зап. России. [СПб.], 1880; Куликовская битва и ее значение в истории рус. государственности и Рус. Церкви. [СПб., 1880]; Ист. живучесть рус. народа и ее культурные особенности. СПб., 1883; Поездка в Зап. Россию: (Очерк). [СПб., 1886]; Гродна: (Из путевых наблюдений во время поездки по Зап. России). [СПб., 1887]; Судьбы рус. просвещения и рус. религ. жизни на окраинах России. [СПб., 1887]; К предстоящему 50-летию воссоединения западнорус. униатов. [СПб., 1889]; Лекции по рус. истории. Гродно, 2008.

Лит.: Бершадский С. А. М. О. Коялович // ЖМНП. 1891. Ч. 277. № 10. С. 33–38; Жукович П. Н. М. О. Коялович // Слав. обзор. 1892. № 1. С. 70–79; Пальмов И. С. Памяти М. О. Кояловича // Коялович М. О. История рус. самосознания по ист. памятникам и научным сочинениям. СПб., 1893<sup>2</sup>. С. XI–XXXVI; Памяти покойного М. О. Кояловича, заслуженного профессора СПбДА. СПб., 1895; Цвиекевич А. «Западно-русизм»: Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Мінск, 1993; Череница В. Н. М. О. Коялович: История жизни и творчества. Гродно, 1998; Шикло А. Е. Коялович М. О. // Историки России: Биографии. М., 2001. С. 223–228; Шириняц А. А. М. О. Коялович // Вестн. МГУ. Сер. 12: Полит. науки. 2005. № 5. С. 70–73.

В. Н. Череница

**КРАЕГРАНЕСИЕ** (краестрочие) — см. статьи *Акростих*, *Канон*.

**КРАЙКОВ** Яков, болг. первопечатник, книгоиздатель кирилловского шрифта и книготорговец, работав-

(или Молитвенника 1570 г.) и сборника молитв «Различные потребности» (1572); возможно, ок. 1570 г. с изданий *Вуковичей* он перепечатал Службеник и Октоих (гласы 5–8). Разные самоименования («Крайков сын» в Псалтири, без упоминания отчества и с указанием разных мест происхождения: из «подкрылий великих гор Осоговских близ Коласиского города [ныне Кюстендил, Болгария], из места, называемого Камена Река» в Часослове и из Софии в Молитвеннике и сборнике) вызвали разногласие исследователей. В пользу отождествления Якова Крайкова и Якова из Камена-Реки говорят совпадение имен, времени и места деятельности, языка, художественного оформления, принципов подбора и компиляции текстов. В послесловии к Часослову К. также сообщил, что происходит от «племени священнического» и «многие времена и лета» трудится над священными книгами, что в Венеции «обрел старые литеры» книгоиздателя Божидара Вуковича у его сына Виченцо, которыми давно не пользовались (последнее издание Вуковичей датировано 1561). К. мог быть арендатором типографии Вуковичей или печатником-типографом, т. к. в Псалтири и Требнике издателем указан Иероним («Иеролим») Загурович, венецианский купец из Котора. Болгарское происхождение К. однозначно признаётся в болг. и отчасти в рус. научной лит-ре, в македонской он считается македонцем, в сербской не выделяется из общего числа слав. издателей, работавших в Венеции. Поскольку и в Кюстендиле и в Софии в XVI в. было смешанное слав. население (болгарское и сербское), а орфография венецианских кириллических



Св. Иоанн Предтеча.  
Тропарь и кондак  
св. Иоанну Предтече.  
Разворот  
из Часослова Якова Крайкова.  
1566 г. (Народная б-ка  
Кирилла и Мефодия.  
Л. 46 об. — 47)

книг устойчиво была ре- савской, болг. происхождение К. устанавливается скорее на основании таких деталей, как наименование равноап. Кирилла в месяцеслове и заглавии пасхальных таблиц «учителем словенским, сиречь

книг устойчиво была ре- савской, болг. происхождение К. устанавливается скорее на основании таких деталей, как наименование равноап. Кирилла в месяцеслове и заглавии пасхальных таблиц «учителем словенским, сиречь





болгарским» (но не сербским), включение фрагментов творений болгарского царя Петра.

Требник и Псалтирь предназначались для богослужебных целей, а Часослов и «Различные потребности» адресовались путешественникам. В Часослов вошли ежедневные молитвы, месяцеслов (с памятями болгарских и балканских святых и тропарями им), Слова и Жития святых, а также неск. апокрифов: послание царя Авгаря Иисусу Христу и ответ Спасителя, направленный через Ананию-гонца, Чудо от святого убруса, 72 имени Господа и Пресв. Богородицы и др.

Сб. «Различные потребности» является уникальным по составу и содержит редкие произведения. Известную типологическую и функциональную параллель ему (без генетической связи) представляет «Малая подорожная книжка» Франциска Скорины (Вильна, ок. 1522). Помимо месяцеслова (с указанием памятней избранных святых, напр. 15 июня — св. Вита, 23 авг. — покровителя Венеции св. Роха) и богослужебных текстов К. включил в него сказание о св. мощах, перенесенных в Венецию с разных, в т. ч. серб. и болг., земель (считается его оригинальным произведением); вопросы и ответы свт. Григория Чудотворца; краткие тексты о св. Иоанне Крестителе, св. ап. Луке и др.; обширный апокриф об Успении Пресв. Богородицы (1-я публикация предания о посещении Божией Матерью Афона, отличающегося от «Воспоминания отчасти святая горы Афонская» («Patria»), переведенного на славянский язык в нач. XVI в. на Афоне протом Гавриилом) и др. В примечаниях сообщается, что источником для сборника послужил «извод» из книг болг. царя Петра (927–969), умершего якобы в Риме. К. почитал равноап. Кирилла как «учителя словенского, сиречь болгарского» (его память указана в месяцеслове сборника и в пасхалии Часослова). По сравнению с другими кириллическими венецианскими изданиями XVI в. малоформатный сборник «Различные потребности» является редкостью, известны 5 его экземпляров: в Санкт-Петербурге (РНБ. Ф. 1.5.35. № 303; см.: *Немировский*. 2000), в Белграде (САНУ. № 411; см.: *Мано-Зиси К.* Старе ћириличке штампане књиге у Архиву САНУ // АрхПр. 1984/1985. Књ. 6/7. С. 309–310. № 35), в Нидер-

ландах (Leiden. Univ. N 1370G21; см.: *Цибранска*. 2013), 2 экземпляра в Италии (Ambros. N S. Q. VI.15; S. Q. VI.41; см.: *Джурова*. 2014) — и фрагмент в Музее Сербской Православной Церкви в Белграде (Собр. Р. Груича, 6 листов, см.: *Медаковић*. 1958).

Художественное оформление изданий К. выполнено в традициях критско-венецианской гравюрной школы. Считается, что часть гравюр была сделана с досок изданий Вуковичей. Его Часослов является одной из самых богато украшенных гравюрами (31) кириллических изданий, вышедших в Венеции.

Лит.: *Каратаев И. П.* Описание слав.-рус. книг, напечатанных кирилловскими буквами. СПб., 1883. Т. 1: 1491–1652 г. № 73, 76, 78, 83; *Стоянович Љ.* Записи. Књ. 1. С. 203–204, 210–212. № 655, 682, 683, 685, 700; *он же.* Нов примерак старе штампане српске књиге из млетачке штампарије од 1572 // *Јужнословенски филолог*. Београд, 1927/1928. Бр. 8. С. 147–150; *Медаковић Д.* Графика српских штампаних књига XV–XVII в. Београд, 1958. С. 214–220; *Badalić J.* Jugoslavica usque ad annum MDC: Bibliographie der Südslawischen Frühdrucke. Aureliae Aquensis, 1959. N 120, 135, 141, 146; *Драглова Л., Райков Б.* Българският първопечатник от XVI в. Яков Крайков и неговите венециански издания // *Векове*. София, 1975. № 4. С. 17–30; *Jerkov-Capaldo J.* Le «Različnie potrebi» di Jakov di Sofia alla luce di un esemplare completo // *ОСР*. 1979. Vol. 45. P. 373–386; *eadem.* Contributo allo studio delle Različnie potrebi di Jakov di Sofia: Le lecture paraliturgiche // *Relazioni storiche e culturali fra l'Italia e la Bulgaria*. Napoli, 1982. P. 129–156; *eadem.* Un apocrifo sulla Dormizione in un libro slavo pubblicato a Venezia nel 1572 // *Europa Orientalis*. R., 2008. Vol. 27. P. 25–39; *Атанасов П.* Яков Крайков — книжовник, издател, график XVI в. София, 1980; *Gergova A.* Jakov Krajkov — editore e litterato bulgaro a Venezia nella meta del XVI secolo // *Il mondo slavo*. Padova, 1982. Vol. 8. P. 55–62; *Немировски Е. Љ.* Издања Божидача и Вићенца Вуковића, Стефана Маринковића, Јакова од Камена Реке, Јеролима Загуровића, Јакова Крајкова, Ђваница Антониа Рампаџет, Марка и Бартоломеја Бинамиа: 1519–1668 // *Црногорска библиографија*. Цетиње, 1993. Т. 1. Књ. 2. С. 161–185. № 19–22; *он же (Немировски Е. Љ.)*. Первые слав. миниатюрные издания. М., 2000. С. 4–24; *он же.* Славянские издания кирилловского (церковнослав.) шрифта, 1491–2000: Инвентарь сохранившихся экземпляров и указ. лит.-ры. М., 2011. Т. 2. Кн. 1: 1551–1592. С. 19–26, 218–222, 247–250, 257–260, 262–264, 269–270; Пет векова српског штампарства, 1494–1994. Београд, 1994. С. 71–218; *Лушева А. А.* Издања кирилловског шрифта 2-й пол. XVI в.: Свод кат. М., 2003. Кн. 1. С. 295–297, 363–365, 416–418, 442–443; *Георгиевски М.* Македонско-италијанските врски во XVI в. во светлината на печатарската активност на првиот македонски печатар Јаков од Камена река во Венеција и книжарницата на Кара Трифун во Скопје // 35 науч. конф. на 41 меѓунар. семинар за македонски јазик, лит-ра и култура. Охрид, 11–28 авг. 2008 г. Охрид, 2008. С. 117–122; *Džurova A., Stantchev K.* Catalogo dei paleotipi slavi nella Biblioteca Ambrosiana // *Slavica Ambrosiana*. R., 2010. Vol. 1. P. 147–258; *Циб-*

*ранска-Костова М.* Сборникът «Различни потреби» на Яков Крайков между Венеция и Балканите през XVI в. София, 2013; *Джурова А.* Яков Крайков и Сборникът «Различни потребности» (Книга за пътника) от 1571/1572: Б-ка Амброзиана S.Q.VI.41. София, 2014.

*М. Цибранска-Костова*

**КРАКОВСКАЯ, ЛЕМКОВСКАЯ И ЛЬВОВСКАЯ ЕПАРХИЯ** Польской Православной Церкви, существовала в 1940–1946 гг., создана на оккупированной Германией территории Польши и Украинской ССР, в 1940–1941 гг. имела название Краковская и Лемковская.

**Православие на Лемковщине.** Историческая обл. Лемковщина (Лемковская Русь, Прикарпатская Русь; юго-вост. повяты совр. Польши в составе Малопольского и Подкарпатского воеводств, отдельные соседние районы совр. Украины и Словакии) до кон. XVII в. входила в правосл. *Перемышльскую епархию*. После перехода в 1691 г. Перемышльского еп. Иннокентия (Винницкого) в греко-католич. Церковь в регионе началось распространение униатства, вскоре ставшего господствующим. После 3-го раздела Польши (1795) регион вошел в Габсбургскую монархию, среди населения усиливались проукраинские и русофильские настроения, симпатии в отношении к Православию (см. в ст. *Галицкая Русь*). Появление правосл. общин на Лемковщине связано с деятельностью свящ. сщмч. *Максима Сандовича*, под влиянием к-рого в 1911 г. в Православие вернулся приход в с. Граб (ныне Подкарпатского воеводства, Польша). Такое же решение приняли верующие в соседних селах Длуге, Радоцына и Незнаёва. Архиеп. Волынский и Житомирский *Антоний (Храповицкий)* принимал в Волынскую ДС выходцев из Галиции, рукополагал их в священный сан, и они уезжали на родину. 6 сент. 1914 г. нек-рые активные церковные деятели, включая свящ. М. Сандовича, были расстреляны по обвинению в шпионаже в пользу Российской империи. Мн. лемки-русифилы прошли через концлагеря Терезин (Чехия) и Талергоф (Австрия). К кон. 1914 г. в результате занятия рус. войсками приграничных территорий и благодаря активной миссионерской деятельности архиеп. Волынского и Житомирского *Евлогия (Георгиевского)* в Галиции насчитывалось ок. 80 правосл. общин. Их число резко уменьшилось после контрнаступле-







ния австро-венг. войск в следующем году: новосозданные приходы в составе целых сел эвакуировались в тыл Российской империи.

В сер. 20-х гг. XX в. главными очагами движения по возвращению в Православие стали Лемковщина, Львов, где действовал построенный для румын. военных правосл. Георгиевский храм, и Перемышль, где в марте 1924 г. образовалась правосл. община, арендовавшая часовню на Липовицком военном кладбище на окраине города. По требованию униат. Перемышльского еп. Иосафата Коциловского часовня была закрыта в дек. 1934 г., после чего правосл. община молилась в частных домовладениях. В 1926 г. присоединился к правосл. Церкви приход в с. Тылява (ныне Кросненского повята), в самом сердце Лемковщины («тылявская схизма»). Это стало результатом конфликта прихожан-лемков с проукраински настроенным настоятелем, к-рый перешел в богослужении с церковнослав. языка на украинский.

Для активизации правосл. миссии среди галичан и лемков Варшавский и всей Польши митр. Дионисий (Валединский) в 1925 г. назначил настоятелем Георгиевского храма во Львове насельника *Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы лавры* иером. *Пантелеимона (Рудька)*. Во Львов приехали ок. 10 выпускников правосл. богословского фак-та Варшавского ун-та, некоторые из них приняли постриг в Почаевской лавре. Ближайшим помощником иером. Пантелеимона был иером. *Вениамин (Новицкий)*, в 1936 г. ставший благочинным правосл. церковью Галиции. Трудями священнослужителей была создана миссионерская школа, организованы хоровые коллективы во мн. городах. Во Львове при помощи возобновленного Успенского братства началось издание ж. «Воскресение».

27 марта 1925 г. был ратифицирован конкордат между Польшей и Ватиканом, согласно к-рому все имущество униат. Церкви было передано в управление Римскому престолу. Поэтому общины, переходившие в Православие, лишались имущества и должны были сами заботиться об устройстве храма, о приобретении утвари, облачений, об обеспечении священника. Невзирая на минимальную материальную помощь со стороны Варшавской митрополии и про-

тиводействие властей, в 1923–1929 гг. к Православию присоединилось ок. 30 приходов с общим числом верующих свыше 30 тыс. чел., что составляло более 10% от числа прихожан Перемышльской греко-католической епархии. В 1928 г. новые православные приходы Лемковщины получили регистрацию в Мин-ве вероисповеданий и общественного просвещения Польши. В том же году был образован Малопольский благочиннический окр., в 1929 г. по инициативе митр. Дионисия (Валединского) решением Синода была учреждена Галицкая православная миссия с центром во Львове, ее до 3 дек. 1932 г. возглавлял игумен Пантелеимон (Рудык). С 3 дек. 1932 г. настоятелем львовского прихода и заведующим новообразованной Православной духовной миссией на Лемковщине являлся иером. *Георгий (Коренистов)*.

В Вост. Галичине помимо Львова и Перемышля крупнейшие правосл. миссионерские приходы были основаны в городах Турка, Коломыя, Галич, Сокаль. В отдаленных районах миссионерские приходы существовали в селах Бутля (с 1928) и Яблонка-Выжна (В. Яблонька) (с 1930) Турковского повята, в с. Берлоги Калушского повята (с 1928), в с. Хорджув (Городжев) Рава-Русского повята, в с. Корчин Сокальского повята (оба с 1929), в с. Мечищув (Мечищев) Бжежанского повята (с 1931). В 1932 г. на Лемковщине действовали 7 правосл. приписных храмов: 6 — в подчинении Георгиевского прихода Львова, 1 — в подчинении прихода Петрикува. В 1935 г. было создано Лемковское православное братство им. свящ. Максима Сандовича.

В этой ситуации часть униат. духовенства с целью прекратить переходы в Православие, с одной стороны, и воспрепятствовать посягательствам проукраински настроенного Перемышльского еп. Иосафата Коциловского на устоявшийся богослужебный уклад, с др. стороны, обратилась с письмом в Ватикан об исключении Лемковской пров. из юрисдикции местного архиерея и об образовании самостоятельной апостольской администрации, что и было осуществлено декретом Конгрегации Восточных Церквей от 10 февр. 1934 г. Первоначально столица администрации, включавшей 9 деканатов и 111 приходов, разместилась в с. Рыманув-Здруй (ныне

Кросненского повята), в 1938 г. — в г. Санок (ныне Подкарпатского воеводства, Польша). Изменение политики католич. Церкви в регионе, уступки в отношении «старорусски» или «прорусински» настроенных униат. священников, уважение к самоидентификации лемков как отдельной нации (а не субэтноса укр. народа, каковым лемков считали Коциловский и митр. Андрей *Шенцицкий*) — все это значительно замедлило процесс перехода из унии в Православие, но не остановило правосл. движение среди лемков вплоть до начала второй мировой войны.

Миссионерская комиссия правосл. Варшавско-Холмской епархии, реагируя на образование *Лемковщины апостольской администрации*, в мае 1935 г. выступила с инициативой разделения Малопольского благочиния, в которое входили православные общины Львовского, Станиславовского и Краковского воеводств, с целью усиления миссионерской работы. Малопольский окр. был поделен на благочиния Восточномалопольское (Галицкое, с центром в Галиче, фактически 2-м центром были Перемышль), совпадавшее с границами Перемышльской епархии, и Лемковское, которое охватывало территорию апостольской администрации Лемковщины. Благочинным Львовского окр. в 1934–1937 гг. был архим. Филофей (Нарко), в 1937–1938 гг. — архим. Вениамин (Новицкий), в 1938 г. — прот. Семантин Семашко (см. *Матфей (Семашко)*), в 1938–1944 гг. — прот. Григорий Курилас. Благочинным Лемковского окр. с 1935 г. служил свящ. Георгий Павлишин.

1940–1947 гг. К., Л. и Л. е. возникла на занятых немцами землях Польши после возвращения 23 сент. 1940 г. на должность председателя Польской Церкви митр. Дионисия (Валединского), к-рого гестапо осенью 1939 г. отстранило от управления. Восстановление его на митрополичьей кафедре стало результатом переговоров представителей немецкой власти с деятелями базировавшегося в Кракове Украинского центрального комитета (УЦК) во главе с В. М. Кубийовичем, проходивших в июле 1940 г. В переговорах помимо греко-католика Кубийовича приняли участие православные политические лидеры: председатель объединения украинских православных мирян проф. И. И. Огиенко (см. *Иларион (Огиенко)*) и премьер-министр





правительства Украинской народной республики (УНР) в изгнании, глава Украинского юридического бюро А. Н. Ливицкий. Представители УЦК резко негативно относились к временному окормлению православных приходов с большинством украиноязычного населения Берлинским и Германским архиеп. *Серафимом (Ляде)* — русскоязычным немцем, членом Синода РПЦЗ. Укр. общественные деятели выступали за выделение из Варшавской митрополии в отдельные епархии всех территорий, где среди православных преобладали украинцы.

Для утверждения митр. Дионисия в качестве предстоятеля «Автокефальной православной Церкви в Генеральной губернии» нем. власти выдвинули следующие условия: хиротония 2 епископов укр. происхождения, новое разделение епархий. 30 сент. 1940 г. Собор епископов Генерал-губернаторства принял постановление о создании на территории Генерал-губернаторства 3 епархий: Варшавско-Радомской (в границах Варшавского и Радомского дистриктов), Холмско-Подляшской (в пределах Люблинского дистрикта) и Краковско-Лемковской (в рамках Краковского дистрикта). На Холмскую кафедру был избран ближайший соратник Кубийовича глава существовавшей в Варшаве в 1939–1940 гг. Украинской национальной церковной рады проф. Огиенко, на Краковскую — архим. Палладий (Видыбида-Руденко), бывш. протоиерей, принявший в 1936 г. монашество. Будучи мирянином, Видыбида-Руденко в 1918–1919 гг. занимал должность министра финансов в правительстве УНР, затем был тесно связан с правительством УНР в изгнании.

Кандидатура архим. Палладия, утвержденная нем. властями, долгое время оспаривалась в Украинской церковной раде и др. укр. орг-циях, что было связано с конфликтом Палладия с Огиенко из-за различия в политических взглядах. Только после того, как архим. Палладий (после хиротонии еп. Илариона (Огиенко)) дал письменное обязательство поддерживать все решения последнего, Иларион согласился на участие в наречении и хиротонии Палладия. Наречение архим. Палладия во епископа Краковского и Лемковского состоялось в Варшаве 16 янв. 1941 г., но из-за споров о территории епар-

хии и количестве приходов (часть которых митр. Дионисий хотел сохранить в Варшавской епархии) архиерейская хиротония состоялась 9 февр. 1941 г. На следующий день Палладий был возведен в сан архиепископа. После оккупации нацистами Зап. Украины и создания 1 авг. 1941 г. дистрикта Галиция, вошедшего в Генерал-губернаторство, к Краковской епархии была присоединена территория современных Львовской, Ивано-Франковской и частично Тернопольской областей Украины; по декрету митр. Дионисия от 17 авг. 1941 г. епархия сменила название на Краковско-Лемковская и Львовская.

Малочисленная Краковская епархия (24 прихода) была образована прежде всего для того, чтобы дать более чем 20 тыс. принявших Православие лемков своего епископа, который должен был их постепенно украинизировать. Фактически с сент. 1940 г. до весны 1941 г. епархией управлял близкий к украинским национальным кругам прот. Мартин Волков, бывший депутат польского сейма, возможно один из инициаторов учреждения кафедры. С 1939 г. Волков являлся настоятелем краковского Успенского правосл. прихода (существовал с 1918). Вместе с викарием свящ. Евгением Гриневичем он в 1940 г. украинизировал приход, заменил церковнослав. язык в богослужении украинским. Несмотря на то что кафедрой правящего архиерея был определен Успенский храм в Кракове, архиеп. Палладий постоянно находился в Варшаве (долгое время не удавалось добиться согласия нем. властей на переезд архиерея в Краков), руководил епархией, опираясь на канцелярию в Варшаве, которой заведовал свящ. Александр Чубук-Подольский, а также на обладавшую особенно широкими правами Краковскую духовную консисторию, которой управлял в качестве секретаря прот. Мартин Волков, являвшийся фактически наместником правящего архиерея. Резиденция епископа оставалась в Варшаве еще и потому, что маломестительный Успенский храм в Кракове, размещавшийся в военных казармах на окраине города, в 1940 г. был реквизирован под военные нужды. В качестве компенсации немцы в дек. 1940 г. выделили правосл. общине Кракова бывшую синагогу «Агават

Раим» Еврейского благотворительного об-ва в старой части Кракова. В 1941 г. архиеп. Палладий освятил в этом помещении храм Успения Божией Матери, там же разместилась консистория.

Архиеп. Палладий оказывал значительное влияние на жизнь Варшавской митрополии. Так, в мае 1941 г. он обратился к митр. Дионисию с призывом «украинизировать» отдельные положения устава правосл. Церкви в Генерал-губернаторстве. 30 нояб. 1941 г. архиеп. Палладий провел в Варшаве совещание с комитетом УНР во главе с Ливицким, на котором сделал заявление в поддержку кандидатуры Луцкого еп. *Поликарпа (Сикорского)* на должность администратора правосл. Церкви на «освобожденных» землях Украины. В дек. 1941 г. архиеп. Палладий заявил о невозможности получения правосл. Церковью на Украине автокефалии от К-польского патриарха и о необходимости провозглашения Дионисия (Валединского) митрополитом Киевским и всея Украины (ЦГАООУ. Ф. 269. Оп. 1. Д. 341. Л. 28–30). 30 дек. 1941 г. униат. митр. А. Шептицкий обратился с воззванием к укр. православным епископам, в котором призвал к объединению в интересах укр. народа. Первоиерарх Автономной УПЦ митр. *Алексий (Громадский)* отреагировал сдержанно и назвал такое объединение преждевременным. Архиеп. Палладий, напротив, положительно оценил обращение Шептицкого. В ответном открытом письме Шептицкому, 1 марта 1942 г. опубликованном укр. прессой, архиеп. Палладий писал, что укр. народ 300 лет ждал такого призыва к единству. Как лицо, уполномоченное митр. Дионисием, заявил, что православные будут делать все возможное для устранения препятствий к церковному единству и для возвращения к состоянию Церкви до 1596 г.

На момент образования епархии на Лемковщине существовало 24 правосл. прихода. Среди них самостоятельные — в местечках и селах Баница, Бартне, Цицаханя, Чарна, Дешница, Флёринка, Граб, Хырова, Избы, Кампанна, Крулёва-Руска, Крыница, Липовец, Милик, Мшана, Пёрунка, Поляны, Радоцына, Сквиртне, Снетница, Свёткова-Велька, Тылява, Усьце-Руске и Воловец. К приписным («филиальным») приходом относились общины в поселениях: Жи-





довске, Черемха, Вишня, Смеречне, Ропенка, Тщяна, Бодаки, Пшеголина, Длуге, Вышоватка, Ростайне (Розстайне), Свежова-Руска, Свѣнткова-Мала, Незнаѣва, Кшива, Бинчарова, Богуша, Белична, Регетув-Нижны, Юречкова, Ставиша и Квятонь. В февр. 1941 г. епархия была разделена на 2 благочиния: Восточнолемковское с центром в с. Чарна (ныне Подкарпатского воеводства, Польша) во главе со свящ. Георгием Павлишиным (имевшим проблемы с оккупационной властью за свои москвофильские взгляды) и Западнолемковское с центром в с. Флѣрынка (ныне Малопольского воеводства, Польша), где функции благочинного исполнял свящ. Петр Тарановский. В связи с увеличением числа лемковских приходов в апр. 1943 г. было открыто 3-е лемковское благочиние с центром в с. Свѣнткова-Велька (ныне Подкарпатского воеводства), возглавленное прот. Николаем Кухаруком (после войны секретарь Харьковской епархии Украинского экзархата РПЦ). В авг. 1941 г. к епархии присоединились 13 общин на территории современных Львовской, Ивано-Франковской и частично Тернопольской областей Украины, образовавших благочиние с центром при Георгиевском храме во Львове. Центром отдельного благочиннического округа был также Краков.

К нач. 1943 г. в К., Л. и Л. е. насчитывалось 55 священников, 7 диаконов и 65 псаломщиков, действовало 54 церкви и часовни, объединенные в 43 прихода. К нач. 1944 г. в епархии имелось 46 приходов: во Львовско-Галицком окр. — 13, в Краковском — 4, в 1-м Лемковском — 9, во 2-м Лемковском — 14, в 3-м Лемковском — 6 приходов. К нач. 1945 г. насчитывалось 24 самостоятельных храма и 23 приписных (без Галичины). Уменьшение числа самостоятельных приходов связано с отъездом половины священнослужителей в Германию и Чехословакию.

Епархиальным миссионером, координировавшим просветительскую деятельность среди лемков, был переехавший с Волини прот. Александр Новицкий; активную роль в миссионерской деятельности играл прот. Сергей Киндзерявый-Пастухив, переехавший сюда в 1939–1941 гг. По инициативе архиеп. Палладия преподавание правосл. вероучения в общеобразовательных школах региона

перешло на укр. язык. Имели место конфликты между проукраински ориентированными клириками и теми лемковскими священниками, к-рые считали себя русинами, о чем писал в янв. 1944 г. архиеп. Палладий свящ. Стефан Голубовский. Противостояние завершилось к 1944 г. поражением «русинских» и «москвофильских» клириков. Один из современников вспоминал: «Когда после развала Польши в Краков прибыл украинский автокефальный православный епископ для Лемковщины Палладий, то исчезли куда-то из лемковских сел православные батюшки-россияне, а на их место пришли сознательные украинские священники, которые усердно работали над подъемом национального самосознания ополяченных лемков; да и вообще во время гитлеровской оккупации о москвофилах никто не говорил, потому что они словно сквозь землю провалились» (*Буцацкий В.* Москвофильство на Лемківщині. Нью-Йорк, 1955. С. 21–22). Проблемой являлась подготовка духовенства.

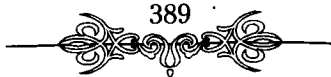
22 мая 1943 г. власти Генерал-губернаторства дали согласие на перенесение резиденции архиеп. Палладия в Краковский дистрикт, в бывш. повяты Тарнувский, Ясельский или Кросненский. Краков был исключен из этого списка, на чем настаивали как римо-католики, так и греко-католики. 30 окт. 1943 г. было получено разрешение на перевод резиденции архиеп. Палладия в Краков, но собрать средства на устройство резиденции не удалось. Архиеп. Палладий продолжал жить в Варшаве, где у него обострился конфликт с митр. Дионисием. На синоде епископов Генерал-губернаторства 3–6 авг. 1943 г. еп. Иларион и архиеп. Палладий отвергли предложение митр. Дионисия, заранее согласованное с немцами, о хиротонии в викарного епископа Варшавской митрополии архим. Феофана (Протасевича) для окормления рус. и белорус. общин. В свою очередь митр. Дионисий 9 авг. 1943 г. пожаловался на укр. епископов оккупационным властям. В февр. 1944 г. митр. Дионисий благословил открытие во Львове домового храма для общины «дочерней» по отношению к Варшавской митрополии *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ) (в юрисдикции лжемитру. Поликарпа Сикорского); общину возглавлял эвакуированный из Харькова «священник» Александр

Попов (позже один из руководителей УАПЦ соборноправной, отколовшейся от Поликарпа). В марте 1944 г. Попов вместе с др. эвакуированными с востока Украины «священниками» УАПЦ совершал богослужения в Преображенском храме Львова, принадлежавшем униатам. Неясно, был ли согласен архиеп. Палладий на создание в его епархии приходов УАПЦ или же это было единоличное решение Дионисия.

С приближением фронта в июле 1944 г. архиеп. Палладий был эвакуирован в Германию. Распоряжением от 9 сент. 1944 г. он назначил администратором православных приходов Лемковщины вместо прот. Мартина Волкова, также уехавшего из Польши, прот. Петра Тарановского, о чем известил клир и верующих «Посланием к духовенству святой православной Церкви на Лемковщине» от 21 сент. 1944 г. С того времени фактически прервались всякие контакты приходов с церковными центрами в Польше, где до апр. 1945 г. оставался единственный правосл. иерарх — викарный еп. *Тимофей (Шреттер)*. Краковская консистория в 1944–1946 гг. продолжала работу: ее деятельность ограничивалась бракоразводными и др. бытовыми вопросами.

После освобождения от немцев Галичины Львовско-Галицкий благочиннический окр. утратил связь с консисторией в Кракове и стал подчиняться Киевской митрополии до замещения 22 апр. 1945 г. Львовской кафедры. В 1944 г. во главе Львовского благочиния стоял прот. Григорий Боечко, в составе благочиния было 10 приходов: 3 — во Львовской обл., 1 — в Тернопольской, 2 — в Дрогобычской, 4 — в Станиславской (ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 2. Л. 199–203). Предыдущий благочинный прот. Григорий Курилас, в 1943 г. бежавший в Палестину, получил гарантии безопасности от советских властей и в 1945 г. вернулся на Украину, вскоре был репрессирован.

На основании договора от 9 сент. 1944 г. между польск. Комитетом народного освобождения и Украинской ССР в 1944–1946 гг. шла массовая депортация украиноязычного населения из Польши на Украину. Первоначально переселение предполагалось сделать добровольным, но, поскольку желающих практически не оказалось, была применена сила. В 1945–1946 гг. с Лемковщины было







выселено свыше 100 тыс. лемков, в основном греко-католиков, православных — ок. 15 тыс. чел., среди которых были и священнослужители. Основными местами размещения переселенцев из Польши стали центральная и вост. области Украины, нек-рые репатрианты позже переехали на Волынь и в Галицию в надежде вернуться на отцовские земли. Отдельные общины переселялись почти целиком в определенные населенные пункты Украинской ССР во главе с настоятелями. Они активно влияли на местную церковную жизнь.

На Лемковщине и на Надсанье осталось ок. 10 тыс. православных, которые были практически лишены духовного окормления. Военные действия, перемещение населения, отсутствие иерархической власти привели к полному упадку и дезорганизации епархиальной жизни на Лемковщине. Возвращение митр. Дионисия в кон. апр. 1945 г. в Варшаву дало надежду на восстановление церковного порядка. В кон. июня 1945 г. администратор прот. Петр Тарановский через прот. Мартина Волкова, переехавшего в Варшаву и продолжавшего заведовать Краковской консисторией, прислал председателю Польской Церкви подробный отчет о ситуации в приходах К., Л. и Л. е. Он указывал, что после окончания работ комиссий по репатриации на территории Лемковщины окажется очень мало верующих, а уезжающие на Украину общины забирают из храмов всю утварь. В эти годы имели место немногочисленные возвращения православных лемков в унию или в католичество (напр., в селах Крулёва-Руска, Богуша) под влиянием представления о том, что принадлежность к католич. Церкви дает возможность считаться поляком и избежать переселения на восток.

В нояб. 1945 г. прот. Виталий Сагайдаковский информировал Варшавскую консисторию, что на территории Лемковщины существует 5 самостоятельных приходов: в селах Крулёва-Руска (с «филиальной» общиной в с. Богуша), Флёрынка (с «филиальными» общинами в селах Бинчарова и Вавжинка), Бартне (с «филиальной» общиной в с. Пшегонина), Избы (с «филиальной» общиной в с. Белична), Усьце-Руске (ныне Усьце-Горлицке, с «филиальной» общиной в с. Квятонь). Пред-

полагалось возобновить приходскую жизнь в селах Пёрунка, Тьялява и Баница. В мае—июне 1946 г. в г. Санок находился присланный из Варшавы свящ. Владимир Вежанский. Он был уполномочен департаментом исповеданий Мин-ва общественной администрации Польши надзирать за церковным имуществом и «удовлетворением религиозных нужд» православных. Не получилось организовать духовную опеку над приходами в окрестностях г. Новы-Сонч, поскольку присланный из Варшавы свящ. Всеволод Лопухович был задержан местными властями. В это время на местах служили священники Иоанн Левяр и Димитрий Хыляк, к ним позже присоединились делегированные из столицы Антоний Татиевский и Михаил Попель, в июле 1946 г. вернулся свящ. Стефан Бегун. К нач. 1947 г. среди клира также значились священники Георгий Кундеус, Александр Нестерович и Николай Костишин. По подсчетам К. Урбана, в пределах Лемковщины и Надсанья действовали 8 приходских и 19 приписных храмов. Клирики вместе с прихожанами стали жертвами операции «Висла», проведенной польск. властями в апр.—июле 1947 г., когда почти все жители украинских и лемковских поселений на юго-востоке Польши были насильственно переселены в зап. и сев. воеводства Польши (священники Кундеус, Костишин и Нестерович за активное сопротивление переселению были отправлены в концлагерь Явожно). В ходе операции «Висла» с Лемковщины были выселены 30 тыс. лемков, оставшихся там после принудительных «репатриаций» на Украину. Последним клириком, покинувшим Лемковщину в июле 1947 г., стал настоятель церкви в с. Флёрынка свящ. Стефан Бегун. После операции «Висла» в регионе перестали функционировать все правосл. храмы.

Официально К., Л. и Л. е. прекратила свое существование 15 июля 1946 г., когда Синод правосл. Церкви на «возвращенных землях» (учрежден 5 июня того же года) принял соответствующее решение. 31 дек. 1946 г. Синод епископов Польской Церкви лишил сана находившихся в эмиграции архиепископов Илариона (Огиенко) и Палладия (Видыбиду-Руденко). Последние не признали этого решения; считая себя архипастырями Холмщины и Лем-

ковщины в изгнании, они объединили вокруг себя огромные эмигрантские землячества клириков и мирян. Очевидно, что решение Синода имело и политическую подоплеку, т. к. польские власти выдвинули против Палладия и Илариона обвинения в коллаборационизме. Обвинения были предъявлены и др. эмигрировавшим на Запад клирикам К., Л. и Л. е.: Авксентию Рудикову, Иоанну Сидоруку, Николаю Шероцкому, Иоанну Белозорскому. Власти Польши заочно обвинили их в провокациях против римско-католич. духовенства, якобы подвергшегося из-за их доносов репрессиям со стороны оккупационных властей. Несмотря на это, митр. Дионисий в письмах в 1948 г. убеждал архиеп. Палладия вернуться в Варшаву, обещая ему восстановление на кафедре.

В 1947–1956 гг. деятельность правосл. Церкви на Лемковщине была официально запрещена властями Польской Народной Республики. На территории бывш. К., Л. и Л. е. не существовало ни одного действующего правосл. прихода (за исключением Успенского храма в Кракове), до 1958 г., когда в составе Люблинского благочиния Варшавско-Бельской епархии Польской Церкви был вновь открыт храм в с. Высова (ныне Малопольского воеводства, Польша). С 1983 г. Лемковщина входит в правосл. Перемышльскую и Новысончскую епархию Польской Церкви.

Ист.: Архим. Палладій — епископом Краківським і Лемківським // Краківські вісті. 1941. № 80(186). С. 3; *Кубійович В. М.* Українці в Генеральній губернії, 1939–1941: Історія Укр. центр. комітету. Чикаго, 1975; *Repatriacja czy deportacja?: Przesiedlenie ukraińców z Polski do USRR, 1944–1946: Dokumenty / Red. E. Misilo.* Warsz., 1996–1999. 2 t.

Лит.: Життєвий шлях владки архієп. Палладія // Укр. правосл. вісник. 1971. № 16; Свобода: Газ. Н.-Й., 1971. № 165. С. 1–5; *Кубійович В.* Українці в Генеральній губернії, 1939–1941: Історія Українського центрального комітету. Чикаго, 1975. *Sziling J.* Kościoły chrześcijańskie w polityce niemieckich władz okupacyjnych w Generalnym gubernatorstwie, 1939–1945. Toruń, 1988; *Papierzyńska-Turek M.* Między tradycją a rzeczywistością: Państwo wobec prawosławia, 1918–1939. Warsz., 1989; *Urban K.* Prześladowania duchowieństwa prawosławnego w Polsce po 1945 r.: (Przyczynek do losu uwięzionych w Centralnym obozie pracy w Jaworznie) // *Cerkownyj wiestnik.* Warsz., 1992. N 4. S. 18–42; *idem.* Z dziejów Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźnie w latach 1945–1947 // *Zeszyty naukowe Akademii ekonomicznej w Krakowie.* 1995. N 460. S. 92–112; *idem.* Kościół prawosławny w Polsce, 1945–1970: (Rys historyczny). Kraków, 1996; *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś.* Warsz.,



1993; *Nowakowski K.* Administracja apostolska Lemkowszczyzny w latach 1939–1947 // Polska-Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa. Przemyśl, 1996. T. 3. S. 231–245; *Moklak J.* Kształtowanie się struktury Kościoła prawosławnego na Lemkowszczyźnie w Drugiej Rzeczypospolitej. Warsz., 1997; *idem.* Lemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej: Zagadnienia polityczne i wyznaniowe. Kraków, 1997; *Best P.* Apostolska administracja Lemkowszczyzny, 1934–1944 // Polska-Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa. Przemyśl, 1998. T. 4. S. 247–250; *Horkaj Š., Pružinsky Š.* Pravoslávna Cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočji: Ludia, udalosti, dokumenty. Prešov, 1998; *Piech S.* W cieniu Kościołów i synagog: Życie religijne międzywojennego Krakowa, 1918–1939. Kraków, 1999; *Gerent P.* Zarys dziejów prawosławnej diecezji Przemyskiej // Almanach diecezjalny. 2005. T. 1. S. 23–49; *Oleśniewicz M.* Sytuacja Cerkwi prawosławnej na Lemkowszczyźnie w czasie II wojny światowej // Ibid. Gorlice, 2007. T. 3. S. 19–25; *Senko E.* Administracja apostolska Lemkowszczyzny (1934–1947): Nieznane losy lemków w Polsce. Nowy Sącz, 2007; *Рекрут В. П.* Від Стрільчиньє до Нью-Йорка: Життєві інститути й духовне сходження владика Палладія // Релігійне життя Поділля: Минуле і сучасне: До 1020-ліття хрещення Русі та 250-річчя вінницького кафедрального Спасо-Преображенського собору: Мат-ли Всеукр. науково-теорет. конф., 18 вересня 2008 р. Вінниця, 2008. С. 217–225; *Zięba A.* Biskupstwo Krakowsko-Lemkowskie i jego arcybiskup Palladiusz (Wydybida-Rudenko): Karta z dziejów ukrainizacji Lemkowszczyzny w dobie drugiej wojny światowej // Річник руської бурси = Rocznik ruskiej bursy, 2008. Gorlice, 2008. S. 93–142; *Konieczny Z.* Polacy i ukraińcy na ziemiach obecnej Polski w latach 1918–1947. Przemyśl, 2010; *Прах Б.* Духовенство Перемиської єпархії та апостольської адміністрації Лемківщини. Львів, 2014. 2 т.

**В. Г. Пидгайко, В. О. Свистун**

**КРАМСКО́Й** Иван Николаевич (27.05.1837, г. Острогжск Воронежской губ. — 24.03.1887, С.-Петербург), рус. художник, общественный деятель, художественный критик. Род. в семье мещан, отец был писарем. Окончил Острогжское уездное уч-ще; работал писцом, ретушером в фотографических мастерских. С детства увлекался рисованием. В 20 лет приехал в С.-Петербург, поступил в Имп. АХ (1857–1863) в класс проф. А. Т. Маркова.

В 1858 г., потрясенный картиной А. А. Иванова «Явление Христа народу», К. написал первую критическую ст. «Взгляд на историческую живопись». В статье К. поставил вопрос о будущем существовании исторической религиозной живописи (главного жанра в иерархии АХ) в эпоху, когда люди «забыли завет Бога и собственные убеждения, что не может красота вечная и божественная быть явлена очам неправедных, лукавых, искушающих...», а окружающая действительность



«Христос в пустыне».  
1872 г. (ГТГ)

погружена «в свои ученые результаты... гордится своим знанием и поклоняется иному Богу» (Крамской. Письма. 1966. Т. 2. С. 272–273). Вместе с тем К. сохранял веру, что вскоре явится «верный идеалу» художник, к-рый заговорит с миром «на понятном ему языке» и угадает исторический момент в современной ему жизни. Принимая переменный период исторических реформ имп. Александра II, К. был готов к изменениям, но оценивал происходящее сообразно с врожденной приверженностью традиц. правосл. культуре. В тот же период К.-художника привлекла задача раскрытия образа Иисуса Христа, над к-рой он работал на протяжении всей жизни. К 1860 г. относится исполненный при работе над заказной иконой рис. «Голова Христа» (не сохр.). По воспоминаниям И. Е. Репина, учившегося у К. (преподавал в 1863–1869) в Рисовальной школе Имп. об-ва поощрения художников, это был поразительный, «какой-то самый иконописный образ Спасителя», «удрученного», «со впалыми утомленными глазами». Репин также упомянул о признании учителя, что он не справился с заказанным ему образом: «Мой Христос, пожалуй, и через год не будет готов...» (Репин. 1986. С. 146–147). Чтобы успеть в срок, К. обратился за помощью к живописцу, к-рый на основе рисунка написал икону.

Осенью 1863 г. К. возглавил «бунт четырнадцати»: выход из АХ 14 претендентов на большую золотую медаль, требовавших свободного выбора темы для конкурсной программы; с этого времени русское реалистическое искусство стало на путь самостоятельного развития. При этом

К. отдавал должное АХ как школе мастерства и рисунка. Художники образовали 1-ю в России независимую орг-цию — С.-Петербургскую артель

художников, члены к-рой исполняли частные заказы (портреты по фотографиям, иконы, иконостасы, храмовые росписи), а прибыль делили поровну. В 1870 г., разо-

чаровавшись в артели, утратившей к этому времени свое единство, К. вышел из нее.

В 60-х гг. XIX в. К. был увлечен поиском собственного пути в искусстве: много работал в портретном жанре, в живописи и графике, писал камерные и парадные композиции. Его модели — товарищи по артели и ее гости. Среди ранних живописных работ выделяется овальный автопортрет (1867, ГТГ) и портрет его жены С. Н. Крамской (1866–1869, ГТГ). Отдельный интерес представляют работы по церковным заказам: участие в росписи храма Христа Спасителя в Москве (1863–1873), исполненные художником образ Бога Отца для церкви в слободе при Кончезерском заводе (ныне с. Кончезеро Кондопожского р-на Республики Карелии) (1865–1866?; не сохр.) и иконы для ц. Св. Троицы Колбинского хутора Острогжского у. Воронежской губ. (ок. 1865; не сохр., известны по любительским черно-белым фотографиям; большинство образов описано К., см.: Крамской. Письма. 1965. Т. 1. С. 74–75). Иконы для ц. Св. Троицы далеки от канонических и соответствовали традиции ровно настолько, насколько это было возможно, не выходя за границы дозволенного. К. отдельно оговорил с заказчиком возможность введения в композиции с образами Спасителя и Богоматери психологического начала: Христос на его иконе в местном ряду «измученный и усталый», а Богоматерь (в композиции «Благовещение» на царских вратах) «испуганная, но спокойная». Иконография образа Спасителя не типична для правосл. искусства: Он изображен в рост, с зажженным фонарем в руке, стучащимся в закрытую дверь, к-рая,

по мысли художника, обозначает человеческие сердца. В обоснование данной иконографии заказчику К., не приводя конкретных примеров, пытался опираться на некую «древнюю легенду» и то, что т. о. Христа «изображали еще в древности на византийских образах». Тем не менее предлагаемый художником сюжет близок к тексту Откровения ап. Иоанна Богослова: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр 3. 20). Кроме того, образ К. близок к работе У. Х. Ханта «Светоч мира» (1853, Оксфордский ун-т); возможно, она была известна художнику по широкому распространенным гравюрам. Однако, судя по переписке, К. пришел к этому образу самостоятельно.

К. относил себя к художникам-общественникам, не мыслил свое творчество вне времени и окружающей жизни. На рубеже 60-х и 70-х гг. XIX в. К. — один из учредителей Товарищества передвижных художественных выставок, в котором он видел возможности осуществления своей давней мечты о взаимопонимании и сотворчестве среди художников. К. во многом определил стратегию развития Товарищества. Он участвовал во всех выставках передвижников с 1-й (1871) по 15-ю (1887), которая состоялась в год его смерти. На 1-й выставке Товарищества К. представил картину «Русалки» (1871, ГТГ) по повести Н. В. Гоголя «Майская ночь». В ней художник расширил представления о жанре, бытовавшие в русской живописи 60-х гг. XIX в., создав бессобытийный жанр. Лирико-романтическая линия творчества нашла продолжение в иллюстрациях к произведениям Гоголя, А. С. Пушкина и в таких картинах, как «Девушка с распущенной косой» (1873), «Осмотр старого дома» (1874, обе — в ГТГ).

В портретах М. К. Клодта, Ф. А. Васильева (оба 1871, ГТГ) и М. М. Антокольского (1871, Национальный художественный музей, Минск) К. бросил вызов растущей популярности фотографии. Исполненные в технике монохромной живописи, окаймленные белыми рамками, напоминавшими паспарту, портреты отличаются емкостью и глубиной психологической характеристики. Тем самым К. утверждал, что только

искусству доступно внутреннее сходство изображения с моделью.

На 2-й передвижной выставке К. представил картину «Христос в пустыне» (1872, ГТГ). История восприятия полотна отличается противоположными суждениями. Христу кисти К. называли революционером-нигилистом и Богочеловеком, в Нем видели конкретный образ современника и находили «отвлеченный абстракт идеи», «иероглиф мысли»; критиками поднимались вопросы религ., мистического, философского и нравственного характера. В письмах К. отражен процесс работы над полотном, к-рое писалось «слезами и кровью» и в котором, по словам художника, он осмелился переосмыслить традиц. представления о христианстве и Христе. К. не сомневался в исторической достоверности Евангелия, Христос для него — реальная историческая личность, «действительный человек», но и вместе с тем «мировой человек», «легендарный», «человек любви всеобъемлющей»; он называл Его то «Сыном человеческим», то «Сыном Божиим», то равным, то неравным Богу. Созданный К. образ не божественен и не сверхъестественен. Это изображение человека, к-рый обретает веру в мучительном борении духа, в противостоянии миру и самому себе, словно бы открыв ее заново в условиях господствующей философии позитивизма. В соответствии с эстетикой 2-й пол. XIX в. К. не претендовал на универсальность, а искал изображение, отвечающее его собственному мысленному образу, правда к-рого зависела не от принятого канона, а от веры и отношения к Первообразу самого художника. Зрителям, утверждавшим, что «это не Христос», К. «позволял себе дерзко отвечать, но ведь и настоящего, живого Христа не узнали».

Все образы Иисуса Христа у К. имеют сходный тип лица, к-рый сложился у художника, по-видимому, в кон. 60-х гг. XIX в., во время работы над иконостасом ц. Св. Троицы: широкое, скуластое лицо с тонким носом и большими глазами, измученными и усталыми. Любопытно, что лики на картине «Христос в пустыне» и иконе Спасителя из Троицкой ц. написаны в одном и том же ракурсе. Однако на иконе в глазах чуть присутствующего Христа присутствует безнадзорность, а в картине художник стремился передать «включен-



Иисус Христос.  
Скульптурный этюд  
для картины «Хохот».  
1883 г. (ГРМ)

ность в божественную жизнь» и «исполненность духовного смысла». Тот же физиогномический тип К. использовал в образе «Преломление хлеба» над царскими вратами Троицкой ц. Др. образ Христа, более каноничный и идеализированный, известен по первому живописному варианту картины «Христос в пустыне» (1867, не сохр.). Дальнейшее развитие евангельская тема в творчестве К. получила в картине «Хохот» («Радуйся, царю Иудейский», 70–80-е гг. XIX в., ГРМ), над к-рой художник работал до конца жизни, но к-рую так и не закончил.

С нач. 70-х гг. XIX в. К. — ведущий портретист, удивлявший современников редкой проницательностью и тонкими психологическими характеристиками. Он изображал модели в состоянии духовного и душевного напряжения, отбросив повседневное и сосредоточившись на внутреннем содержании личности. Внешняя обстановка и детали костюма чаще всего оставались непрописанными. В фокусе К. — лица и руки, к-рые он моделировал с помощью светотени. Лица К. выделял светом — этот художественный прием стал главным принципом его портретирования. В портрете Л. Н. Толстого (1873, ГТГ) переданы духовная стойкость и незаурядный ум; в портрете М. Е. Салтыкова-Щедрина (1879, ГТГ) — собранная воля и подвижническая решимость. За изящной светскостью жеста на портрете Д. В. Григоровича (1876, ГТГ) в усталом взгляде обнаруживается драма писателя, пережившего собственный успех и лит. признание. Портрет-картина «Н. А. Некрасов в период Последних песен» (1877–1878, ГТГ) была создана под впечатлением от встреч с неизлечимо больным поэтом; это своеобразный жи-





вописный памятник человеку, сумевшему противостоять смерти в момент творческого порыва. Свидетельством близких отношений К. и П. М. Третьякова стал камерный портрет коллекционера (1876, ГТГ). Он оставляет впечатление строгого и внутренне благородного человека.

С сер. 70-х гг. XIX в. в творчестве К. заметно увлечение искусством Запада. Он интересуется современной ему франц. живописью, античной классикой, изучает наследие старых европ. мастеров: А. Ван Дейка, Д. Веласкеса, Харменса ван Рейна Рембрандта. В портретах В. Н. Третьяковой (1879, ГТГ), С. Н. Крамской (1879, ГТГ), В. В. Самойлова (1881, ГТГ) К. обращается к традиции старой испанской живописи. Портрет А. Д. Литовченко отличается свободное энергичное письмо, что позволяет говорить об определенном влиянии искусства Э. Мане и Э. Дега.

В кон. 70-х — 80-х гг. XIX в. в жизни К. наступил период тяжелого кризиса. Он болезненно реагировал на происшедшую в обществе утрату близких ему идеалов; тяжело пережил смерть Ф. М. Достоевского, был не удовлетворен ходом работы над картиной «Хохот». Отношения К. с членами Товарищества обост-



«Христос в терновом венце».  
1881 г. (ГМИР)

рились, его идеи о необходимости обновления организационных форм выставочного объединения не нашли у них понимания и привели к конфликту. В эти годы К. получил славу модного портретиста. Он писал портреты императора, императрицы, представителей великосветской знати, давал уроки рисования цесаревнам. Однако в письмах он признавался, что устал от публи-

ки и тяготеет работой на заказ. Несмотря на депрессию и болезнь, К. продолжал много работать, не прекращал творческих поисков и создал ряд необычайно выразительных образов, среди которых — портреты



«Иродиада  
перед головой Иоанна Крестителя».  
1884–1886 гг. (ГТГ)

И. И. Шишкина (1880), А. С. Суворина (1881), дочери С. И. Крамской (1882), Вл. С. Соловьёва (1885, все — в ГРМ).

В 80-х гг. XIX в. К. написал несколько значительных картин. Полотно «Лунная ночь» (1880, ГТГ), главной темой к-рого стало преобразование человека под воздействием сил природы, было воспринято многими как красивый, но поверхностный образец салонного искусства. Еще более резкой критике подверглась картина «Неизвестная» (1883, ГТГ). Картина «Неутешное горе» (1884, ГТГ) написана К. под впечатлением от смерти 2 младших сыновей и воплощает драму человека, ищущего опору при столкновении с трагическими обстоятельствами. Облик матери в трауре выражает безмолвное отчаяние, глухую боль, но в то же время — огромную внутреннюю силу, готовность противостоять судьбе. В 1884 г. К. приступил к написанию последней большой картины на евангельский сюжет «Иродиада перед головой Иоанна Крестителя» (1884–1886, не окончена, ГТГ), к-рая стала своеобразной предсмертной исповедью художника. Небольшой по размеру автопортрет с дочерью (1884, ГТГ) пронизывает сознание неумолимого движения жизни.

В целом ряде статей и писем 80-х гг. XIX в. К. подвел итог своим размыш-

лениям о назначении искусства. Важнейшим положением его эстетики стало требование совершенства живописной формы. Он призывал художников писать «просто, легко, свободно и, мало того, обворожительно», но предостерегал от утраты «самого дорогого качества художника — сердца». Немало сил К. отдал привлечению в ряды передвижников Репина, В. Д. Поленова, Н. А. Ярошенко, В. И. Сурикова и др. Он радовался достижениям талантливой молодежи, успехам реализма в рус. искусстве, в к-ром видел оправдание усилий своей жизни.

К. умер в С.-Петербурге, в мастерской, за работой над портретом доктора К. Раухфуса (1887, ГРМ). Похоронен на Смоленском кладбище; в 1987 г. К. был перезахоронен в некрополе Свято-Троицкой Александро-Невской лавры.

Ист.: Собко Н. Иллюстрированный кат. картин, рисунков и гравюр покойного И. Н. Крамского (1837–1887). СПб., 1887; И. Н. Крамской: Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи, 1837–1887. СПб., 1888; Переписка И. Н. Крамского. М., 1953–1954. 2 т.; Крамской И. Н. Письма, статьи. М., 1965–1966. 2 т.; И. Н. Крамской, 1837–1887: Выставка к 150-летию со дня рождения: Кат. / Ред.: Я. В. Брук. М., 1988.

Лит.: Тр-в С. [псевд.: Трубочев С. С.] И. Н. Крамской в его взглядах на искусство // ИВ. 1888. Т. 33. № 7. С. 129–140; Гольдштейн С. Н. И. Н. Крамской: Жизнь и творчество. М., 1965; Пунина И. Н. Петербургская артель художников. Л., 1966; Репин И. Е. Далекое близкое. Л., 1986; Курочкина Т. И. Иван Николаевич Крамской: Альбом. Л., 1989; Яковлева Н. А. Иван Николаевич Крамской, 1837–1887. Л., 1990; Прохоров Г. «Христос, величайший из атеистов»: Евангельский цикл И. Крамского // Вопр. искусствознания. 1993. Вып. 4. С. 122–136; Вагнер Г. К. Об истолковании картины И. Н. Крамского «Христос в пустыне» // Там же. 1995. Вып. 1/2. С. 408–431; Юденкова Т. В. Еще раз о картине И. Н. Крамского «Христос в пустыне» // Там же. 1997. Вып. 2. С. 465–475; она же. Крамской. М., 1999; она же. Троицкий иконостас И. Н. Крамского // Рус. галерея. 2001. № 1. С. 56–61; Карпова Т. Л. Иван Крамской. М., 2000; ГТГ: Кат. собр. М., 2001. Т. 4. Кн. 1: Живопись 2-й пол. XIX в.; Лазарев А. Крамской. М., 2008.

Т. В. Юденкова

**КРА́НМЕР** Томас (2.07.1489, Аслоктон, близ Ноттингема, Англия — 21.03.1556, Оксфорд, там же), англ. религ. деятель, архиеп. Кентерберийский, один из главных идеологов англ. Реформации. К. был вторым из 3 сыновей Томаса Кранмера, ноттингемширского джентльмена. Несмотря на древность рода, известного с нач. XIV в., семья не была богатой и знатной. После смерти отца в 1501 г. его владения унаследовал старший сын Джон, Томасу и его



младшему брату Эдмунду было назначено скромное содержание. О детстве К. известно мало: предположительно он получил начальное образование в своем приходе, затем был направлен отцом в грамматическую школу, в Саутуэлле или в графстве Линкольншир.

В 1503 г. К. учился в Кембриджском ун-те в Колледже Иисуса. В 1511 или 1512 г. он получил степень бакалавра искусств, а в 1515 г. — магистра. Примерно в то же время он, не имея еще духовного сана, был избран членом Колледжа Иисуса, однако ненадолго, т. к. был исключен из-за жеманности. К. был вынужден устроиться на работу в Бакингем-колледж, однако после того как его жена вскоре умерла при родах, был восстановлен в качестве члена Колледжа Иисуса. С 1515 г. он изучал богословие, в 1520 г. был рукоположен во священники, в 1526 г. получил степень д-ра богословия. О его деятельности в университетские годы известно мало. Согласно новым исследованиям, К. весьма высоко ценил *Эразма Роттердамского*, однако критически относился к идеям *М. Лютера*, придерживаясь католич. взглядов. По всей видимости, одной из главных областей его академических интересов было изучение Библии. В 1525 г. лорд-канцлер кард. Томас Уолси пригласил его в недавно созданный в Оксфорде Кардинал-колледж (ныне Крайст-Черч-колледж), однако К. отказался. В кон. 1525 г. он вошел в состав посольства в Испанию; после возвращения в Англию летом 1527 г. получил получасовую аудиенцию у кор. Генриха VIII (1509–1547), скорее всего это была их первая личная встреча.

С 1527 г. помимо выполнения академических и адм. обязанностей в Кембриджском ун-те король и кард. Т. Уолси поручали К. и др. дела. Наиболее значительным был бракоразводный процесс Генриха VIII и Екатерины Арагонской, начавшийся в 1527 г. Провал переговоров с папскими легатами в 1529 г., фактически завершивший политическую карьеру кард. Т. Уолси, вынудил короля искать др. пути решения этого вопроса. Летом того же года, находясь в аббатстве Уолтем, где он спасался от эпидемии чумы, которая свирепствовала в Кембридже, К. встретился с Эдуардом Фоксом (впосл. епископ Херефордский) и со Стефаном Гардинером (впосл. епископ Уинчестер-



Томас Кранмер.  
1545 г. Худож. Г. Флике.  
(Национальная портретная галерея,  
Лондон)

ский), также активно участвовавшими в бракоразводном процессе (в 1528 они ездили в Рим как послы короля). К. предложил им изменить стратегию решения этого вопроса: вместо апелляций к папе обратиться к мнению представителей европ. университетов для доказательства недействительности королевского брака (основанием должно быть то, что Екатерина Арагонская до брака с Генрихом была замужем за его рано умершим старшим братом Артуром). Этот план был одобрен королем, хотя не вполне понятно, обсуждал ли он его с К. лично (25 окт. 1529 К. в числе других богословов говорил о бракоразводном процессе с новым канцлером Т. Мором). К этому времени К. заручился покровительством Т. Болейна, отца буд. кор. Анны Болейн, благодаря к-рому он поселился в Дарем-Плейс в Лондоне, где и занимался обоснованием возможности развода короля.

С янв. 1530 г. К. сопровождал своего патрона в ходе посольства к Карлу V Габсбургу (1519–1556), встреча с к-рым (и с папой) состоялась в Болонье. Во время путешествия по Германии К. познакомился с нек-рыми идеологами Реформации, в частности с М. Буцером. Находясь в Италии, К. стал ректором прихода в Брендоне (графство Вустершир). Во время этой поездки К. занимался опросом представителей итал. университетов о действительности брака Генриха VIII. Результатом этой работы стали 2 трактата 1530–1531 гг., к-рые содержали обоснования королевской

супрематии. В «Collectanea Satis Copiosa», трактате, составленном Фоксом и, вероятно, К., были собраны исторические свидетельства из сочинений Беды Достопочтенного, Матвея Парижского, Уильяма Малмсберийского и др. авторов для доказательства недействительности верховной власти папы. В трактате «The Determinations» было изложено мнение представителей 8 итал. ун-тов о недопустимости заключения брака с женой умершего брата (намеренно составлен как отражение отвлеченной академической дискуссии, без указаний на конкретный казус Генриха VIII).

Мнения континентальных реформаторов по поводу планируемого развода не всегда отвечали интересам Генриха VIII (в частности, Лютер относился к его планам с неодобрением) и заставили короля вновь искать поддержки у Карла V. С этой целью в 1532 г. К. был направлен к нему в качестве посла, к-рый должен был сопровождать двор. Во время имперского сейма в Нюрнберге К. близко познакомился с нем. реформатором Андреасом Озиандером и женился на племяннице его жены. Не вполне понятно, каким образом его брак соотносился с обязательным для священника celibатом: возможно, в этом поступке проявились его симпатии к лютеран. идеям, в частности взглядам на брак. Дипломатическая миссия К. была неудачной: заручиться поддержкой императора так и не удалось. Находясь с имп. двором в Мантуе, К. получил сообщение, что король хочет сделать его архиепископом Кентерберийским вместо недавно умершего Уильяма Уорхема, и приказ вернуться в Англию. Это назначение, инициированное его покровителями Болейнами, оказалось неожиданным как для окружающих (до этого К. не занимал высоких должностей), так и для него самого. Он сколько мог оттягивал отъезд из Италии, надеясь, что король изменит решение, поскольку полагал, что его брак помешает назначению. Однако этого не случилось: король лично профинансировал получение необходимых разрешений от папы, пытавшегося за счет этого компромисса избежать окончательного разрыва с Англией, и 22 авг. 1532 г. К. был поставлен на архиепископскую кафедру. Перед церемонией он заявил, что считает



присягу папе Римскому, к-рую он должен принести, не более чем формальностью, к-рая не должна отразиться на его отношениях с королем (спустя нек-рое время он принес также специальную присягу монарху).

Его главной заботой в 1-й год правления стало завершение развода короля, который необходимо было ускорить из-за беременности Анны Болейн. К. подготовил несколько проектов процедуры и 23 мая официально объявил брак недействительным, пригрозив даже королю отлучением от Церкви, если брак сохранится. Несколькими днями позднее он утвердил тайный брак Генриха VIII и Анны Болейн, заключенный еще в янв., а 1 июня короновал новую королеву. Папа Климент VII (1523–1534) 9 июля того же года отлучил К. вместе с королем и его советниками от Церкви, что, впрочем, не возымело к.-л. эффекта. Когда в сент. 1533 г. у Анны Болейн родилась дочь (впосл. кор. Елизавета), К. стал ее крестным отцом.

Несмотря на то что К. в это время по-прежнему не отличался особенно радикальными взглядами, его назначение архиепископом Кентерберийским было принято в штыки определенной частью консервативных епископов, так что он даже не смог провести визитацию во всей провинции. Преодолеть их неповиновение удалось в результате адм. преобразований канцлера Т. Кромвеля, к-рые позволили ему, став главным министром, контролировать практически все стороны жизни королевства. После этого он занялся и политическим обеспечением церковных преобразований. Неожиданностью для К. стали арест 2 мая 1536 г. кор. Анны Болейн и помещение ее в Тауэр. Он написал Генриху VIII письмо, в котором высказался в ее защиту, однако после разговора с ней все же последовал королевскому приказу и 17 мая 1536 г. объявил их брак недействительным с самого первого дня. Впрочем, после казни королевы К. был одним из немногих, кто открыто ее оплакивал.

Религ. политика Кромвеля позволила снизить остроту противоречий между более или менее радикально настроенными епископами королевства и попытаться достичь определенного компромисса. Он проявился в изданных К. *Десяти статьях* (1536) — первом изложении веро-

учения реформированной Церкви Англии. Их текст состоит из 2 частей: первые 5 статей обнаруживают сильное лютеран. влияние (так, признаются только 3 таинства), статьи с 6-й по 10-ю, напротив, отражают в основном католич. взгляды на чистилище, иконопочитание и т. д. Публикация Десяти статей вызвала серьезные протесты и стала веской причиной крупнейшего восстания на севере Англии, т. н. Благодатного



Архиеп. Кентерберийский  
Томас Кранмер. Ок. 1556 г.  
Неизвестный художник  
(Ламбетский дворец, Лондон)

паломничества, участники к-рого считали К. одним из своих главных врагов. После подавления восстания К. начал работу над составлением т. н. Книги епископов (1537) («Bishops' Book», или «Institution of a Christian Man»), в к-рой более развернуто излагались те же взгляды, что и в Десяти статьях. Она была опубликована с королевского разрешения, однако не получила офиц. высочайшего одобрения, что делало ее статус противоречивым. В эти годы К. все чаще проявлял себя как последовательный протестант, чему способствовала королевская политика в области религии, направленная на реформирование Церкви. Так, в 1537–1538 гг. в составе посольства от гос-в Шмалькальденской лиги в Англию были приглашены неск. нем. богословов, встречавшихся с королем, Кромвелем и К. Хотя их миссия не достигла цели и предложения немцев по объединению на основе *Аугсбургского исповедания* (к-рое поддержал К.) не нашли одобрения у короля и определенной части англ. епископов, результатом стремления Генриха VIII установить союз с нем. протестант.

княжествами стал его брак с Анной Клевской в янв. 1540 г.

Серьезные опасения К. и других англ. протестантов, а также их нем. сторонников (в частности, Ф. Меланхтона) вызвала резкая перемена церковной политики короля в кон. 1538 — нач. 1539 г., наиболее ярко проявившаяся в принятии парламентом в февр. 1539 г. Шестистатейного статута. Он восстанавливал некоторые существенные черты католич. учения, отвергнутые протестантами (признавались пресуществление во время Евхаристии, причащение мирян под одним видом, celibат для клириков, частные мессы и т. д.), и устанавливал суровые наказания за неповиновение, вплоть до смертной казни. Опасаясь возможных гонений, К. даже переправил свою семью, которая со времени его избрания архиепископом жила в затворничестве, на континент. Несмотря на то что Шестистатейный статут был отменен только после смерти Генриха VIII его сыном Эдуардом VI, К. и Кромвелю удалось вернуть расположение короля уже к осени 1539 г., когда они участвовали в организации нового брака Генриха VIII и Анны Клевской. Согласно нек-рым источникам, К. возражал против этого союза, считая, что король должен жениться на Екатерине Ховард, юной фрейлине, ставшей позже его 5-й женой, однако Кромвель, к-рому архиепископ высказывал свои сомнения, его не поддержал. Этот брак короля продлился ок. полугода и в июле 1540 г. был расторгнут по приказу монарха синодом под председательством К. и Гардинера. Разрыв этого союза, стоивший жизни Кромвелю, не пошатнул влияния архиепископа и доверия к нему короля: так, в июне 1541 г., во время путешествия короля и королевы в Сев. Англию, К. оставался одним из 3 его фактических наместников (вместе с лордом-канцлером Т. Одли, бароном Уолденом и Т. Сеймуром, гр. Херефордским). В это время он получил сведения о супружеской измене королевы, которые передал королю после его возвращения, что привело в конечном счете к суду над Е. Ховард и к ее казни.

В 1-й пол. 40-х гг. XVI в. король продолжал следовать курсу, наметченному Шестистатейным статутом. Так, Книга епископов была в 1543 г. заменена «*Королевской книгой*», в основном воспроизводившей положения статута, и был принят



акт, запрещавший чтение Библии простолюдиям. В то же время К. удалось произвести определенные изменения в литургии, отразившиеся позднее в Книге общих молитв. Англ. католики пытались дискредитировать в глазах короля сторонников Реформации, в т. ч. и К. В 1543 г., в ходе т. н. заговора пребендариев, группа католиков обвинила его в ереси и подготовили специальный документ, представленный королем и Тайному совету. Монарх, однако, в течение нескольких месяцев не принимал никаких мер, а затем сообщил архиепископу о заговоре и назначил его руководителем расследования. В результате 2 лидера заговора оказались в тюрьме, а Дж. Гардинер, племянник еп. С. Гардинера, был казнен. Доверительные отношения архиепископа и короля сохранялись вплоть до смерти последнего. К. был одним из душеприказчиков Генриха VIII, огласивших его завещание 31 янв. 1547 г.

Влияние К. возросло с началом правления Эдуарда VI, в первую очередь благодаря протестант. симпатиям регента — Э. Сеймура, герц. Сомерсета. Уже в авг. 1547 г. была проведена визитация, в ходе которой всем приходским церквям было приказано иметь Книгу гомилий, составленную К., и руководствоваться ею при чтении проповедей. Сам архиепископ был автором 4 из 12 гомилий, в т. ч. и той, где речь шла об оправдании верой. По его инициативе в церквах были запрещены все образы святых, воскресные и праздничные процессии, колокольный звон и др. «пережитки католицизма». В 1549 г. при непосредственном участии К. в т. н. Виндзорской комиссии, занимавшейся ревизией вероучения, была написана и опубликована 1-я англ. Книга общих молитв, устанавливавшая порядок богослужения. В том же году парламент принял первый Акт о единообразии, предписывавший ее обязательное использование во всех церквах королевства, что привело к восстанию в зап. части Англии в 1549 г., значительно подорвавшему влияние Сеймура. Несмотря на поддержку К. и еще 2 членов Тайного совета, он был вынужден передать регентство Дж. Дадли, герцогу Нортамберлендскому. Влияние К. на политику королевства снижается, особенно после ареста Сеймура в окт. 1551 г.

В 1547–1553 гг. К. поддерживал активные контакты с видными континентальными реформаторами. По его инициативе в английские университеты были приглашены Петр *Мартир* и Буцер, мнение которых К. учитывал при ревизии английского вероучения и богослужения. Так, Буцер стал фактически соавтором чинопоследования рукоположения, составленного архиепископом и включенного в Книгу общих молитв в редакции 1552 г. Мартир участвовал в подготовке реформы



Казнь Т. Кранмера.  
Гравюра. XVI в.

канонического права, завершившейся в 1552 г. созданием проекта «*Reformatio Legum Ecclesiasticarum*», который, впрочем, так и не был утвержден. В то же время К. пришлось столкнуться и с упреками в недостаточном и последовательном проведении протестантских преобразований. В 1550 г. Джон Хупер, еп. Вустерский и Глостерский, раскритиковал предусмотренные Книгой общих молитв облачения священников, с чего начался спор об облачениях, продолжившийся в сер. 60-х гг. XVI в., в правление Елизаветы I. В марте 1552 г. неудачей закончилась попытка архиепископа пригласить в Англию для обсуждения вероучения 3 крупнейших идеологов Реформации того времени — Меланхтона, Ж. *Кальвина* и Г. *Буллингера*. Сложности возникли и при принятии 2-й редакции Книги общих молитв в 1552 г.: Джон *Нокс*, недавно назначенный королевским капелланом, в проповеди перед герцогом Нортамберлендским раскритиковал практику преклонения колен во время литургии. К. с трудом удалось в окт. 1552 г. возобновить печать Книги общих молитв, однако он был вынужден добавить в нее пояснение смысла этой практики.

Венцом церковных преобразований, осуществленных К. в правление Эдуарда VI, можно считать составление К. 42 статей — офиц. вероисповедания Церкви Англии — к 1551–1552 гг. После того как с проектом, включавшим первоначально 45 статей, ознакомились король, представители высшего духовенства, члены Тайного совета и совета капелланов короля, высказавшие свои замечания и предложения, архиепископ сократил количество статей до 42 и внес в текст незначительные изменения. Окончательный вариант был одобрен членами Тайного совета 23 нояб. 1552 г. Достоверных данных об их ут-

верждении конвокацией нет, хотя в протоколах синода 1563 г. содержится отсылка к «Лондонскому синоду», якобы утвердившему 42 статьи.

В мае 1553 г. король предписал разослать эти статьи духовенству для ознакомления, а летом того же года Эдуард VI утвердил 42 статьи как офиц. Символ веры англикан. Церкви, хотя в них присутствовали основные положения, характерные для разных протестант. учений: оправдание верой, предопределение спасения, 2 таинства, отрицание пресуществления и др. Смерть Эдуарда VI и приход к власти Марии Тюдор приостановили публикацию этого документа. Впосл., во время правления Елизаветы I, переработанные 42 статьи легли в основу нового Символа веры — 39 статей.

Летом 1553 г. К. поддержал претензии Джейн Грей на английский престол, подкрепленные завещанием кор. Эдуарда VI, написанным под влиянием герцога Нортамберлендского, однако, судя по всему, не принял непосредственного участия в заговоре с целью отстранения кор. Марии от власти. До конца лета он сохранял свою должность (8 авг. он участвовал в похоронах короля), однако уже тогда рекомендовал всем сторонникам Реформации (как англичанам, так и приехавшим с континента) как можно скорее покинуть королевство. К. отказался вести мессу в Кентерберийском соборе



и 14 сент. 1553 г. предстал перед судом Звездной палаты, отправившим его в Тауэр, где уже находились видные англ. протестанты — Хью Латимер и Николас Ридли. 13 нояб. он был обвинен в измене и приговорен к смерти. 8 марта следующего года его вместе с Латимером и Ридли перевели в тюрьму Бокардо в Оксфорде, где они должны были ждать суда по обвинению в ереси. Процесс начался 12 нояб. 1555 г. и проходил под юрисдикцией папы. 5 дек. он лишил К. архиепископского сана, признал виновным в ереси и передал приговор для исполнения светским властям королевства. В последние месяцы жизни К. нек-рое время провел в доме декана оксфордского собора, где написал 4 отречения, в которых признавал власть королевы и папы. Тем не менее 14 февр. 1556 г. он был лишен сана священника и возвращен в тюрьму, где составил 5-е отречение, в к-ром отказывался от своих прежних взглядов и целиком признавал католич. Церковь и ее учение. Его отречение было опубликовано 18 марта, но к тому времени королева твердо решила устроить показательную казнь 3 видных реформаторов, и К., Латимер и Ридли были сожжены в Оксфорде.

Соч.: The Remains of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury / Ed. H. Jenkyns. Oxf., 1833. 4 vol.; The Works of Thomas Cranmer / Ed. J. E. Cox. Camb., 1844–1846. 2 vol.; Bishop Cranmer's Recantacyons / Ed. R. M. Houghton, J. Gairdner. L., 1884.

Лит.: *Strype J.* Memorials of the Most Reverend Father in God, Thomas Cranmer, Sometime Lord Archbishop of Canterbury. Oxf., 1812; *Ridley J.* Thomas Cranmer. Oxf., 1962; *Смирнова Н. А.* Томас Кранмер и начало англиканской Реформации в XVI веке // Из истории Древнего мира и Средневековья: Сб. тр. / МГУ. М., 1988. С. 76–94; *MacCulloch D.* Thomas Cranmer: A Life. L.; New Haven, 1996; *Thomas Cranmer: Churchman and Scholar* / Ed. P. Ayris, D. Selwyn. Woodbridge, 1999; *Bernard G. W.* The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church. New Haven; L., 2005; *Rex R.* Henry VIII and the English Reformation. N. Y., 2006<sup>2</sup>.

**В. А. Таубер**

**КРАСИКОВ** Петр Ананьевич (5.10.1870, г. Красноярск — 20.08.1939, г. Железноводск (ныне Ставропольского края)), советский гос. деятель, один из руководителей религ. политики в 1918–1938 гг. Происходил из сибир. купеческого рода. Его отец А. П. Красиков был чиновником судебного ведомства, позднее оставил службу по идейным соображениям и стал учителем. После ранней кончины отца

заботу о детях взял на себя дед К. по материнской линии прот. В. Д. Касьянов, настоятель красноярского кафедрального собора в честь Рождества Пресв. Богородицы.

Атеистическое мировоззрение К. сформировалось еще в гимназические годы, когда он увлекся народническими и социалистическими идеями. По окончании Красноярской гимназии К. в сент. 1891 г. поступил на физико-математический фак-т С.-Петербургского ун-та, но почти сразу перешел на юридический фак-т. Во время учебы примкнул к группе студентов-марксистов, вел пропагандистскую работу среди рабочих Балтийского, Адмиралтейского и Путиловского заводов. Дважды выезжал в Швейцарию, где встречался с членами группы «Освобождение труда» во главе с Г. В. Плехановым, перевозил запрещенную политическую лит-ру.

В марте 1894 г. при возвращении в Россию был арестован, содержался в Петропавловской крепости. В дек. того же года освобожден под крупный денежный залог (выплачен дедом протоиереем) и выслан до решения суда в Красноярск, исключен из ун-та. В окт. 1895 г. приговорен к 3 годам ссылки в Красноярске. Работал служащим Ангарского пароходства. В марте 1897 г. познакомился с прибывшим в Красноярск по дороге в ссылку в с. Шушенское В. И. Ульяновым (*Лениным*), впосл. стал одним из его ближайших соратников.

В дек. 1899 г., по окончании срока ссылки (была продлена на год за переписку с др. ссыльными), вернулся в С.-Петербург, поступил на службу в отдел статистики Мин-ва финансов. Вскоре был арестован и выслан в Псков. С 1900 г. являлся членом орг-ции «искровцев», ставшей затем ядром большевистской партии. В 1902 г. перешел на нелегальное положение. Занимался в основном обеспечением связи революционных орг-ций в разных городах России с зарубежным партийным центром, контактами с социалистическими партиями Зап. Европы. Участник II (1903) и III (1905) съездов РСДРП, Амстердамского конгресса 2-го Интернационала (1904). Во время 1-й рус. революции вошел в окт. 1905 г. в состав исполкома Петербургского Совета рабочих депутатов. 3 дек. того же года арестован с др. депутатами на заседании Со-

вета, содержался в тюрьме «Кресты». Освобожден в июне 1906 г., после нового ареста в июле того же года был выслан из столицы. Проживал в ближних от С.-Петербурга дачных поселках Сейвастё (ныне Озерки Ленинградской обл.) и Куоккала (ныне Репино, в черте С.-Петербурга). В марте 1908 г. сдал экстерном экзамены за курс юридического фак-та, стал помощником присяжного поверенного, в 1911 г. — присяжным поверенным. Участвовал в судебных процессах (гл. обр. по вопросам защиты профессиональных прав рабочих). Сотрудник газ. «Правда» (1912–1914).

После Февральской революции 1917 г. избран от партии большевиков членом исполкома Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов, Всероссийского центрального исполнительного комитета (ВЦИК) и гласным Петроградской городской думы. В окт. 1917 г. с приходом большевиков к власти стал редактором «Газеты Временного рабочего и крестьянского правительства» — 1-го советского гос. печатного органа. Был одним из 2 сопредседателей Следственной комиссии по борьбе с контрреволюцией при Петроградском военно-революционном комитете (позднее при Петроградском Совете), которая руководила репрессиями против политических оппонентов новой власти до организации Всероссийской чрезвычайной комиссии (ВЧК). С дек. 1917 г. член коллегии Народного комиссариата юстиции (НКЮ), с марта 1918 г. заместитель наркома юстиции, одновременно являлся председателем Кассационного трибунала при ВЦИК, внес существенный вклад в разработку советского уголовного и гражданского законодательства.

Участвовал в подготовке декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 янв. 1918 г., к-рый лишил религ. орг-ции всех юридических и имущественных прав. 8 мая 1918 г. назначен заведующим 8-м (с 1922 — 5-м) отделом по проведению в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства» НКЮ (неофициально также назывался Ликвидационный отдел или Отдел до делам культов) — гос. органа, ответственного за религиозную политику в стране. Задачами 8-го отдела были заявлены: «...ликвидировать административно-управленческие иерархические церковные



структуры, сросшиеся с государством... расчистить общество от феодально-буржуазных ограничений свободы совести... бороться с нарушениями законодательства о культурах с обеих сторон, организуя и контролируя работу местных и других органов по осуществлению положений декрета о свободе совести и установлению государственно-церковных отношений на новой правовой базе... помогать другим органам власти в пресечении контрреволюционной деятельности религиозных объединений».

Под рук. К. была разработана принятая постановлением НКЮ от 24 авг. 1918 г. инструкция «О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», еще более ужесточившая требования к религ. объединениям. Инструкция разъясняла порядок предоставления молитвенных зданий в пользование общинам верующих после заключения договора с местными органами власти. Всё небогослужбное церковное имущество подлежало изъятию. Закрывались все религ. благотворительные и просветительские об-ва. 3 янв. 1919 г. по инициативе К. был принят циркуляр НКЮ, допускавший закрытие храмов при необходимости использования их зданий для общественных нужд и «если это мероприятие отвечает запросу трудящихся масс в форме многочисленных коллективных заявлений, резолюций, постановлений съездов и т. д.». К. был ответственным редактором ж. «Революция и церковь» (1919–1924), где регулярно публиковались его работы; часто выступал с антирелигиозными статьями в «Правде», «Известиях» и «Рабочей газете», состоял агитатором при Московском комитете РКП(б). В 1922 г. стал инициатором создания научного об-ва «Атеист» и организации одноименного изд-ва и журнала.

К. являлся одним из главных идеологов антирелиг. борьбы в Советском гос-ве. По его предложению в принятую VIII съездом РКП(б) партийную программу был включен раздел, согласно которому «коммунистическая партия не удовлетворяется декретированным уже отделением церкви от государства и школы от церкви», но берет курс на «полное отмирание религиозных предрасудков». Юрисконсульт Московской

Патриархии проф. Н. Д. Кузнецов, которому в это время приходилось общаться с К., так охарактеризовал его взгляды: «Он человек, полный крайней вражды ко всякой религии, отвергающий всякое ее значение и хорошее влияние на человеческую душу и потому по своим взглядам очень нетерпимый к религии». Уже на одном из первых заседаний Отдела по делам культов К. высказал мнение, что «крупные церкви (православная, католическая), безусловно, враждебны Советской власти. Это враги, с которыми нужно бороться, и потому никаких послаблений... допускать нельзя». В своей программной ст. «Советская политика в религиозном вопросе», помещенной в ж. «Революция и церковь» (1919. № 1), К. представил церковную орг-цию как часть старого гос. аппарата, «орудие управления и господства эксплуататорских классов над трудящимися классами». Соответственно основная задача советской власти в религ. сфере — «разбить старую церковную государственную машину».

В нач. 1919 г. под рук. К. была впервые организована общегосударственным масштабе антицерковная кампания по *вскрытию мошей*. Кампания проводилась якобы по инициативе местных властей и по «требованию трудящихся масс» и стала поводом для массовых гонений на верующих, пытавшихся сопротивляться кощунственным действиям, а также для закрытия монастырей и храмов. В 8-й отдел НКЮ поступало большое количество жалоб на нарушения прав верующих. Однако, как замечал проф. Кузнецов, во всех случаях Ликвидационный отдел «старается лишь оправдать действия местных властей по церковным вопросам», причем ответы верующим составлялись в таких грубых и оскорбительных выражениях, что, по словам Кузнецова, «лучше не доводить их до всеобщего сведения, чтобы не опечалить православных людей и не вызывать в них лишней вражды к советской власти». Когда в июне 1920 г. после обращения патриарха свт. Тихона к Ленину с просьбой о пересмотре решения о закрытии Троице-Сергиевой лавры и вывозе из нее мошей прп. Сергия Радонежского ревизорская комиссия Рабоче-крестьянской инспекции (РКИ) пришла к выводу, что изъятие св. мошей является «мерой,

не согласно с законом», К. потребовал провести в отношении руководителя комиссии РКИ П. Н. Мольвера строгое расследование. В сент. того же года Мольвер был арестован, а в февр. 1921 г. осужден за «соучастие контрреволюционным настроениям церковников» и приговорен к 5 годам лагерей.

В этот период К. проявил себя как сторонник самых жестких мер, противник любых уступок по отношению к Церкви. Характерной была его реакция на послание патриарха Тихона от 8 окт. 1919 г., в к-ром святитель призвал православное духовенство отказаться от политических выступлений и подчиняться распоряжениям советских властей. Патриархия обратилась к советскому руководству с просьбой разрешить публикацию и распространение этого воззвания, чтобы снизить остроту противостояния между верующими и властями. К. выступил против публикации патриаршего послания, назвав его «минимальной капитуляцией», и призвал продолжать давление на Церковь — «энергичную антирелигиозную агитацию, вскрытие мошей, разгон очагов реакции, монастырей». При такой «твердой и выдержанной политике с нашей стороны», считал К., высшая церковная иерархия «должна пойти на полную капитуляцию или будет ниспровергнута». В дек. 1919 г., во время встречи с представителем правосл. общин Сергиева Посада проф. И. В. Поповым, К. заявил, что «через пять лет религия будет совсем истреблена и выдвлена из народной души», и не ответил на вопрос собеседника о возможности сохранения Церкви при советской власти.

При тесном сотрудничестве с ВЧК в проведении репрессий против духовенства у К. возникли определенные разногласия с руководителями органов гос. безопасности, которые пытались наряду с силовыми действиями переманить на свою сторону часть священнослужителей и вызвать раскол Церкви. Poleмика по этому вопросу принимала публичный характер. 2 дек. 1919 г. зав. Секретным отделом (СО) ВЧК М. И. Лацис высказался в газ. «Известия» за то, чтобы «поддерживать в духовенстве то течение, которое... идет на поддержку Советского государства». 14 дек. К. резко возразил в «Известиях» против такого предложения, от к-рого, по его словам, «если





бы покойники могли двигаться, то Карл Маркс, наверное, перевернулся бы в гробу». По мнению К., «поддерживать или создавать новую организацию религиозного затмения сознания трудящихся было бы не только нелепо со стороны пролетарской власти, но было бы актом, противоречащим самым основным задачам пролетарской диктатуры». К. был принципиальным противником работы с «революционным» духовенством и в служебной переписке с ВЧК требовал не допускать «поощрение «советской церкви»».

В нояб. 1920 г. Ленин санкционировал письменный обмен мнениями руководителей ведомств, причастных к церковной политике, по вопросу о возможности использования в тактических целях «реформаторской» части духовенства для устранения от управления Церковью патриарха Тихона. Если нарком просвещения А. В. Луначарский высказался за предоставление негласной поддержки «обновленному православию с христианско-социалистической подкладкой», чтобы «опрокинуть Тихона», то К. выступил решительно против таких действий: «Тихона надо шельмовать в лоск, что мы и делаем, а не опрокидывать с помощью реформации... Способствовать созданию хотя бы бутафорской реформации считаю невыгодной для революции». Глава ВЧК Ф. Э. Дзержинский занял двойственную позицию. Он высказался против новой церковной орг-ции: «Мое мнение: церковь разваливается, этому нам надо помочь, но никоим образом не возрождать ее в обновленной форме... Наша ставка на коммунизм, а не на религию». В то же время Дзержинский считал возможным действовать по подрыву Церкви изнутри, но «лавировать может только ВЧК для единственной цели — разложение попов. Связь, какая бы то ни была, с попами других органов бросит на партию тень». Выступивший с более подробным разъяснением действий ВЧК на «церковном фронте» Лацис видел задачу в том, чтобы, «не способствуя никакому созданию советской церкви, внести разложение в православной церкви путем создания конкурирующих религиозных общин... Но за эту работу не должен браться ни Наркомпрос, ни Наркомюст».

Глава Советского государства в тот момент не выразил своего мнения

по данному вопросу. Однако, когда 18 мая 1921 г. состоялся пленум ЦК РКП(б), посвященный в основном религ. тематике, из проекта его постановления по инициативе Ленина был исключен пункт с осуждением «попытки отдельных служителей культа создать новую организацию церкви, заключить союз церкви с Советским государством». 25 мая секретарь ЦК РКП(б) Е. М. Ярославский сообщил в «Правде» о том, что «ряд священников выступил против официальной церкви и пытается создать народную церковь, не проклинающую, а благословляющую Советскую власть». 16 июня К. возразил в «Правде» Ярославскому: «Удастся ли духовенству создать живую церковь? Понятия церковь и жизнь взаимно противоречивы в настоящий исторический момент, если под церковь понимать определенную иерархическую организацию с неподвижными догматами, обрядами, правилами, волшебным культом. Всё это обречено умирать более или менее медленно. Наша обязанность — ускорить этот процесс». Нек-рое время советское руководство прислушивалось к доводам К., тем более что первые попытки ВЧК использовать для раскола Русской Церкви различных маргинальных личностей (В. Путьяту в Пензе, С. М. Труфанова в Царицыне (ныне Волгоград)) не имели успеха.

С лета 1921 г. К. являлся членом Комиссии по антирелигиозной пропаганде при Агитационно-пропагандистском отделе (Агитпроп) ЦК РКП(б). Во время дискуссии в партийном руководстве по поводу возможного сотрудничества с религ. орг-циями в связи с массовым голодом в Поволжье и др. регионах он выступал резко против участия Церкви в помощи голодающим. Входил в состав «центральной тройки» по разработке постановления (декрета) ВЦИК «Об изъятии церковных ценностей для реализации на помощь голодающим». Декрет, опубликованный 23 февр. 1922 г., стал формальным началом масштабной кампании по *изъятию церковных ценностей*, имевшей целью разрушение правосл. Церкви как организационной структуры. С марта по май 1922 г. по инициативе Л. Д. Троцкого К. входил в состав Московской и Центральной комиссий по изъятию церковных ценностей, одновременно был председателем Комиссии по

антирелигиозной пропаганде при Агитпропе. Видимо, в это время К. пересмотрел свои взгляды на использование в политических целях представителей «революционного» духовенства. Отвечая за пропагандистское обеспечение проводимой под общим рук. Троцкого масштабной антицерковной кампании, К. не мог не принять выдвинутые им для продвижения в периодической печати тезисы о поддержке лояльных к советской власти групп духовенства и об осуществлении при помощи этих групп раскола Церкви и разгрома церковной иерархии — «князей церкви». В это же время происходит сближение К. с сотрудниками преобразованного из ВЧК Государственного политического управления (ГПУ), непосредственно занятыми созданием подконтрольных властям псевдоцерковного *обновленчества*.

К. стал одним из организаторов *Московского процесса* в апр.—мае 1922 г. над духовенством и мирянами, обвиненными в сопротивлении изъятию церковных ценностей. 3 мая он присутствовал на секретном совещании членов Президиума ГПУ по вопросу привлечения к суду патриарха Тихона, при этом К. было поручено развернуть против патриарха «самую бешеную агитацию, как устную, так и в печати». 5 мая К. участвовал в допросе вызванного в ГПУ свт. Тихона, требуя «категорически отмежеваться от реакционного духовенства» и осудить церковным судом священнослужителей, противодействующих изъятию ценностей. В ответ патриарх указал на нарушение советским правительством предварительных договоренностей с Церковью по поводу добровольной сдачи или выкупа ценностей. На следующий день патриарх был заключен под домашний арест, а вскоре при поддержке ГПУ было организовано обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ), объявившее о переходе к нему руководства Церковью. 14 мая К. по поручению Троцкого участвовал в составе «специальной тройки» в определении окончательного списка приговоренных на Московском процессе к смерти и не подлежащих помилованию. В списке значились протоиереи священномученики *Василий Соколов, Христофор Надеждин, Александр Заозерский*, иером. прмч. *Макарий (Телегин)* и мч.



*Сергий Тихомиров* (список был утвержден без изменений Политбюро ЦК 18 мая). Был общественным обвинителем на *Петроградском процессе* в июне—июле 1922 г. над правосл. духовенством Петрограда, по завершении которого, как член «специальной четверки», определил окончательный список приговоренных к смертной казни: Петроградский и Ладожский митр. сщмч. *Вениамин (Казанский)*, архим. прмч. *Сергий (Шеин)*, мученики *Юрий Новицкий* и *Иоанн Ковшаров*. В ходе процесса 29 июня на судебном заседании К. заявил, что действия властей направлены не против религии, а против использующей религ. предрасудки контрреволюционной орг-ции: «Вы спрашиваете, где мы усматриваем преступную организацию, да ведь она пред вами. Эта организация — сама Православная Церковь, с ее строго установленной иерархией, ее принципом подчинения низших духовных лиц высшим и с ее нескрываемыми контрреволюционными поползновениями».

К. и раньше допускал истолкование декрета «Об отделении церкви от государства...» 1918 г. как не признающего к.-л. органов церковного управления (напр., циркуляр НКЮ от 18 мая 1920), но тогда это не имело значимых последствий. В 1922 г. власти, ссылаясь на декрет 1918 г., стали рассматривать всю организационную структуру правосл. Церкви как незаконную. Так, в заключительной части приговора по Московскому процессу от 5 мая 1922 г. говорилось, что трибунал «устанавливает незаконность существования организации, называемой православной иерархией». 6 мая 1922 г. в газ. «Известия» появилось разъяснение: «По смыслу декрета об отделении церкви от государства существование «церковной иерархии», как таковой, невозможно. Декрет предусматривает существование отдельных, не объединенных между собой никакой административной властью, религиозных общин». Наконец, появилось разъяснение НКЮ от 25 авг. 1922 г. с аналогичным заключением: «По духу советского законодательства каждая группа верующих — самодовлеющая церковь». Любое участие в органах высшего и епархиального церковного управления могло теперь рассматриваться как преступная деятельность, узурпация адм. прав религ. общин.

17 окт. 1922 г. К. стал членом образованной при ЦК РКП(б) секретной *Комиссии по проведению отделения церкви от государства* (более известна как Антирелигиозная комиссия) — «единственной руководящей [орг-ции] в делах церковной политики и антирелигиозной агитации и пропаганды». Между тем встал вопрос о дальнейшем существовании Отдела по делам культов НКЮ. Причиной тому была его неспособность организовать на местах работу с религ. объединениями. Территориальные подразделения 5-го отдела — подотделы или комиссии по отделению Церкви от гос-ва губ. отделов юстиции — в большинстве регионов или не были созданы, или существовали только формально. Фактически адм. работу с религ. объединениями (прежде всего их регистрацию) брали на себя местные органы НКВД, занимавшиеся учетом общественных объединений. В кон. нояб. 1922 г. Малый Совнарком (МСНК) принял решение об упразднении 5-го отдела НКЮ как выполнившего свою задачу по отделению Церкви от гос-ва и неспособного охватить новый круг задач в религ. сфере. Одновременно за упразднение Отдела по делам культов высказалась и коллегия НКЮ.

К. немедленно сообщил об упразднении своего отдела на заседании Антирелигиозной комиссии. Комиссия «высказалась против такой ликвидации, крайне усложняющей и затрудняющей ее работу, и постановила обжаловать постановление МСНК как по советской, так и по партийной линии». Решающее значение имело личное письмо, к-рое К. передал Ленину, работавшему в Совнаркоме последние дни перед обострением болезни. В нач. дек. Ленин потребовал пересмотреть вопрос. В тот же день решение о ликвидации Отдела по делам культов было отменено. Согласно новому положению о НКЮ, 5-й отдел сохранился, но как консультативный орган по общему руководству религ. политикой и по разработке законодательства в этой сфере. Поскольку территориальные подразделения НКЮ упразднились, регистрация религ. общин и контроль за их деятельностью переходили в ведение местных органов НКВД. На деле же, как разъяснялось ЦК РКП(б) местным парторг-циям, «органами, проводящими практическую церковную

политику на местах, являются губ. отделы ГПУ».

К. состоял членом Антирелигиозной комиссии все время ее существования (1922–1929). В круг его обязанностей входили разработка законопроектов по религ. вопросам, антирелиг. пропаганда, а также международные контакты (участие в межгос. переговорах с Ватиканом, контроль зарубежных связей религ. орг-ций). Осенью 1922 — весной 1923 г. он активно участвовал в проведении репрессий против духовенства, продолжавшего поддерживать патриарха Тихона. К. входил в состав подкомиссии по рассмотрению дел епископов и священников, намеченных для заключения в тюрьму или адм. высылки в отдаленные регионы. Был одним из организаторов судебного процесса над патриархом Тихоном, где, как планировалось, должен был стать обвинителем.

Первоначально в решении правовых вопросов К. исходил из прежней своей трактовки декрета «Об отделении церкви от государства...» 1918 г. как не предполагающего существования организационных структур религ. орг-ций. Так, в нояб. 1922 г. при разработке положения о порядке регистрации религ. общин упор был сделан на «целый ряд препонов организации таких обществ во все-русском масштабе». Однако вскоре Антирелигиозная комиссия стала отмечать, что «враждебное реформе духовенство, опираясь на возглавляемые реакционными элементами приходы, становится на путь провозглашения полной самостоятельности отдельных церковных общин. Под флагом этой самостоятельности скрывается тенденция отмежеваться от ВЦУ в ожидании восстановления законной церковной власти». Поскольку самостоятельность религ. общин вступила в противоречие с заинтересованностью в поддержке обновленчества, К. пересмотрел свои взгляды на допустимость церковной иерархии.

Принципиальное значение имело обсуждение вопроса о дальнейшем существовании высшего обновленческого органа. 27 февр. 1923 г. Антирелигиозная комиссия постановила, чтобы готовящийся властями обновленческий «Поместный Собор» «провел полностью декрет об отделении церкви от государства (1918 г.) и тем самым ликвидировал бы Высшее церковное управление и его все

местные органы». Это решение комиссии вызвало возражения у ГПУ, считавшего, что упразднение обновленческой иерархии осложнит борьбу со сторонниками патриарха Тихона. Такого же мнения придерживался теперь и К. 8 марта, после его доклада на заседании Политбюро ЦК РКП(б), было признано необходимым сохранить ВЦУ. Политбюро предложило Антирелигиозной комиссии «принять меры к тому, чтобы при принятии собором декрета об отделении церкви от государства в достаточно эластичной форме были сохранены права ВЦУ». 22 марта комиссия докладывала в Политбюро о разработке нового порядка регистрации религ. об-в, согласно к-рому регистрацию должно было получить и ВЦУ «при сохранении за ним принудительно-карательных прав по отношению к низшим церковным органам». Это противоречило предыдущим толкованиям декрета 1918 г., однако признавалось необходимым по политическим причинам: «Тем самым пока еще сохраняется в церкви иерархия и в руках власти остается могучее средство воздействия на церковную политику постольку, поскольку церковный центр занимает определенную политическую позицию». Подготовленная инструкция «О порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых», принятая совместным постановлением НКЮ и НКВД от 15 апр. 1923 г., усложняла по сравнению с инструкцией 1918 г. порядок регистрации религ. орг-ций. В то же время у об-в одного культа появилось право созыва своих общероссийских и губернских съездов и выбора на них исполнительных органов.

С весны 1923 г. партийно-гос. руководство постепенно склоняется к возможности предоставления основным религ. объединениям страны, в т. ч. Патриаршей Церкви, определенного статуса в обмен на декларацию о лояльности. Одним из первых значимых событий нового религ. курса (председатель Антирелигиозной комиссии Ярославский дал ему неофиц. название «религиозный нэп») стало освобождение 27 июня 1923 г. свт. Тихона после выполнения им некоторых требований, предъявленных ему властями (признание правильности своего привлечения к суду и осуждения «контрреволюции»). Еще до освобождения

патриарха постановлением НКЮ и НКВД от 19 июня за подписью К. была принята «Инструкция по вопросам, связанным с проведением декрета об отделении церкви от государства». В «Инструкции...» декларировалась нейтральность органов власти ко всем религ. объединениям: «Запрещается всем государственным установлениям путем административного вмешательства поддерживать какой-либо культ или какое-либо церковное управление в ущерб другим культам или религиозным группировкам». Вместе с тем «Инструкция...» подробно останавливалась на возможности лишения религиозной общины права на пользование храмом, в т. ч. «если обнаружится участие церковной группы в контрреволюционных выступлениях». В этом случае «договор с данною группою расторгается, храм передается другой, более благонадежной или исправной группе верующих». Т. о., «Инструкция...» давала местным властям законное право при обвинении общины Патриаршей Церкви в «контрреволюционности» передавать ее храм обновленцам. Также «Инструкция...» содержала пункт о запрете сохранения мон-рей даже в качестве «хозяйственных монастырских трудовых артелей». Отныне в ликвидируемых мон-рях допускались лишь коллективные хозяйства, «порвавшие с религиозно-монастырским укладом жизни».

Фактически власти не собирались собирать собственные правовые нормы о беспристрастном отношении ко всем религ. объединениям. По прямому указанию Антирелигиозной комиссии на местах не регистрировались епархиальные органы Патриаршей Церкви, тогда как обновленческие структуры не имели к этому препятствий. В авг. 1923 г. в печати появилось подписанное К. постановление о признании НКЮ обновленческого синода органом управления правосл. Церковью, в то время как статус органов церковного управления при патриархе Тихоне оставался неопределенным. Даже поминание за богослужением имени патриарха, продолжавшего считаться находящимся под следствием, согласно циркуляру НКЮ за подписью К. от 8 дек. 1923 г., могло служить основанием для отобрания храма у верующих и возбуждения уголовного дела против священника. Ситуа-

ция не изменилась и после офиц. прекращения 21 марта 1924 г. следственного дела против свт. Тихона. Циркуляр НКЮ от 10 апр. того же года подтвердил запрет на поминание патриарха, поскольку прекращение его следственного дела «основано на праве частичной амнистии, а не на отсутствии состава преступления».

С осени 1923 г. главную роль в Антирелигиозной комиссии играли уже представители органов гос. безопасности, прежде всего Е. А. Тучков, начальник 6-го (антицерковного) отд-ния СО ОГПУ, исполнявший обязанности фактического секретаря комиссии. Постепенно ОГПУ стало действовать в церковной сфере самостоятельно, отчитываясь непосредственно перед Политбюро. Значение Антирелигиозной комиссии снизилось. Она занималась теперь в основном текущей работой по взаимодействию с религ. организациями и общими вопросами антирелигиозной пропаганды. Меньше времени стал уделять работе в комиссии и К. 21 марта 1924 г. он был назначен прокурором Верховного Суда СССР. В его обязанности входило осуществление контроля за ответственностью принимаемых правовых актов Конституции СССР. Он участвовал в подготовке таких законодательных актов, как Положение о военных трибуналах и военной прокуратуре, Положения о Верховном Суде СССР и прокуратуре Верховного Суда СССР, Уголовный и Уголовно-процессуальный кодексы, Кодекс законов о браке, семье и опеке. В авг. 1924 г. К. был освобожден от должности заведующего 5-м отделом НКЮ в связи с его упразднением. Одновременно прекратилось издание ж. «Революция и церковь» под его редакцией. В апр. 1925 г. на съезде членов об-ва друзей ж. «Безбожник» К. был избран членом Центрального совета массовой общественной орг-ции Союз безбожников (с 1929 *Союз воинствующих безбожников* (СВБ)).

С 1928 г. в связи с курсом на свертывание нэпа и переход к ускоренному строительству социализма в стране начинается новый этап антирелиг. борьбы и наступления на Церковь. В это время К. активно участвовал в работе над законопроектом, к-рый должен был стать основой советского законодательства в религ. сфере. Сам факт разработки



документа, в котором говорилось хотя бы об ограниченных правах религиозных групп, встречал возражения у части советских руководителей. Так, напр., нарком юстиции Н. М. Янсон считал, что «издание такой инструкции политически нецелесообразно... такая инструкция, изданная от имени Правительства, может произвести впечатление новой декларации прав религиозников и, несомненно, осложнит борьбу с ними». Тем не менее после продолжительной работы 8 апр. 1929 г. ВЦИК и Совнарком РСФСР приняли постановление «О религиозных объединениях». Формально повторяя прежние декларации о свободе совести, документ четко определил условия существования религ. объединений, налагая на них жесткие ограничения. Значительную часть постановления занял перечень запретов любой деятельности религ. общины, помимо «удовлетворения религиозных потребностей» в стенах храма. Под полный запрет подпадало преподавание основ религ. вероучений, кроме специальных богословских курсов (разрешение на открытие к-рых не давалось).

Одновременно под контролем Антирелигиозной комиссии и с участием К. был принят ряд правовых актов различных ведомств, ущемлявших права служителей культа: они были лишены социальных пособий, им запрещалось быть членами профсоюза, участвовать в потребительской кооперации (в т. ч. быть членами колхозов), ограничивались их права на землепользование, с них взималась плата за обучение детей в школах. Было принято постановление о лишении избирательных прав не только священнослужителей, но и членов приходских советов. 30 нояб. 1929 г. решением Политбюро Антирелигиозная комиссия была ликвидирована. Основной причиной этого, видимо, стала необходимость разделения функций различных ведомств в религ. политике. Негласная деятельность ОГПУ в церковной сфере контролировалась лично И. В. Сталиным, а для координации офиц. адм. работы гос. учреждений с религ. организациями было целесообразнее использовать межведомственную комиссию при высшем органе представительной власти.

31 дек. того же года К. был включен в состав *Комиссии по вопросам*

*культов* при Президиуме ВЦИК. Комиссия была создана одновременно с принятием постановления «О религиозных объединениях» от 8 апр. 1929 г., но до того времени фактически не функционировала. В задачи комиссии входили дальнейшая разработка религиозного законодательства и контроль за его исполнением. Фактически же целью ее работы была поддержка административно-правовыми методами нового наступления на Церковь, причем теперь основное воздействие оказывалось властями на низовые, массовые религиозные объединения — общины и приходы. «Расширение фронта антицерковной борьбы» происходило одновременно с проведением сплошной коллективизации. При этом широко практиковались раскулачивание сельского духовенства и массовое закрытие храмов.

Комиссия по вопросам культов поддерживала курс на усиление давления на Церковь. В янв. 1930 г. комиссией были приняты постановления о ликвидации всех существующих еще мон-рей, о проведении кампании по запрещению колокольного звона и изъятию колоколов, о лишении священнослужителей права пользования землей и об обложении их повышенными налогами. В февр. того же года комиссия приняла решение об упрощении процедуры закрытия храмов по требованию «трудящихся масс». Однако после появления 2 марта 1930 г. в «Правде» статьи Сталина с осуждением «перегибов», к-рые могли помешать проведению коллективизации, произошло временное ослабление антицерковной кампании. Одной из основных функций Комиссии по вопросам культов стало рассмотрение жалоб религиозных общин на решения местных властей по закрытию храмов. Хотя Комиссия ВЦИК лишь в меньшинстве рассмотренных случаев принимала решение о возвращении общинам отобранных у них церквей, она воспринималась едва ли не как единственный защитник религ. прав советских граждан.

В дек. 1930 г. к Комиссии по вопросам культов перешли от НКВД функции регистрации религ. объединений на местах и надзора за их деятельностью. Начался процесс формирования территориальных подразделений по вопросам культов при местных администрациях, в чем активно участвовал К., имевший опыт

работы с территориальными органами Отдела по делам культов НКЮ. 16 янв. 1931 г. комиссия утвердила разработанную с участием К. инструкцию «О порядке проведения в жизнь законодательства о культах», уточнявшую правила регистрации и ликвидации религ. общин, а также все виды запрещенной им деятельности. Тогда же К. был разработан проект «Положения о Постоянной центральной и местной комиссиях по рассмотрению религиозных вопросов», утвержденного Президиумом ВЦИК 30 мая 1931 г.

В янв.—дек. 1931 г. К. являлся ответственным редактором ж. «Воинствующий атеизм». 17 авг. 1933 г., после упразднения Прокуратуры Верховного Суда СССР, назначен заместителем председателя Верховного Суда СССР. Во время болезни председателя Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК (с мая 1934 при Президиуме ЦИК СССР) П. Г. Смидовича исполнял обязанности главы комиссии. После смерти Смидовича 16 апр. 1935 г. назначен председателем Комиссии по вопросам культов. С февр. того же года член Конституционной комиссии СССР, стал одним из авторов проекта конституции страны. В сер. 30-х гг. К., оставаясь убежденным атеистом и сторонником идейной борьбы с религией, пересмотрел свои взгляды на методы религ. политики и занимал теперь по этим вопросам гораздо более умеренную позицию, чем большинство представителей партийно-гос. руководства. Возможно, подобная эволюция взглядов была связана с непосредственной работой с обращениями верующих. В связи с продолжающимся наступлением на Церковь и массовым закрытием храмов в Комиссию по вопросам культов поступало все больше жалоб на нарушение религ. прав граждан. По словам К., «приток жалоб и ходочков поглощает... все наши физические возможности». В 1935–1937 гг. комиссия рассмотрела за год ок. 9–10 тыс. обращений и приняла 2–3 тыс. посетителей.

К. предпринимал меры по разработке законодательства СССР по религ. вопросам, приведению норм законодательства о культах, действующих в союзных республиках, к единым нормам. В служебных документах, направляемых в вышестоящие гос. и партийные инстан-



ции, он обращал внимание на нарушения со стороны местных властей при массовом закрытии храмов. В нач. 1936 г. в докладной записке ЦК ВКП(б) К. отметил «большое количество грубых нарушений советского законодательства о религиозных культах на местах. Причем количество нарушений за последние годы растет». Он негативно оценивал политику местных органов власти по отношению к верующим: «В ходу административные приемы, застрашивания, репрессии. Отдельные работники всех верующих считают контрреволюционерами, а следовательно, и не желают считаться с их просьбами, хотя и вполне законными». К. писал, что «большинство церквей закрывается без проведения достаточной массовой антирелигиозной работы среди населения... без учета степени религиозности населения. При закрытии церквей не обращается внимание на то, остается ли поблизости другая функционирующая церковь, где бы верующие могли отправлять религиозные обряды». Призыв К. к высшему руководству привлекать, «невзирая на лица», к ответственности виновных в нарушении законов в религ. сфере не был услышан.

В нояб. 1936 г. по инициативе К. состоялось совещание по религ. вопросам с участием представителей органов власти союзных республик, АН СССР, Центрального Совета СВБ, различных ведомств. Совещание признало состояние работы местных советов с религ. общинами неудовлетворительным, прежде всего из-за массового закрытия храмов с нарушениями законодательства о культах. Участники совещания выразили беспокойство по поводу резкого сокращения числа храмов и молелен, оставшиеся уже явно не могли удовлетворять религ. потребности верующего населения. К тому времени в СССР сохранилось лишь ок. 28% культовых зданий от их количества на той же территории в дореволюционный период. Однако партийно-гос. руководство уже взяло курс на ликвидацию подавляющего большинства легально действующих религ. общин. Так, из 14 тыс. зарегистрированных в 1936 г. приходов РПЦ в течение следующего года лишлись регистрации и были закрыты по решению властей 8 тыс. приходов. Верующие смогли обжаловать в Комиссии по делам культов лишь

незначительную часть постановлений местных властей о закрытии храмов. В 1937 г. комиссия рассмотрела 340 таких дел, и только по 87 храмам решения о закрытии были отменены.

В мае 1937 г. зав. отделом руководящих партийных органов ЦК ВКП(б) Г. М. Маленков обратился к Сталину с предложением об отмене постановления ВЦИК и Совнаркома РСФСР «О религиозных объединениях» 1929 г., чтобы «покончить... с органами управления церковников, с церковной иерархией». Маленкова поддержал глава НКВД Н. И. Ежов, также призвав к отмене постановления, которое «узаконивает формы организации церковного актива». Узнав об этих предложениях фактического запрета на религию в СССР (что противоречило только что принятой конституции), К. обратился в ЦК ВКП(б) с замечанием, что невозможность легальной религ. деятельности будет способствовать ее «уходу в подполье» и приведет к дестабилизации ситуации в обществе. По мнению К., в интересах Советского гос-ва было не уничтожение законодательства о религ. культах, а, напротив, его совершенствование. В авг. 1937 г. К. представил в ЦИК и Совнарком СССР подготовленный им законопроект «Об отправлении религиозных культов и о молитвенных зданиях», к-рый, однако, не был рассмотрен.

Сталин не поддержал предложения об отмене действующего законодательства о культах, однако на деле в стране продолжалась политика уничтожения легальной церковной жизни. В течение 1938 г. лишилось офиц. регистрации подавляющее большинство оставшихся храмов. Существование гос. органа, отвечавшего за взаимоотношение органов власти с религиозными организациями, в таких условиях становилось ненужным.

В дек. 1937 г., согласно новой конституции, состоялись первые выборы в Верховный Совет СССР. ЦИК СССР прекратил существование. Встал вопрос и о судьбе работавших при нем учреждений. 16 апр. 1938 г. постановлением Верховного Совета СССР возглавляемая К. Комиссия по вопросам культов была упразднена. 15 сент. того же года К. был освобожден от должности заместителя председателя Верховного Суда

СССР. В следующем году он скоропостижно скончался во время курортного лечения в Железноводске. Похоронен там же.

Арх.: ГАРФ. Ф. А-353. Оп. 2. Д. 694; Ф. 5263. Оп. 1. Д. 9, 21, 51; РГАСПИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 16345; Ф. 17. Оп. 112. Д. 443-а, 565-а. Соч.: На церковном фронте (1918–1923). М., 1923; Избранные атеистические произведения. М., 1970.

Лит.: Гиндин А., Гиндин Г. Петр Красилов: Жизнь и революционная деятельность. Красноярск, 1972; БСЭ. 1973. Т. 13. С. 323–324; Андриенко Л. А. Атеист ленинской школы: (Жизнь и атеистическая деятельность П. А. Красилова). М., 1976; Шитлов Л. А. Петр Ананьевич Красилов // Петербургский университет и революционное движение в России. Л., 1979. С. 146–153; Одинцов М. И. Гос-во и Церковь в России: XX в. М., 1994. С. 15–54; Политбюро и Церковь. Кн. 1, 2 (по указ.); Следственное дело патриарха Тихона: Сб. док-тов. М., 2000. С. 29–31, 79, 81, 85, 92, 100, 103, 104, 128, 129, 155, 164, 170, 174, 255, 333, 553, 574, 575, 621, 648, 649, 723, 860, 864; Фабинский М. В. Приказано ликвидировать! // НГ-Религия: Газ. М., 2008. 4 июня; Приказчикова О. Б. Деятельность Постоянной центр. комиссии по вопросам культов (1929–1938) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2009. Вып. 2(31). С. 41–76; Крапивин М. Ю. Деятельность С. М. Труфанова (бывш. иером. Илиодора) в Советской России (1918–1922) в связи с формированием гос. политики в отношении правосл. Церкви // ВЦИ. 2011. № 1/2(21/22). С. 137–159; Прокурор Верховного Суда П. Красилов – воинствующий безбожник и музыкант // Судебно-юридическая газ. К., 2011. 11 апр.

Д. Н. Н.

## КРАСНАЯ ПЛОЩАДЬ В МОСКВЕ — см. Москва.

**КРАСНИЦКИЙ** Владимир Дмитриевич (10.12.1881, г. Маяки Херсонской губ.— 11.1936, Ленинград), свящ., один из лидеров *обновленчества*. Из семьи чиновника. После учебы в Екатеринославской ДС поступил в СПбДА, к-рую окончил в 1907 г. со степенью кандидата богословия за соч. «Христианская этика и социализм». 18 авг. того же года рукоположен во диакона, а 19 авг.— во иерея. Назначен священником к Рождественскому храму в с. Солыцы Новоладожского у. С.-Петербургской губ., одновременно являлся законоучителем местной школы Мин-ва народного просвещения. 1 окт. 1908 г. переведен к домовому Спиридониевскому храму Елизаветинского ин-та в С.-Петербурге, также был законоучителем в этом учебном заведении. С 31 мая 1912 г. 2-й священник в Князь-Владимирском соборе С.-Петербурга, в 1915–1917 гг. одновременно окормлял Марининский





родовспомогательный дом. Помимо пастырского служения был законоучителем в частном ремесленном уч-ще и на общеобразовательных курсах А. С. Черняева (1913–1916), в 1-й жен. и 2-й муж. гимназиях (сент. 1916 — май 1918). Придерживался правомонархических политических взглядов, вступил в 1909 г. в «Русское собрание» (состоял в течение года), в 1915–1916 гг. был членом «Союза русского народа», а также об-ва «Самодетельная Россия». Был награжден набедренником (1909), скуфьей (1911) и камиллавкой (1916).

1 июня 1917 г. на чрезвычайном церковном Соборе Петроградской епархии избран членом Миссионерского совета, 17 июля того же года избран на епархиальном съезде духовенства и мирян членом Петроградской духовной консистории, что было утверждено указом Синода от 22 июля того же года (состоял членом консистории до 30 июня 1918). В янв. 1918 г. входил в число делегатов, прибывших в Москву к патриарху свт. *Тихону*, чтобы просить о присвоении титула священноархимандрита Александро-Невской лавры Петроградскому митр. сщмч. *Вениамину (Казанскому)*. Весной того же года К. был избран членом правления Братства приходских советов Петрограда и епархии, с 20 июля того же года являлся кандидатом в члены епархиального совета. Стал автором серии статей в газ. «Петроградский церковно-епархиальный вестник». В публицистике периода весны—лета 1918 г. К. выступал с критикой проводимых советскими властями антирелиг. акций и выражал надежду на изменение ситуации в результате сплочения верующих во круг приходов и отстаивания своих прав.

Однако осенью того же года под впечатлением ужесточения гос. политики по отношению к Церкви К. пересмотрел свои взгляды и перешел к активному сотрудничеству с органами советской власти. В сент. 1918 г. он устроился на службу счетоводом в Новодеревенский комиссариат продовольствия в Петрограде, в нояб. того же года вступил в качестве сочувствующего в ячейку РКП(б), слушал лекции в партийной школе. В мае 1919 г. призван в Красную Армию. Служил санитаром, затем батальонным чтецом, в июне находился на фронте под

Петроградом. В июле—сент. того же года состоял прикомандированным к политотделу 70-й отдельной стрелковой бригады, а 1 окт. назначен инструктором-лектором политотделов Петроградского укрепленного района, штаба внутренней обороны Петрограда и 7-й армии Петроградского военного округа. Одновременно с военной службой продолжал работу в советских гражданских органах. С сер. 1919 г. был инспектором по организации коллективных хозяйств в Петроградском губернском земельном отделе; заведовал отделом артелей и коммун в газ. «Деревенская Коммуна», где напечатал ряд статей. Читал лекции о советской земельной политике в Красноармейском ин-те им. Н. Г. Толмачёва и Коммунистическом ун-те им. Г. Е. Зиновьева.

12 июля 1919 г. составил документ («Записку») «О направлении политики советской власти в отношении к православной российской церкви», в к-ром призвал коммунистических руководителей «не ограничиваться голым отрицанием и борьбой с религией по существу и направлять политику власти сообразно с реальными особенностями быта каждого религиозного исповедания». По мнению К., гос. органы должны были отказаться от прежнего формального невмешательства во внутреннюю жизнь Церкви и перейти к активным действиям в религ. сфере, поскольку «обстоятельства нынешнего времени должны заставить Советскую власть изменить свое отношение к церковным организациям». К. предлагал с помощью печатной пропаганды и прямого воздействия местных властей заменить в приходских собраниях «буржуазные элементы» сторонниками советской власти, после чего «избрать законные приходские советы, которые и поведут дело социальной революции в церковном быту».

На основе «Записки» К. в Петроградском городском отделе юстиции было составлено обращение «К православным гражданам Петрограда». В нем предлагалось «православным верующим гражданам преимущественно беднейшего класса, не имевшего прежде голоса в церковных делах, составлять по всем приходам приходские собрания» и объединяться в общины верующих, чтобы затем подписать соглашение с органом местной власти о принятии

в свое пользование храма и взять на себя обязательство, «что все переданное имущество и богослужебные предметы не будут использованы как орудие борьбы с рабоче-крестьянской властью и с социальной революцией». 1 авг. 1919 г. К. стал инструктором по церковным делам отдела юстиции Петроградского горисполкома, а с 15 авг. он в качестве полномочного представителя Совета депутатов 2-го городского района Петрограда непосредственно заключал договоры о пользовании церковным имуществом с приходами правосл. храмов. Также в это время К., как сотрудник армейского политотдела, составил подборку материалов «О службе духовенства в Красной Армии», включавшую очерк «Революционные традиции в православном духовенстве» и практические рекомендации «Способ привлечения православного духовенства в армию». Осенью 1919 г. К. был вызван в Москву для личного доклада В. И. Ленину. Подробных сведений об этой встрече не имеется; речь, видимо, шла о возможности использования духовенства на военной службе и методах привлечения священнослужителей на сторону советской власти. В 1920 г. в связи с упразднением категории сочувствующих К. подал заявление о приеме в члены РКП(б), однако не был принят. Был демобилизован из армии, в нояб. 1921 г. уволен с гражданской службы по сокращению штатов. Продолжал службу 2-м священником в петроградском Князь-Владимирском соборе, фактически подменяя престарелого настоятеля.

В марте 1922 г., во время кампании по *изъятию церковных ценностей*, сопровождавшейся массовыми репрессиями против священнослужителей и мирян, К. вошел в состав обновленческой «Петроградской группы прогрессивного духовенства», хотя ранее не имел никаких связей с другими деятелями обновленчества. Буд. обновленческий «первоиерарх» А. И. *Введенский* вспоминал о событиях того времени: «Хотел бы я знать, откуда взялся этот тип. Никогда ни в одной обновленческой группировке не участвовал, никто из нас его не знал, вдруг появляется на одном из наших совещаний — для чего? Зачем? Оказывается, он что-то там делает, кого-то тоже собирает» (цит. по: *Левитин, Шапов.* С. 58). 24 марта К. вместе с др.





членами группы подписал «Воззвание группы священников» («Письмо 12-ти»), опубликованное в центральной газ. «Известия». Воззвание помимо призыва к помощи голодающим содержало обвинения в адрес «контрреволюционного» духовенства. В нач. мая К. прибыл в Москву перед приездом туда остальных руководителей петроградского обновленчества.

12 мая в составе делегации обновленцев К. посетил находившегося под домашним арестом на Троицком подворье патриарха свт. Тихона и потребовал его устранения от управления Церковью. Патриарх дал согласие в связи со своим привлечением к гражданскому суду передачей высшее церковное управление Ярославскому митр. священноисп. *Агафангелу (Преображенскому)*. 13 мая К. подписал совместное воззвание петроградских, московских и саратовских обновленцев «Верующим сынам Православной Церкви России» (опубл. на следующий день в «Известиях»), в к-ром предлагался созыв Поместного Собора «для суда над виновниками церковной разлуки, для решения вопроса управления Церковью и об установлении нормальных отношений между нею и советской властью». 15 мая К. с делегацией обновленцев был принят председателем ВЦИК М. И. Калининым, а 16 мая вновь посетил с делегацией обновленцев свт. Тихона. После переговоров патриарх написал письмо митр. Агафангелу с сообщением о передаче ему церковного управления и с просьбой о прибытии в Москву. 17 мая К. выехал с письмом патриарха в Ярославль для переговоров с митр. Агафангелом, но они не имели успеха, видимо, из-за отказа архиерея принять те условия, к-рые поставили ему гос. власти через священника-обновленца.

Из-за отсутствия в Москве 19 мая К. не участвовал в организации руководящего обновленческого органа — *Высшего церковного управления* (ВЦУ), но был заочно включен в его состав в качестве одного из 2 заместителей председателя. 28 мая в числе др. инициаторов раскола К. был отлучен от Церкви Петроградским митр. Вениамином (в июне того же года временно управляющий епархией Ямбургский еп. Алексий (Симанский); вполн. патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) под

угрозой репрессий против верующих восстановил общение отлученных с Церковью). 29 мая на состоявшемся в Москве учредительном собрании «группы православного духовенства и мирян» «*Живая Церковь*» К. был избран главой этой организации, к-рая стала играть ведущую роль в обновленчестве. Также он стал редактором (совместно с Е. Х. Белковым) ж. «Живая Церковь». Был возведен ВЦУ в сан протоиерея. В качестве лидера «Живой Церкви» К. сумел выйти на 1-е место среди др. обновленческих руководителей. По его инициативе был организован институт уполномоченных ВЦУ, ответственных за утверждение обновленческой власти на местах. Сам К. стал уполномоченным ВЦУ по Московской церковной области. На собраниях духовенства московских благочиний он требовал исполнения решений ВЦУ. Выступавшие против этого вскоре арестовывались. К. не скрывал своих связей с ГПУ и открыто угрожал репрессиями оппонентам. С июня 1922 г. начались регулярные поездки К. в епархии, где он устанавливал власть ВЦУ такими же репрессивными методами. В июне—июле того же года он был основным свидетелем обвинения на *Петроградском процессе*, завершившемся казнью митр. Вениамина и 3 др. священномучеников. В авг. того же года К. стал настоятелем московского храма Христа Спасителя.

Современники отзывались о К. как об умном, энергичном, о расчетливом и беззащитно циничном карьеристе, лишенном к.-л. моральных принципов. Его имя было особенно ненавистно правосл. верующим. К. имел дурную репутацию даже среди деятелей обновленчества, считавших, что он дискредитирует их движение. Обосновывалось мнение, что К., несмотря на свою душевную деградацию, все же сохранил веру (*Левитин, Шавров*. С. 58–59), однако и в этом случае религ. взгляды К. были уже не вполне православными. Возглавляемая им «Живая Церковь» требовала изменения всех сторон церковной жизни, в т. ч. пересмотра догматики и литургики, включая «обеспечение свободы пастырского творчества в области богослужения». Демагогически представляя себя защитником белого духовенства, К. крайне резко выступал против монашества, обви-

няя его в «контрреволюционности», требовал предоставления приходскому клиру права занимать архиерейские кафедры («женатый епископат») и иметь определяющее значение в высшем и епархиальном церковном управлении.

На состоявшемся в авг. 1922 г. все-российском съезде группы «Живая Церковь» были приняты резолюции о закрытии всех мон-рей, монашескую предлагалось снять с себя обеты и жениться. Также были приняты резолюции о «женатом епископате» и второбрачии духовенства. Согласно резолюции «О церковной контрреволюции», предписывалось высылать из епархий всех противников обновленчества и распускать приходские советы, не признающие ВЦУ. 17 авг., по окончании съезда, К. во главе делегации «живоцерковников» был принят Калининым. Скандальные резолюции съезда «Живой Церкви» вызвали раскол внутри обновленчества. Один из лидеров обновленцев, еп. *Антонин (Грановский)*, выступил резко против «Живой Церкви» и лично К., к-рого называл «жандармом в рясе». О солидарности с Антонином объявили петроградские обновленцы во главе с Введенским. Антонин, а позднее Введенский стали во главе самостоятельных обновленческих орг-ций — «Союза церковного возрождения» и «Союза общин древнеапостольской Церкви». 28 сент. К. обратился в ГПУ с просьбой об аресте Антонина и о его высылке из Москвы, но получил отказ. После этого К. был вынужден признать, что «Живая Церковь» не претендует на роль единственной руководящей силы среди обновленцев. Влияние К. было сильно ограничено, хотя на пленуме ВЦУ 29 окт. 1922 г. он был переизбран заместителем председателя и назначен ответственным за всю адм. деятельность ВЦУ.

В мае 1923 г. К. вошел в состав президиума обновленческого «Поместного Собора», где выступил с речью по делу патриарха Тихона. В ней К. обвинил свт. Тихона в том, что тот стал «идейным центром контрреволюционного наступления», и предложил лишить патриарха духовного звания, священного сана и монашества, а также упразднить институт Патриаршества «как пережиток прошлого... вредный для дела церковного обновления». Такая резолюция была принята обновленческим

«Собором» 3 мая. Имеются свидетельства, что накануне общей сессии К. на устроенном им «собрании епископов» требовал от его участников согласия на лишение патриарха сана, угрожая: «Кто сейчас же не подпишет этой резолюции, не выйдет из этой комнаты никуда, кроме как прямо в тюрьму!» 4 мая К. вошел в состав делегации обновленческого «Собора», посланной для вручения находившемуся под домашним арестом в Донском мон-ре патриарху Тихону грамоты о лишении его сана. Свт. Тихон письменно отказался признать это решение законным.

По предложению К. обновленческий «Собор» также постановил отлучить всех участников *Карловацко-го Собора* Русской Зарубежной Церкви 1921 г. Однако высказанные К. на «Соборе» предложения по проведению дальнейших реформ церковной жизни (в т. ч. по пресвитерскому управлению, единой церковной кассе, а также «новому, материалистическому пониманию христианства») не нашли отклика у др. обновленцев. 8 мая «Собор» проголосовал за предложение избрать К. «архиепископом Петроградским», на что тот ответил отказом. После этого решением «Собора» он был возведен в сан «протопресвитера Российской Православной Церкви», избран заместителем председателя Высшего Церковного Совета (ВЦС), заменившего ВЦУ. 24 июня К. удалось добиться смещения Антонина (Грановского) с должности председателя ВЦС, усилив там свои позиции. Однако освобождение 25 июня патриарха Тихона вызвало резкий кризис обновленчества и вскоре привело к устранению К. из обновленческого руководства как слишком одиозной фигуры. В нач. июля курировавший церковные дела начальник 6-го отделения Секретного отдела ГПУ Е. А. Тучков уведомил К. о прекращении его поддержки гос. органами. 15 июля К. вернулся в Петроград, где стал служить в Казанском соборе. 8 авг. обновленческий ВЦС был переименован в «священный синод», в состав которого К. не вошел. Также было принято решение о роспуске всех обновленческих групп и фракций, в т. ч. и «Живой Церкви». К. отказался подчиниться и в сент. объявил о разрыве «Живой Церкви» с обновленческим синодом. В янв. 1924 г. К. был выдворен противниками обновленцами из Казанского собора.

В марте того же года К. прибыл в Москву в связи с разработанным в ОГПУ планом его «примирения» со свт. Тихоном, чтобы дискредитировать патриарха и установить контроль над патриаршим управлением. 8 апр. Антирелигиозная комиссия ЦК РКП(б) (см. *Комиссия по проведению отделения церкви от государства*) приняла решение поставить перед патриархом Тихоном в качестве главного условия освобождения заключенных архиереев и легализации высших органов церковной власти включение в них К. Свт. Тихон, видимо, был готов признать К. в качестве неофиц. представителя гос. властей в Патриархии, но не намерен был допускать его вмешательства во внутрицерковные дела. 23 апр. К. направил патриарху прошение о принятии его в молитвенно-каноническое общение. В тот же день патриарх вынес резолюцию о согласии принять К. «по должном покаянии» в общение и определить его участие в деятельности церковного управления. 13 и 14 мая К. направил в ОГПУ докладные записки о «явно контрреволюционной основе Тихоновского движения». Он возражал против определенной свободы деятельности, предоставленной в то время Патриаршей Церкви советскими властями, и выражал сомнения по поводу легализации высших и епархиальных органов церковной власти. К. утверждал, что «вся кампания по вводу Живо-Церковников в Центр Тихоновского Управления не могла иметь успеха по первоначальному ошибочному подходу к делу», и предлагал вместо этого подавить «Тихоновскую оппозицию» репрессиями, после чего «ввести в состав приходских двадцаток «Советских служащих», коим дать задание — требовать созыва очередного Поместного Собора, на котором и провести разгром Тихоновской партии в главе с самим Тихоном — строго каноническим путем» (Следственное дело Патриарха Тихона. 2000. С. 735). Тем не менее К. был вынужден действовать по плану ОГПУ.

19 мая К. вновь обратился к патриарху с прошением об участии членов «Живой Церкви» в организуемом при патриархе церковном управлении, просил также покрыть «своей архипастырской любовью все, в чем я прегрешил в период церковно-обновленческого движения». На это про-

шение была дана резолюция: «Ради мира и блага церковного, в порядке патриаршей милости, согласен принять в общение Протопресвитера Влад. Красницкого. Св. Синоду предлагаю обсудить вопрос о включении его в состав образуемого Высшего Церков. Совета» (Там же. С. 737). 21 мая патриарх Тихон подписал постановление об образовании нового высшего церковного управления в составе расширенного Синода и *Высшего Церковного Совета* (ВЦС), в который вошли К. и др. обновленческие деятели, согласные принести покаяние. 24 мая сообщение об этом было опубликовано в газ. «Известия». 28 мая К. послал в ОГПУ рапорт по поводу поданного патриархом в НКВД заявления о регистрации Синода и ВЦС, в котором сообщал, что «политического доверия заслуживает, до известной степени, только второй орган — Высший Церковный Совет, первый же — Священный Синод — по составу своему такого доверия заслуживать не может». 10 июня Центральное адм. управление НКВД выдало К. справку о принятии заявления о регистрации Синода и ВЦС, причем разрешение на деятельность до регистрации было дано только ВЦС. Синод не мог действовать в новом составе и по той причине, что вопреки обещаниям властей не все включенные в него архиереи были освобождены.

К. решил не ограничиваться ролью посредника между гос. органами и Патриархией, а стал претендовать на руководящую роль в Церкви. В письме в «Известия» от 26 мая по поводу реорганизации высшего церковного управления он дал пояснение, что «вся изложенная программа мероприятий церковного характера относится лично ко мне, а к Патриарху Тихону следует относить только политическую часть сообщения». В это же время К. стал рассылать от своего имени директивные указания епархиальным архиереям. Он разработал проект синодального постановления, согласно которому патриарх должен был передать К. все адм. дела в Патриархии. Претендовал на фактическое руководство ВЦС, а также предоставление ему офиц. резиденции в Донском мон-ре. При этом в докладе в ОГПУ от 30 июня о «разложении тихоновской церковной партии» К. выдвинул программу создания внутри Церкви структур «Живой Церк-



ви»: «Вместо органов управления, изображенных епархиальным управлением, связанных с синодом, — нужно противопоставить живую организацию, нужно возродить нашу группу со всеми групповыми епархиальными уездными и благочинническими комитетами и противопоставить тихоновским архиереям и благочинным — вообще всему их административному аппарату» (Там же. С. 753). В интервью, которые К. давал советской печати, он утверждал, что патриарх Тихон вошел в общение с членами группы «Живая Церковь», фактически став на ее путь борьбы с «церковной контрреволюцией». Также К. сообщал, что члены Патриаршего Синода якобы сами обратились к нему с приглашением о сотрудничестве, он же взял на себя ответственность вопреки постановлению обновленческого «Собора» 1923 г., в правильности которого по-прежнему не сомневался, признать патриарха Тихона главой Церкви.

Подобное поведение К. вызывало обеспокоенность у правосл. клира и мирян. После его высказываний в советских газетах, что патриарх ставит целью проведение программы группы «Живая Церковь», свт. Тихон предложил Синоду все постановления по делу К. «считать не состоявшимися — аннулированными», поскольку была замечена неискренность в его намерении покаяния (Там же. С. 777). В резолюции от 9 июля в адрес елисаветградского духовенства патриарх Тихон написал: «Я не пойду на соглашения и уступки, которые поведут к потере чистоты и крепости Православия. И если всякие толки и слухи о примирении, особенно в газетном изображении о Красницком и других, вместо радости возбуждают в сердцах верующих скорбь и тревогу, что подтверждается и многочисленными заявлениями архиереев, пастырей и мирян, то, ввиду сего, почитаю переговоры о примирении с о. Красницким и подписи на журнале от 8(21) мая 1924 г. об образовании при Мне Высшего Церковного Управления считать недействительными» (Акты свт. Тихона. С. 326). При этом, не желая провоцировать прямой конфликт с советскими властями, Патриархия избегала заявлений о разрыве с К., предпочитая объяснять неисполнение соглашения с ним техническими причинами (напр., отсут-

ствием помещения для заседаний ВЦС с участием «живоцерковников»). Сам К. некоторое время продолжал отрицать в печати «слухи о том, что между мною и патриархом Тихоном возникли недоразумения» (*Левитин, Шауров*. С. 388–389), однако 9 сент., во время публичной лекции в Москве, вынужден был признать аннулированным соглашение между ним и Патриархией от 21 мая.

К. покинули большинство его бывш. сторонников из «Живой Церкви». Он вернулся в Ленинград, возглавил остатки своей обновленческой группы. Служил в Князь-Владимирском соборе. В мае 1925 г. городские власти передали К. также Спасскую часовню при Гостином дворе. 8 нояб. 1926 г. Князь-Владимирский собор был закрыт. Вместо него общине К. передали ц. во имя св. Иоанна Милостивого на Геслеровском проспекте. С 1927 г. К. служил также в ц. во имя прп. Серафима Саровского на Серафимовском кладбище. В мае 1929 г. была закрыта часовня Христа Спасителя, а 10 окт. того же года — храм св. Иоанна Милостивого. К. остался настоятелем единственного кладбищенского Серафимовского храма. В нояб. 1936 г. он тяжело заболел во время эпидемии гриппа. Скончался вне общения с Православной Церковью. Похоронен на Серафимовском кладбище вблизи храма. Арх.: ГАРФ. Ф. 353. Оп. 3. Д. 795; ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4320, 4360; ЦГА СПб. Ф. 151. Оп. 2. Д. 79; Оп. 4. Д. 8.

Лит.: *Краснов-Левитин А. Э.* Лихие годы, 1925–1941. П., 1977. С. 147–148, 151–152; *Левитин, Шауров*. Очерки смуты. С. 79–274; Акты свт. Тихона. С. 261, 277, 290, 295, 317–319, 325–326, 329, 331, 384, 448, 646, 652, 678, 719, 732, 745–746, 813–814, 909; *Цыпин*. История РПЦ. С. 74, 77, 79, 83–85, 87, 91–95, 98–100, 104, 111, 112; *Черепенина Н. Ю., Шкаровский М. В.* Справочник по истории правосл. мон-рей и соборов г. С.-Петербурга, 1917–1945 гг.: (По док-там ЦГА СПб.). СПб., 1996. С. 49, 51; *они же*. Православные храмы С.-Петербурга 1917–1945 гг.: Справ. СПб., 1999. С. 107–108; *они же*. С.-Петербургская епархия в XX в. в свете архивных мат-лов, 1917–1941: Сб. док-тов. СПб., 2000. С. 239 и др.; *Шкаровский М. В.* Обновленческое движение в РПЦ XX в. СПб., 1999; *он же*. Обновленческий «протипресвитер» В. Д. Красницкий и его встреча с В. И. Лениным // ЦИВ. 2004. № 11. С. 246–254; *Кравецкий А. Г.* К предистории обновленческой смуты: (Записка прот. В. Д. Красницкого «О направлении политики советской власти в отношении Правосл. Церкви») // УЗ РПУ. 2000. Вып. 6. С. 51–72; Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док-тов. М., 2000. С. 31, 47–49, 162, 252, 316, 335, 337, 367–371, 379, 731–733, 735–755, 758–762, 772, 774–778, 868–870, 887; «Обновленческий» раскол. С. 31, 34, 70, 73–74, 79–80, 82, 101, 104, 107, 110, 115, 119, 209, 212, 220, 223–224, 231–232, 235–

239, 265, 267, 271–272, 276, 278, 282–283, 285, 302, 307, 312–313, 317–318, 330–331, 335, 341, 346–347, 351, 360, 365–366, 388–372, 390, 987.

*М. В. Шкаровский*

**КРАСНОГОРСКАЯ ВЛАДИМИРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** — см. *Владимирская икона Божией Матери*.

**КРАСНОГОРСКАЯ ДУБЕНСКАЯ ИКОНА** — см. *Дубенская Красногорская икона Божией Матери*.

**КРАСНОГОРСКИЙ (Золотоношский) В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Черкасской и Каневской епархии УПЦ), находится в с. Бакаевка Золотоношского р-на Черкасской обл. (Украина). Первоначально мужской, с 1789 г. женский. Основан в XVII в. в местности Красная Горка на р. Золотоноша близ г. Золотоноша. Согласно монастырской легенде, на Красную Горку прибыл из К-поля странник, к-рому явилась Божия Мать, указавшая место буд. подвигов. Впервые легенду записал в сер. XIX в. магистр богословия полтавский прот. Н. Д. Думитрашко († 1878), посещавший мон-рь и общавшийся с насельницами (*Думитрашко*. 1859. С. 18). Интерес прот. Н. Думитрашко к К. м. связан с тем, что его предок полковник Р. Г. Думитрашко (Райче) в XVII в. командовал Переяславским полком, к которому относился г. Золотоноша, и делал жертвования в обитель. В нач. XX в. историк И. В. Авраменко, неоднократно бывавший в К. м., вновь записал предание о к-польском отшельнике. Его рассказ сопровождался новыми подробностями: некоему страннику, ночевавшему в хлебопекарне одного из к-польских мон-рей, во сне трижды являлась Пресв. Богородица, повелевшая ему отправиться на русские земли. Во время 3-го явления Божия Мать вручила ему записку с подробным описанием предстоящего пути. Когда странник прибыл на Красную Горку, он обнаружил в записке 25 р. «Кто положил основание иноческому житию, как звали первого пустынножителя, откуда он был родом и какого звания, неизвестно», — отметил исследователь (*Авраменко*. 1914. С. 17–18).

На Красной Горке странник молился перед образом Пресв. Богородицы, вырезанным на коре дерева. Впосл. икона, именовавшаяся







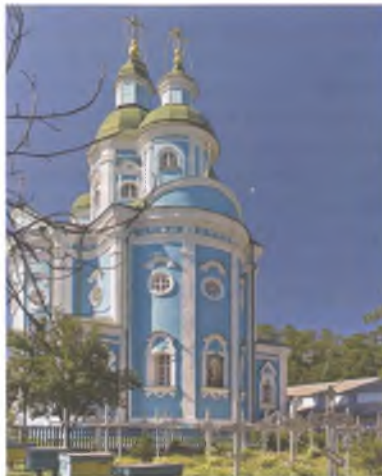
Кореецкой, была покрыта красками и украшена ризой (размер иконы составлял  $\frac{3}{4}$  на  $\frac{1}{2}$  аршина). Вскоре к отшельнику стала приходить братия, к-рой на дубе явилась др. икона (см. *Дубенская Красногорская икона Божией Матери*), ставшая в посл. главной святыней мон-ря. «На действительность этого явления и отчасти на время его указывает старинная картина, находящаяся на двери одной из монастырских келий; на этой картине изображен монах, молящийся пред образом, находящимся на дереве» (*Думитрашко*. 1859. С. 33, 35–36). Через нек-рое время хозяин Красной Горки казак Иван Шебет-Слюжка, проживавший на хуторе близ с. Антиповка, основал здесь обитель. Первоначально в К. м. была построена из ивняка «плетневая» ц. во имя вмч. Георгия Победоносца. В эту церковь запорожские казаки пожертвовали Евангелие, изданное во Львове. На полях Евангелия указано, что казаки сделали свой дар в 1637 г., следов., к этому моменту церковь уже существовала (*Авраменко*. 1914. С. 17–18). В дальнейшем запорожские казаки принимали активное участие в жизни обители. В 1680–1687 гг. был выстроен деревянный трапезный храм в честь Покрова Пресв. Богородицы.

Ок. 1678 г. на Красную Горку переселились монахи Виноградского Ирдынского Успенского мон-ря (ныне Смелянский р-н Черкасской обл.), уничтоженного во время турецко-татар. Чигиринского похода. В 1706 г. митр. Киевский *Варлаам (Ясинский)* дал игум. Иосифу право пользования земельной собственностью («в грунтов уживанью») бывш. Ирдынской



обители. 21 янв. 1688 г. по ходатайству игум. Иосифа (Григорьевича) гетман И. С. Мазепа выдал К. м. универсал на владение слободкой Слюзчина с различными угодьями (АЗР. Т. 5. № 177. С. 215).

После кончины Иосифа (Григорьевича) настоятелями К. м. были Герман (Рубанов), архим. Гавриил (Леопольский), Рафаил, Досифей (Лебедевич). Известно, что ок. 1722 г. в К. м.



Собор в честь Преображения Господня.  
1767–1771 гг.  
Фотография. 2014 г.

проживали настоятель игум. Герман (Рубанов), духовник иеросхим. Григорий (Степмаков), экклисиарх Геннадий (Гармашев), эконом Сильвестр (Навроцкий), казначей Илия («шубный майстер»), уставщик Викторин (Никитин), псаломщик Созонт (Михайлов), просфорник Иларион (Фёдоров), пасечник Георгий (Фёдоров), «пекарь хлебной» Моисей (Емельянов), кухарь Мардарий (Харитонов) и еще несколько насельников.

В обители 23 апр. 1730 г. принял постриг и, возможно, недолгое время настоятельством буд. епископ Иркутский свт. *Софроний (Кристалевский)*. По преданию, в ночь после пострижения в монашество инок Софроний услышал в Покровском храме голос: «Когда бу-

Красногорский в честь  
Покрова Пресв. Богородицы  
мон-рь.  
Гравюра. 1870 г.

дешь епископом, построй храм во имя Всех святых». В 1767–1771 гг. на средства свт. Софрония по проекту архит. И. Г. Григоровича-Барского был построен каменный 3-главый собор в честь Преображения Господня. По преданию, алтарь расположен на месте явления Дубенской иконы. Фасады церкви расчленены строй-

ными пилястрами с характерными композитными капителями и увенчаны антаблементом, раскрепованным над пилястрами, над конхами возвышаются полукруглые фронтоны-кокошники. Храм 2-светный, завершен 3 барочными главами на высоких барабанах, поставленных в ряд по оси «восток–запад». В зап. части храма устроены хоры. С 1771 г. К. м. именовался Преображенский.

В 1786 г. К. м. был обращен в заштатный, иноков перевели в Мошнорскую Вознесенскую обитель. В 1786–1788 гг. К. м. управлял архим. Герман, в 1788 г. — иером. Горгоний, в 1788–1790 гг. — архим. Иоиль.

Указом Святейшего Синода от 10 дек. 1789 г. в К. м. были переведены сестры киевского девичьего мон-ря во имя ап. Иоанна Богослова и золотоношского в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ря. К. м. был отнесен ко 2-му классу. Первой настоятельницей стала игум. Макрина (1789–1795), затем мон-рем управляли игумении Стефанида (1795–1813), Феодотия (1814–1815), Тавифа (1815–1819), Варсонофия (1819–1840), Клеопатра (1840–1851), Анатолия I (1851–1861), Анатолия II (1862–1889), Олимпиада (1889–1896), Ангелина (1897–1900) и Нонна (1900–1918). К 1914 г. в обители проживали схимонахиня, 52 монахини, 147 указных послушниц и ок. 350 неуказных послушниц, к 1917 г. — ок. 750 насельниц.

К нач. XX в. в К. м. находились Преображенский храм с приделом на хорах во имя вмч. Георгия Победоносца (1771), теплая каменная ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы с приделом Сретения Господня (1859–1860), возведенная на средства бывш. Полтавского и Переяславского еп. Нафанаила (Савченко; † 1875), а также келейные и хозяйственные постройки. В 1874 г. в 2 верстах от К. м., на территории монастырского поместья «Дача», было основано жен. епархиальное ДУ (впсл. 3-классное), при котором имелся домовый деревянный храм во имя ап. Иоанна Богослова с приделом в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (закрит в 20-х гг. XX в.). К поместью «Дача» примыкал сад «Куца». В 1903 г. К. м. приобрел хутор Ивановщина размером 300 дес. На его территории в нач. XX в. была возведена каменная ц. во имя Св. Троицы. Кроме того, К. м. принадлежал хутор Борзаковщина, рас-



положенный в 12 км от обители. К 1904 г. мон-рь получал из казны 460 р. 84 к.

К сер. XIX в. в К. м. хранились подаренные еп. Софронием (Кристалевским) серебряный потир весом 7 фунтов 9 золотников, серебряная дарохранительница, выполненная «в виде башни или прорезной пирамиды», украшенные серебром большое и малое Евангелия (1754, 1759), а также грамоты царей Алексея Михайловича, Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича и царевны Софии Алексеевны, относящиеся к владениям нескольких киевских мон-рей (*Думитрашко*. 1859. С. 38–44).

Чтимая Дубенская икона Божией Матери сначала находилась в Георгиевской ц., с кон. XVII в. — в Покровском храме над царскими вратами, а к нач. XX в. — в Преображенском соборе над царскими вратами, в «устроенном золоченом круге»; в дни особых торжеств ее спускали «для благоговейного поклонения» паломников. 16 авг. совершался крестный ход в с. Антиповка с Дубенской иконой «в воспоминание избавления» селян от эпидемии холеры в 60-х гг. XIX в. 24 авг. икону возвращали в обитель и 25 авг. обносили вокруг К. м. с чтением Акафиста. В К. м. хранился ковчег с частицей мощей сщмч. Харалампия, к-рый сестры обносили вокруг мон-ря во время крестного хода 10 февр. В нач. XX в. в К. м. сложилось предание о местнотчимой



Церковь в честь Покрова Пресв. Богородицы. Фотография. 2014 г.

Смоленской иконе Божией Матери. Образ был доставлен в К. м. из Москвы на поезде. В пути поезд сгорел; уцелел лишь вагон, в котором везли икону, оставшуюся невредимой (*Авраменко*. 1914. С. 18).

С 1918 г. обителью управляла казначея мон. Серафима, а с 1919 г. — мон. Леонилла. 25 марта 1922 г. К. м. был закрыт. В 1923 г. Дубенская икона, др. святыни, предметы церковной утвари, иконы и книги переда-

ны в музей г. Черкасс. К 2015 г. местонахождение Дубенской иконы неизвестно. В монастырской Покровской ц. находится 2 списка Дубенского образа.

После 1923 г. на территории К. м. размещался инвалидный дом, к апр. 1941 г. Преображенский собор стоял полуразрушенным. В нояб. 1941 г., после оккупации немецко-фашистскими захватчиками, К. м. был открыт. Под началом игум. Анатолии (Водопицной) в обители проживало не более 33 сестер, некоторые занимались на поденную работу к крестьянам из Бакаевки и Антиповки. К 1957 г. в К. м. проживала 81 насельница. В нач. 60-х гг. XX в. в К. м. перешли сестры из различных закрытых мон-рей. К. м. управляли игумении Филадельфа (1947–1961), Евфалия (1961–1962), Лидия (1962–1968), Илария (1969–1989), Августа (1990–1996). С янв. 1997 г. настоятельницей К. м. является игум. Агния (Миняйло). К апр. 2015 г. в обители проживало 110 сестер.

В 2003 г. по ходатайству архиеп. Черкасского и Каневского *Софрония (Дмитрука)* мон-рю была возвращена земля, принадлежавшая ему до 1922 г.

К 2015 г. отремонтированы Преображенский и Покровский храмы. К. м. владеет 3 га пахотной земли, 1 га покоса, имеется скотный двор; все работы выполняют сестры. Для паломников открыты гостиница и трапезная. В 2 км от мон-ря, на месте бывшего женского ДУ, устроен скит, в келейном корпусе ко-

торого освящена домовая ц. во имя св. Иоанна Предтечи. В 2012 г. закончено строительство величественного собора во имя ап. Иоанна Богослова с нижним храмом свт. Софрония Иркутского.

Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 519, 804–805; *Думитрашко Н. Д., прот.* Ист.-стат. очерк Золотоношского Красногорского Богословского второкл. жен. мон-ря Полтавской епархии. Полтава, 1859; *Сазарда Н. И.* Город Золотоноша и его святые храмы // Полтавские Ев. 1897. № 33. С. 1253–1260; *Денисов*. С. 680–682; *Авраменко И. В.* Ист. очерк Золотоношского Красногорского Богословского жен. мон-ря Полтавской епархии. Полтава, 1914; *Цапенко М. П.* Архитектура Левобережной Украины XVII–

XVIII вв. М., 1967. С. 145–146; Памятники градостроительства и архитектуры УССР. К., 1986. Т. 4. С. 245; Св.-Покровский Красногорский жен. мон-рь. Б. м., 2005; *Ластовский В. В.* Між суспільством і державою: Правосл. Церква в Україні наприкінці XVII — у XVIII ст. в історії та історіографії. К., 2008.

Д. Б. Кочетов

**КРАСНОДАРСКАЯ ЕПАРХИЯ** — см. *Екатеринодарская и Кубанская епархия РПЦ.*

**КРАСНОДАРСКИЙ В ЧЕСТЬ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ «ВСЕЦАРИЦА» ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Екатеринодарской и Кубанской епархии), основан в г. Краснодаре решением Свящ. Синода РПЦ от 16 июля 2005 г. при приходе в честь иконы Божией Матери «Всецарица», зарегистрированном в 2003 г.



Краснодарский в честь иконы Божией Матери «Всецарица» мон-рь.

Фотография. 2014 г.

К. м. расположен рядом с краевым онкологическим диспансером. С янв. 2001 по апр. 2003 г. были построены храм в честь иконы Божией Матери «Всецарица» (освящен 21 сент. 2003) с нижним приделом во имя равноап. Нины Грузинской (освящен 5 апр. 2003), часовня-крестильня во имя ап. Иоанна Богослова и административно-келийный корпус. С весны 2005 г. действует подворье К. м., расположенное в 35 км от г. Краснодара, в Динском р-не Краснодарского края, близ ст-цы Пластуновской, на берегу р. Ставок. В 2007–2008 гг. сооружена каменная ограда.

С окт. 1899 г. близ совр. территории подворья действовала жен. община в честь Покрова Пресв. Богородицы, преобразованная в 1904 г. в мон-рь, в к-ром проживали 116 насельниц во главе с игум. Рафаилой. В 20-х гг. XX в. Покровский монастырь был закрыт. Комплекс подворья





Икона Божией Матери «Всецарица». 2005 г.

(2007–2014) включает каменные храм прп. Саввы Освященного (2007), ц. Благовещения Пресв. Богородицы, часовню-колокольню вмч. Георгия Победоносца, часовню свт. Николая Чудотворца, деревянный дом игумении, ограду с угловыми башнями. К западу от ограды находится источник в честь Тихвинской иконы Божией Матери (освящен 9 июля 2008).

В 2013–2014 гг. к востоку от подворья устроен и 30 сент. 2014 г. митр. Екатеринодарским и Кубанским Исидором (Кириченко) освящен символический комплекс т. н. Кубанской Гефсимании. К северу от подворья К. м. расположены сестринский корпус с трапезной и зимним садом, трапезная и спальня для паломников.

Главная святыня К. м. — образ Божией Матери «Всецарица», выполненный в мае 2005 г. как точный список с древнего оригинала в монастыре *Ватопед* на Афоне и там же освященный настоятелем архим. Ефремом (Куцу). Среди других святынь — ковчег с частицами мощей 33 святых, ковчег с частицами мощей прп. Агапита Печерского и прп. Саввы Освященного, 4 иконы с частицами мощей: патриарха Московского и всея России св. Тихона (Беллавина), свт. Димитрия (Савича (Туптало)), прп. Серафима Саровского и вмч. Феодора Тирона, ковчег с частицей Мамврийского дуба. В обители также почитаются иконы Божией Матери «Казанская», «Знамение», «Неупиваемая Чаша», «Почаевская», икона вмч. целителя Пантелеимона с житием, а также 18 старинных икон, пожертвован-

ных благодарными пациентами, исцелившимися от рака.

С 2005 г. настоятельницей является мон. Неонилла (Кузьмина), в апр. 2009 г. возведенная в сан игумении. В штате мон-ря 7 священников и диакон. В К. м. принят устав *екатеринбургского в честь Тихвинской иконы Божией Матери женского монастыря*. К нач. 2015 г. в обители проживали 3 монахини, 7 инокинь и 4 послушницы. К. м. духовно окормляет схиархим. Авраам (Рейдман).

Лит.: *Воскресенский А.* Покровский жен. мон-рь в Кубанской обл., Ставропольской епархии // *Ставропольские Ев.* 1908. № 43. С. 1396–1404; *Определение Свящ. Синода* // ЖМП. 2005. № 8. С. 9; Храмы Екатеринодара: Путев. Краснодар, 2006<sup>2</sup>. С. 53–56; *Шахбаян М. А.* Из истории монашества Екатеринодарской епархии // *Рус. мон-ри: Юг России.* Новомосковск; М., 2006. С. 431; *Екатеринодар — Краснодар: Фотоальбом.* Краснодар, 2010. С. 78; *Женский мон-рь в честь иконы Божией Матери «Всецарица»: К 10-летию 1-й литургии.* Краснодар, 2013.

**КРАСНОДАРСКИЙ КРАЙ**, субъект РФ, в составе Южного федерального округа. Территория 75,5 тыс. кв. км. Адм. центр — Краснодар (805,8 тыс. чел.; 2014). Омывается на юго-западе водами Чёрного м., на северо-западе — Азовского м. и Керченского прол. Граничит с *Ростовской областью*, со *Ставропольским краем*, с *Карачаево-Черкесией*, *Ады-*



Собор во имя Александра Невского в Краснодаре. 2003–2006 гг. Фотография. Нач. XXI в.

*геет*, Республикой Крым и Абхазией. Население — 5,4 млн чел. (2014). Национальный состав: русские — 88,3%, армяне — 5,5, украинцы — 1,6, представители др. национальностей —

менее 5%. К. к. состоит из 38 муниципальных районов, 7 городских округов.

**История.** Древнейшие следы человеческой деятельности (стоянки первобытных охотников — Богатыри (Синяя Балка), Родники) относятся к раннему палеолиту (1–1,2 млн лет назад). В период энеолита (IV–III тыс. до Р. Х.) на территории К. к. известны поселения и жилища культуры накольчатой жемчужной керамики (Ахштырская пещера, Мысхако, Псоу, Свободное и др.). Эпоха бронзы степной территории К. к. представлена памятниками новотиторской культуры, входившей в общность ямной и майкопской культур, как такомоной культурно-исторической общности. В горных районах обнаружены памятники северокавказской и дольменной культур. На рубеже эпохи раннего железа (I тыс. до Р. Х.) в Прикубанье появляется культура меотов. Основу хозяйства составляли земледелие и рыболовство; большое значение имело скотоводство. У меотов были развиты ремесленное и керамическое производство, металлургия. К VII в. до Р. Х. культура меотов приобретает признаки скифоидной, появляются богатые погребения (Келермесские курганы, Карагодеуашх и др.). Согласно греч. письменным источникам, на территории Таманского п-ова и Сев.-Зап. Предкавказья проживали синды. В VI в. до Р. Х. возникло гос-во Синдика. В ходе колонизации греки основали города: Фанагорию, Гермонассу, Корокондаму, Кепы, Горгиппию и др., к-рые в IV в. до Р. Х. вошли в состав Боспорского царства (см. *Боспор*). В последние века до Р. Х. культура меотов испытала влияние сарматских племен (сираки и аорсы), а к IV в. по Р. Х. стала одной из основ материального комплекса протоадыгских племен (зихи, касоги, саниги и др.). В 70-х гг. IV в. территория К. к. попала под влияние *гуннов*. В кон. V в. боспорские города оказались под властью *Византийской империи*. Во 2-й и 3-й четв. VI в. Сев. Кавказ вошел в сферу влияния Тюркского каганата. Его ослабление в кон. VI — 3-й четв. VII в. привело к тому, что ведущую роль в Приазовье и кубанских степях стали играть местные объединения кочевников, напр. протоболгары (т. н. Вел. Болгария). В прибрежной зоне (от Таманского п-ова до совр. Абхазии), предгорьях и частично в степном





Прикубанье расселились зихи и касоги. В кон. VII в. степное Прикубанье вошло в состав Хазарского каганата. В Фанагории (до нач. X в.) и Таматархе (бывш. Гермонасса) сохранялось визант. влияние.

В нач. X в. вост. часть К. к. вошла в состав Аланского гос-ва, юго-зап., прибрежная часть — в Абхазское царство. В 988 г. территория Таманского п-ова перешла под контроль Киевской Руси — в Тмутаракани (бывш. Таматарха) возникло одноименное княжество. На территории совр. Сочинского р-на к посл. четв. I тыс. — 1-й четв. II тыс. относится ряд христ. храмов, крепостей, поселений и могильников. В 1016 г. в результате похода кн. Мстислава (Константина) Владимировича были обложены данью касоги. В 1083 г. Матарха (бывш. Тмутаракань) отошла Византии. После распада Хазарского каганата в кон. XI в. территория степного Прикубанья стала местом кочевания половцев.

После монг. нашествий в 1223 и 1238–1239 гг. равнинная территория Сев. Кавказа вошла в состав Золотой Орды. Причерноморье и Приазовье стали зонами военно-торговых интересов Генуи. Генуэзцы основали фактории Матрега (бывш. Матарха), Копа (близ совр. г. Сла-

вянск-на-Кубани) и Мапа (ныне в черте Анапы). В XV в. в зап. части К. к. находилось черкесское княжеское владение Кремух.

В 1475–1479 гг. генуэзские фактории были захвачены войсками Османской империи. На рубеже XV и XVI вв. Порта приступила к строительству в регионе системы кре-



Триумфальная арка в Екатеринодаре. Фотография. Нач. XX в.

постей и опорных пунктов. В 1515–1519 гг. на Таманском п-ове были возведены крепости Темрюк, Кызыл-Таш, Агджа и др. Влияние Османской империи было распространено на побережье от Азова до Анапы. Ее вост. граница проходила по плавням р. Кубань, за которыми начинались владения Крымского ханства, простиравшиеся от низовий р. Дон до правобережья Кубани и да-

лее на юг до границ с Абхазией, где помимо поселений крымских татар и адыгов располагались многочисленные кочевья. Владения Крымского ханства на Кубани подчинялись кубанскому сераскиру с резиденцией в Копыле; Сев.-Вост. Причерноморье относилось к Кафинскому эялету Османской империи.

В XVI в. территорию степного Прикубанья заняли ногайские орды, в то время как в Закубанье и предгорьях Кавказа расселились адыг. племена. Адыги (в рус. источниках — черкесы) предпринимали набеги для захвата пленников, скота и др. добычи. Черкесская феодальная знать была тесно связана с Османской империей, где находились центры работорговли. Под влиянием турок и татар адыги постепенно приняли ислам. В 1552 и 1555–1557 гг. в Рус. гос-во были посланы первые посольства из представителей адыг. племен с просьбой к царю Иоанну IV Васильевичу Грозному о покровительстве и антикрымском военном союзе. В 1561 г. русско-черкесское войско вторглось в Крымское ханство и достигло Кефе (Каффы). В XVI–XVIII вв. нек-рые представители адыг. знати (напр., князья Черкасские) переходили на постоянную службу к рус. монархам.

В результате русско-тур. войны 1768–1774 гг. Крымское ханство попало под влияние Российской империи. В 1783 г. к Российской империи были присоединены Правобережная Кубань и Таманский п-ов. В 1792–

1793 гг. на эти земли переселились запорожские (черноморские) казаки, было образовано Черно-

морское казачье войско. В 1793 г. основан г. Екатеринодар (ныне Краснодар).

Казаки вновь соорудили укрепленную линию вдоль р. Кубань — Черноморскую кордонную линию. Для пограничной службы на Кубань переселялись также казаки Донского казачьего войска. В 1794 г. они основали станицы Воровсколесскую, Григориполисскую, Кавказскую, Прочноокопскую, Темнолесскую и Усть-Лабинскую (станицы составили Кубанский казачий полк).



В 1802–1803 гг. на Черноморской кордонной линии основаны станицы Воронежская, Казанская, Ладожская, Темижбекская и Тифлисская, население к-рых составило Кавказский казачий полк. В 1826–1827 гг. на наиболее опасный участок линии переселились донские казаки Хопёрского полка, основавшие в 1827 г. станицы Барсуковскую, Баталпашинскую, Бекешевскую, Беломечётскую, Карантинную, Невинномысскую.

По условиям Адрианопольского мира 1829 г., завершившего русско-тур. войну 1828–1829 гг., Российской империи отошло Черноморское побережье Кавказа — от устья р. Кубань до северной границы Аджарии (в 30-х гг. XIX в. вдоль побережья возведена Черноморская береговая линия). В ходе Кавказской войны 1817–1864 гг. к Российской империи присоединено Закубанье. В 1832 г. отдельные линейные казачьи полки объединены в Кавказское линейное казачье войско, занимавшее Кавказскую укрепленную линию между устьями рек Лаба и Терек. В 1840 г. началось устройство Новой, или Лабинской, кордонной линии от устья р. Белая вверх по ее течению до Майкопского ущелья. Из казаков станиц Новой линии был сформирован Лабинский линейный казачий полк. В 1844–1845 гг. Кубань включена в состав Кавказского наместничества. В 1860 г. началось наступление рус. войск в Закубанье, к-рое завершилось в 1864 г. Значительная часть адыгов переселилась в Османскую империю, другая, согласившаяся перейти в российское подданство, заняла территорию рек Кубань и Лаба.

8 февр. 1860 г. была образована Кубанская обл. В нее вошли земли Черноморского казачьего войска, Старой линии и Закубанья. Черноморское казачье войско было объединено с 6 бригадами Кавказского линейного войска и переименовано в Кубанское казачье войско. 10 марта 1866 г. был образован Черноморский окр., к-рый в 1888 г. был передан в подчинение начальника Кубанской обл., а в 1896 г. — преобразован в самостоятельную Черноморскую губ. с центром в Новороссийске.

В кон. XIX в. территория, относящаяся к К. к., стала одним из главных сельскохозяйственных районов Российской империи. В ходе гражданской войны 1917–1922 гг. она вошла в состав Кубано-Черноморской советской республики (30 мая



Памятник Екатерине II в Краснодаре. Фотография. Нач. XXI в.

1918), к-рая затем была включена в Северо-Кавказскую советскую республику (7 июля 1918). Во 2-й пол. 1918 г. занята Добровольческой армией, в 1920 г. — РККА.

Территория совр. К. к. принадлежала Кубано-Черноморской обл. (1920–1924; в ее составе в 1922 образована Адыгейская автономная обл.), затем — Юго-Восточной обл. (февр. — окт. 1924), Северо-Кавказскому краю (1924–1934) и Азово-Черноморскому краю (1934–1937). 13 июля 1937 г. образован К. к. В его состав вошли 14 городов, 71 район, Адыгейская автономная обл. В крае велась разработка нефтяных и газовых месторождений, развивались цементная, металлообрабатывающая промышленность, виноделие.

В авг. — сент. 1942 г. в ходе Великой Отечественной войны герм. войска оккупировали 92% территории края. К. к. был освобожден в 1943 г. в ходе битвы за Кавказ 1942–1943 гг. В период оккупации К. к. было убито свыше 61,5 тыс. жителей, за пределы края насильственно вывезено свыше 130,5 тыс. чел., разрушены все наиболее крупные здания и объекты инфраструктуры. В 1952 г. завершилось восстановление разрушенного хозяйства. Интенсивно развивалось сельское хозяйство. В 1973–1975 гг. наполнено крупнейшее на Сев. Кавказе Краснодарское водохранилище (Кубанское море). Построены железнодорожные линии Крымская — Тамань — Кавказ и Черноморская — Старотитаровка (1944), Лабинская — Шедок (1950), Батайск — Староминская (1965), Крымская — Грушевая (1971), Энем — Кривенковская, Анапа — Юровский (1977) и Краснодар — Туапсе (1978). С кон. 80-х гг. в качестве общественной орг-ции на территории К. к. действует Кубанское казачье войско.

3 июля 1991 г. из состава К. к. вышла Адыгейская автономная обл. 5 сент. 1994 г. принят Устав К. к. (последняя редакция 2013 г.).

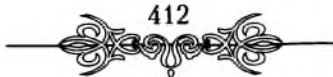
В дек. 2000 г. главой администрации К. к. был избран А. Н. Ткачѳв (21 марта 2012 утвержден в должности на очередной 5-летний срок; в апр. 2015 занял пост министра сельского хозяйства РФ).

**Религия.** Большинство верующих — православные. В 2014 г. в крае действовало свыше 700 зарегистрированных религ. организаций: 370 православных (входят в Екатеринодарскую, Армавирскую, Ейскую, Новороссийскую, Тихорецкую епархии *Кубанской митрополии* РПЦ), более 200 протестантских, 13 приходов *Армянской Апостольской Церкви*, 11 католических, 12 мусульманских и др.

**Распространение христианства.** Согласно визант. легенде IX в., на берегах Боспора Киммерийского (Керченский прол.) и в *Зихии* в 40-х гг. I в. проповедовал ап. *Андрей Первозванный*.

Первые христ. общины появились на Боспоре не ранее нач. IV в., когда в Пантикапее (ныне Керчь) была основана епископская кафедра. Широкое распространение христианства на Сев.-Зап. Кавказе связано с политикой имп. *Юстиниана I*. В V–VI вв. по обе стороны Керченского прол. (вероятно, и в Гермонассе, и на Ильичѳвском городище) начинается возведение христ. базилик. В VI в. в Фанагории существовала епископская кафедра, подчиненная непосредственно К-полю. С ее упразднением в кон. VI в. Таманский п-ов перешел в юрисдикцию епархии Зихия. Зихийская епархия известна со 2-й трети VI в.; ее основной задачей являлась христ. миссия среди населения Сев.-Зап. Кавказа — зихов и касогов. В сер. VII в. под названием Зихия объединялись все кафедры в Сев. и Сев.-Вост. Причерноморье. Центром епархии первоначально являлась *Никопсия*, со 2-й четв. IX в. — Матарха. Никопсия считалась местом погребения ап. *Симона Кананита (Зилота)*, гробница к-рого являлась местом паломничества. Первый известный предстоятель кафедры Никопсия — Дометиан, «епископ народа зихов», участвовавший в К-польском *Вселенском V Соборе* 553 г.

В VIII–IX вв. христианизация охватывала значительную часть Алании. Об этом свидетельствуют новейшие







находки 3 каменных надгробных крестов, датированных VII–X вв., на территории Успенского и Новокубанского районов К. к., бытовой керамики с изображением крестов на Ср. Кубани. В X–XIII вв. *Аланская епархия* с центром в районе совр. пос. Н. Архыз занимала значительную территорию, на к-рой действовали Урупская и Кубанская епископии с крупными христ. общинами. Напр., центром для христиан долины р. Уруп в X–XIII вв. стало Ильичёвское городище близ хутора Ильич Отрадненского р-на К. к., где археологи обнаружили 7 храмов и 2 христ. кладбища XI–XII вв. Возможно, это городище являлось центром Урупской епископии. Аланская епархия и ее епископии перестали существовать после нашествия *Тамерлана* в 1395 г. (по др. сведениям, это произошло на рубеже XVI и XVII вв.). Точные границы Аланской епархии неизвестны, в течение веков они изменялись, однако юго-восток К. к. входил в ее границы.

Юж. часть Зихии (до территории совр. Б. Сочи) в течение неск. веков граничила с архиеп-ством Абазгия К-польского Патриархата, центром к-рого являлся Севастополь (ныне Сухуми).

В XI в. местное население находилось под духовным окормлением кафедрального архиерея Зихии, в то время как немногочисленные жители рус. происхождения и духовенство были опекаемы Черниговским епископом. Согласно летописным известиям, в 1022 г. в Тмутаракани кн. Мстиславом (Константином) Владимировичем была построена ц. Богородицы. В 1067 г. в этой церкви был похоронен кн. *Ростислав Владимирович*. Известно, что в 1061 г. из Киева в Тмутаракань бежал прп. *Никон* Печерский, где основал мон-рь, ставший подворьем Киево-Печерского мон-ря (см. *Киево-Печерская лавра*). Существование греч. и рус. общин на протяжении XI в. носило симбиотический характер и не сопровождалось инкорпорацией местной епархии в состав Русской Церкви.

В «Документах синодов Константинопольских патриархов» в сент. 1039 г. и июле 1054 г. упоминается архиеп. Зихии Антоний. 14 марта 1072 г. архиеп. Зихии Григорий подписал синодальное постановление К-польского патриарха *Иоанна VIII Ксифилина* относительно порядка

избрания епископов. В кон. XI в. на кафедре Матархи был поставлен мон. Никола (Николай), упомянутый в Киево-Печерском патерике. В Типиконе монастыря св. Иоанна Предтечи упоминается «возлюбленный брат наш хартуларий кир Константин Зихийский», умерший, по всей видимости, в кон. XI в.

В 1237 г. Матарху посетил рим. миссионер-доминиканец Юлиан, к-рый описал город и отметил, что «князь и народ называют себя христианами, имеющими книги и священников греческих».

В 3-й четв. XIII в. архиепископия Зихия была возведена в ранг митрополии. В 1285 г. упомянут митрополит Зихии Василий. Под 1344–1346/47 гг. отмечен митр. Калинин. В письме митр. Навпактского *Иоанна Апокавка* (кон. XII в.) сообщается о церковном архиерее Зихии Феодосии. В Типиконе имп. Мануила II Палеолога под 1394 г. упомянут архиерей Зихии Никодим. Под 1396 г. отмечается последний известный архиерей — Иосиф, митр. Зихии и Матархи. В 1430 г. митрополит Зихии присутствовал на соборе, утвердившем перевод еп. Магнесии Филофея на кафедру Ставрополя. После этих сообщений о митрополии Зихии ничего не известно; в 1439 г. в Матархе присутствует католич. архиепископ.

В XIII–XIV вв. на Сев. Кавказе параллельно существовали греко-правосл. и латино-католич. общины. Однако с усилением османов в Причерноморье и с упадком итал. колоний в XV в. католич. миссия прекратила существование. В целом католич. влияние было недолгим и не оказало серьезного влияния на местное население.

На протяжении всей средневековой истории приверженность населения Сев.-Зап. Кавказа — зихов и касогов, а затем и их потомков адыгов — монотеистическим религиям (христианству, в т. ч. и католицизму, с XIV в., исламу с кон. XVI в.) носила во многом конъюнктурный характер. Прочную основу их миропонимания составляли дохрист. представления. В 1-й пол. XVIII в. христ. обряды окончательно исчезли у адыгов.

*В. Н. Чаудзе*

**Русская Православная Церковь.** В 1783–1799 гг. территория совр. К. к. находилась в юрисдикции Феодосийского и Мариупольского викариата (см. *Кафское викариатство*) Екатеринославской епархии (см. *Днепро-*

*петровская и Павлоградская епархия*), в 1799–1829 гг. — Астраханской епархии (см. *Астраханская и Енотаевская епархия*). В 1829 г. была учреждена Новочеркасская и Георгиевская епархия (с 17 июля 1842 *Донская и Новочеркасская епархия*). Указом от 17 июля 1842 г. из Новочеркасской епархии на землях Черноморского казачьего войска и Сев. Кавказа была выделена Кавказская и Черноморская епархия (см. *Ставропольская и Владикавказская епархия*). В 1885 г. приходы Терской обл. отошли к Владикавказской епархии (см. *Владикавказская и Моздокская епархия*), а Черноморского окр. (с 1896 губерния) — Сухумской епархии *Грузинского Экзархата Русской Православной Церкви*. Основная часть бывш. Кавказской епархии, включавшая территорию Кубанской обл. и Ставропольской губ., вошла в Ставропольскую и Екатеринославскую епархию.

Указом Синода от 25 дек. 1907 г. было учреждено *Ейское викариатство*; 30 сент. 1916 г. указом Синода епископ Ейского викариата был наделен особыми полномочиями и получил 12 окт. титул «Кубанский и Екатеринославский». В кон. 1916 г. Синод принял решение об образовании Черноморской и Новороссийской епархии в пределах Черноморской губ. и выделении ее из состава Сухумской епархии. 18 июня 1919 г. *Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России* (ВВЦУ ЮВР) учредило Кубанскую и Екатеринославскую епархию.

В годы гражданской войны духовенство К. к. пыталось отстраниться от противоборствующих лагерей: «Церковь должна соблюдать нейтралитет в борьбе казаков и иногородних, ни в коем случае не поддерживать ни одну из сторон, а стремиться прекратить их взаимную вражду» (Кубанский церк. вестн. 1919. № 8. С. 116–117). Новая власть рассматривала Православие как идеологию казачества и попыталась расколоть Церковь путем поддержки обновленческого движения, к-рое, однако, на Кубани первоначально не имело поддержки. Первый виток репрессий против духовенства К. к., обвиняемого в сотрудничестве с Белым движением, пришелся на весну—лето 1918 г. Впервые православные храмы стали подвергаться разграблениям и разрушениям, было убито, по предварительным данным,







43 священника. Среди них — свящ. Иоанн Пригоровский (ст-ца Незамаевская), свящ. Александр Подольский (ст-ца Владимирская), свящ. Григорий Никольский (Мариэ-Магдалинский жен. мон-рь под ст-цей Роговской), свящ. П. В. Иванов, свящ. Троицкий ц. ст-цы Вознесенской Алексей Павлов и др. Точная статистика жертв репрессий отсутствует. В результате гонений и уничтожения церквей мн. священнослужители бежали в горы, где основали скиты. В 20-х гг. XX в. главными предложениями для расправ



*Екатеринодар.  
Фотография. Нач. XX в.*

с духовенством были борьба с контрреволюционными бандами, а также обвинения священнослужителей в отказе помогать голодающим Поволжья. Для устрашения непокорных проводились публичные судебные процессы. Первым процессом на Кубани стал суд над свящ. Загоруйко, состоявшийся 15 мая 1921 г. В течение года были расстреляны свящ. Андрей Ковалёв (1871–1921), свящ. Григорий Конокотин (1869–1921), прот. Михаил Лекторский (1872–1921), свящ. Григорий Троицкий, свящ. Иоанн Яковлев, причисленные в 2003 г. постановлением Свящ. Синода к лику святых, и др. В 1921 г. на Кубани появились первые антирелиг. об-ва (ГАКК. Ф. Р–102. Оп. 1. Д. 138. Л. 62). С того же года стали запрещать регистрацию приезжих из центральных губерний России священно- и церковнослужителей.

Положение Церкви было значительно ослаблено обновленческим расколом. Не признававшие обновленчества подвергались репрессиям. На Кубани был создан центр противодействия обновленцам, в который вошли Ейский викарий еп. Евсевий (Рождественский), священник церкви ст-цы Ильской А. Маков, священник Димитриевской ц. И. Максимов, священники кафедрального Екатеринодарского собора П. Рут-

кевич и А. Пурлевский и др. Однако попытки противостоять новой власти были безрезультатны. ВЧК приняла постановление передать все храмы обновленцам. В 1923 г. в Краснодаре состоялся 1-й крупный показательный процесс над тихоновцами. Еп. Ейский Евсевий был приговорен к 7 годам тюрьмы.

Новые власти начали закрывать храмы и мон-ри, изымать церковные ценности. Уже к 1922 г. все мон-ри были закрыты и преобразованы сначала в трудовые артели, а затем в совхозы или коммуны (ГАКК. Ф. Р–202. Оп. 1. Д. 55. Л. 7). Изъятие церковных ценностей в бывш. Кубанской обл. и Черноморской губ.

было завершено к 22 июля 1922 г. Всего было собрано 136 пудов 1 фунт 40 золотников серебра и 4 фунта 65 золот-

ников 55 долей золота (383,5 кг серебра и ок. 70 г золота). Кроме того, было принято серебряных денег на сумму 408 р. 83 к. и медных монет на сумму 20 р. 69 к. (ГАКК. Ф. Р–102. Оп. 1. Д. 287. Л. 177). Тогда же появилось особое распоряжение любое сопротивление изъятию ценностей рассматривать как сочувствие контрреволюционным элементам. В результате только за 1921 г. на Кубани было расстреляно 449 чел.

Всего за 1922 г. в бывш. Кубанской обл. было расстреляно 69 духовных лиц разного звания, в бывш. Черноморской губ. — 37. В результате закрытия храмов к 1926 г. на Кубани действовало всего 48 патриарших храмов и 453 обновленческих (ГАКК. Ф. Р–1519. Оп. 1. Д. 3. Л. 1).

**В 30-х гг. репрессиям подверглись** представители высшего духовенства, а также наиболее популярны в народе пастыри. Всех арестованных обвиняли в антисоветской деятельности. К высшей мере наказания приговорили архиеп. Феофила (Богоявленского), иером. Аркадия (Кобякова), прот. А. М. Темномера, прот. М. Г. Кодацкого и др.

В годы Великой Отечественной войны духовенство продолжило выполнять свой пастырский долг, несмотря на репрессии со стороны оккупантов. Священники, отказы-

вавшиеся служить молебны о здравии А. Гитлера, подвергались арестам. Несколько из них были расстреляны по обвинению в сотрудничестве с партизанами. В то же время на оккупированной территории было открыто 100 патриарших и 92 обновленческие церкви (ГАКК. Ф. Р–1549. Оп. 1. Д. 3. Л. 1).

После освобождения территории К. к. количество церквей и молитвенных домов сократилось до 143 (лето 1943). В февр. 1943 г. начался судебный процесс над пособниками фашистского режима. На скамье подсудимых оказались 2 священнослужителя из Майкопского р-на: П. Космодемьянский и П. Ливонов. В годы войны правосл. духовенство внесло значительный вклад в организацию борьбы с нем. захватчиками. Только за 1944 г. в Кубанской епархии патриаршей церковью собрано 600 тыс. р. на создание танковой колонны им. Александра Невского. Обновленцами на нужды обороны было собрано до 700 тыс. р. (Там же. Л. 4).

В июле 1943 г. на Кубани было восстановлено ЕУ. Екатеринодарскую епархию возглавил еп. Фотий (Тапиро). 27 дек. 1944 г. обновленческий еп. Краснодарский Владимир Иванов подал в Патриархию покаянное обращение с просьбой о принятии в РПЦ духовенства и мирян обновленческой епархии во главе с ним. 3 янв. 1945 г. он принял монашеский постриг с именем Флавиан, а 8 янв. состоялась его архиерейская хиротония. Весной 1945 г. на территории Ильинского храма г. Краснодара состоялся всенародный акт покаяния обновленческого духовенства. К кон. года в К. к. не осталось ни одного обновленческого прихода.

В 1945 г. в крае функционировало 237 церквей и молитвенных домов, насчитывалось 248 священников, 29 диаконов и 72 псаломщика (ГАКК. Ф. Р–1519. Оп. 1. Д. 13. Л. 21). По данным на 1 июля 1946 г., церквей, расположенных собственно в церковных зданиях, насчитывалось 87, остальные (151) занимали жилые помещения, переоборудованные под молитвенные дома (Там же. Д. 28. Л. 62). С 1943 по 1946 г. было отказано в регистрации 66 приходам (ГАКК. Ф. Р–1519. Оп. 1. Д. 28. Л. 106; Д. 37. Л. 35–53). К окт. 1947 г. в 243 приходах служило 260 священников, из них 34 — в городах, 225 — в сельских населенных пунктах, 1 — в ра-



бочем поселке; 14 диаконов, из них 7 — в городах, 7 — в сельских населенных пунктах; 36 псаломщиков из сельских населенных пунктов (Там же. Д. 37. Л. 95).

С 1948 г. власти прекратили регистрировать новые приходы в крае, а число зарегистрированных стало постепенно сокращаться. В 7 населенных пунктах (станции Рязанская, Ильская, пос. Нефтегорск, хутор Лебеди (ныне Калининского р-на), станции Мингрельская, Курчанская, Калладжинская), где верующим ранее было отказано в регистрации, они, «несмотря на запреты, собирались, читали Евангелие и акафисты, пели молитвы и т. д.» (Там же. Д. 59. Л. 91). К дек. 1948 г. количество приходов сократилось до 235 (Там же. Д. 47. Л. 92), а к 1 июня 1950 г. — до 216 (74 церкви и 142 молитвенных дома) (Там же. Д. 59. Л. 67).

Наступление «оттепели» ознаменовалось началом новых притеснений РПЦ: стали закрываться храмы, запрещалось участвовать в совершении христ. треб. При крещении духовенство обязывалось заносить все паспортные данные родителей и воспитанников, а затем информировать правоохранительные органы, невыполнение этих требований означало лишение священника сана либо закрытие храма. На нач. 1954 г. из 211 церквей и молитвенных домов в крае действовали 44 типовые церкви, из них 18 — в городах, 1 — в курортном пос. Лазаревское и 25 — в сельской местности; 18 молитвенных домов были размещены в бывш. церковных зданиях, которые до войны занимали культурные учреждения (Там же. Д. 81. Л. 115–116). К нач. 1961 г. число церквей и молитвенных домов сократилось до 176 (к нач. 1962 — до 140), в крае насчитывалось 201 священник и диакон, ок. 100 псаломщиков, 1177 членов церковных органов, из к-рых 42% были пенсионерами, 21% — рабочими и служащими и 37% — домохозяйками (Там же. Л. 115–116; Оп. 2. Д. 16. Л. 26). К 1 янв. 1962 г. в К. к. числилось 153 священника, 9 диаконов и 81 псаломщик (ГАКК. Ф. Р-1519. Оп. 2. Д. 16. Л. 137–140). Молитвенные здания ликвидированных приходов использовались под школы-интернаты, больницы, ясли, б-ки, клубы и др. В 1961 г. по различным причинам из состава духовенства выбыло 37 чел., в т. ч. снятых с регистрации за нарушение инструкции

по применению законодательства о культах (7 чел.), 6 чел. переведены с настоятелей на второстатные должности. Рукоположено 2 чел., окончившие духовные учебные заведения.

К нач. 1965 г. в К. к. осталось всего 85 официально зарегистрированных православ. общин, но службы фактически проводились только в 76; 9 общин бездействовали по причине отсутствия священников (Там же. Д. 46. Л. 21, 54–56, 67).

Со 2-й пол. 60-х гг. процесс закрытия храмов и ликвидации правосл. общин приостановился. В 1983 г. в крае действовали 76 правосл. общин, в т. ч. 18 — в городах краевого и областного подчинения и 58 — в сельских районах. В особо чтимые праздники (Пасха, Рождество и др.) церкви и молитвенные дома посещали десятки тысяч верующих. Так, в 1-й день Пасхи 1983 г. общее число прихожан составило 137 тыс. чел. В обычные воскресные дни церкви посещали 18–19 тыс. чел., в среднем по каждому приходу ок. 240 чел. (Там же. Д. 224. Л. 1–9).

С 90-х гг. XX в. в К. к. началось восстановление старых и строительство новых храмов. 12 марта 2013 г. на территории Екатеринодарской и Кубанской епархии учреждена Кубанская митрополия, состоящая из 5 епархий: Екатеринодарской, Армавирской, Ейской, Новороссийской и Тихорецкой.

*М. Ю. Горожанина, С. Н. Рыбко*

**Храмоздательство на территории К. к.** возрождается после его присоединения к Российской империи и формирования Черноморского казачьего войска. Первоначально недостаток стационарных храмов восполнялся т. н. походными церквями. По свидетельству Ф. А. Щербины, 1-ю походную «полотняную» ц. во имя Св. Троицы подарил войскам кн. Г. А. Потёмкин. На рубеже XVIII и XIX вв. на войсковой территории зафиксировано уже 16 действующих и 9 строящихся храмов (Гос. архив Краснодарского края. Ф. 249. Оп. 1. Д. 392. Л. 8–10).

Долгое время единственным каменным храмом на территории К. к. являлась Покровская ц. в Тамани (1793–1794), построенная на средства полковника А. А. Головатого. Церковь была возведена на фундаментах более раннего здания, возможно тур. мечети, и, вероятно, имела небольшой размер, т. к. ее окру-

жили навесом на деревянных столбах для размещения большего количества молящихся. О первоначальной архитектуре невозможно судить из-за полных перестроек в 1855 и 1911 гг., когда деревянные столбы были имитированы бетонной колоннадой.

Большинство станичных церквей представляли собой деревянные здания на каменном фундаменте. Они могли быть крыты камышом и построены из местной, не всегда качественной древесины (напр., Трехсвятительская ц. в Уманском куренном поселении, ныне ст-ца Ленинградская, 1799), поэтому быстро приходили в негодность и перестраивались. Деревянный 3-престольный Воскресенский собор в Екатеринодаре (1799–1802) с приделами во имя свт. Николая Чудотворца и в честь Покрова Пресв. Богородицы заменил походную Троицкую ц., некоторое время использовавшуюся в качестве соборной. Вероятно, изначально храм планировали строить каменным, однако отказались от этого ради экономии средств. Собор возведен под рук. сотников войска Донского Степана Николаева и Федора Гусельщикова в формах, характерных для деревянного зодчества юга России. Он включал 6 крупных 8-гранных 3-ярусных столпов, объединенных в крестообразную композицию. Один из столпов служил колокольней, все они были завершены луковичными главками. Храм был построен без фундамента и разобран из-за ветхости в 1879 г.

Примером немногих сохранившихся образцов деревянного зодчества К. к. служит Божьявленская ц. в ст-це Калининской (1855). Церковь имеет сложную композицию, но до пристройки боковых приделов (в 1878 — правый во имя ап. Матфея, в 1900 — левый вмч. Пантелеимона) она представляла собой квадратный в плане храм с 5-гранной апсидой и 3-ярусной колокольней, размещенными на одной оси.

Одна из старейших сохранившихся церквей на Кубани — во имя арх. Михаила в ст-це Темижбекской (1811). Она была построена на народные пожертвования и стала 1-й церковью в Кавказской укрепленной линии. Ее архитектура сочетает черты крепостного зодчества (мощные кирпичные стены толщиной 1,5 м) с особенностями классицизма. К основному крестообразному в плане



и завершенному купольной ротондой объема с запада пристроены трапезная и 2-ярусная колокольня.

На месте разобранной деревянной церкви в Екатеринодаре в 1844 г. был построен храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» по проекту инженера Петрова с комплексом больницы и богадельни. Ансамбль занял целый квартал и стал одной из градостроительных доминант времени регулярной застройки Екатеринодара. Церковь в плане близка к кресту, апсида имеет форму завершенного фронтонном ризалита. Приземистый барабан, прорезанный крупными окнами, несет плоский полусферический купол. Фасады отличаются ясностью и лаконичностью скромного классицистического декора — лопаток слабого выноса, карнизов, рамочных наличников, обрамляющих окна с полуциркульным завершением.

В 1853 г. в Екатеринодаре был заложен войсковой Александро-Невский собор с приделами во имя блгв. кн. Александра Невского и арх. Михаила (уничтожен в 1932, воссоздан в 2003–2006). Собор строился по проекту местных уроженцев братьев И. Д. и Е. Д. Черников, выпускников АХ в С.-Петербурге, в формах, близких к творчеству К. А. Тона, однако не повторял его работы. Строи-



*Александро-Невский собор в Краснодаре. 1853–1872 гг.*

*Архитекторы И. Д. и Е. Д. Черники. Фотография. 1909 г.*

тельство было прервано Крымской войной, храм освятили лишь 8 нояб. 1872 г. Собор в плане совмещал квадрат с равноконечным крестом, над средокрестьем и по углам квадрата были помещены 5 шлемовидных глав на квадратных барабанах. В декоре использовались лопатки, килевидные закомары и кокошники. Вокруг собора сформировался один из первых на юге России храмовых комплексов, включавший церковный двор с рядом построек и 4-ярусную коло-

кольню с ц. свт. Николая Чудотворца по проекту войскового инженера А. А. Кампиони и архит. Д. В. Лебедева (1887). Темпы строительства храмов значительно ускорились после окончания Кавказской войны. Помимо необходимости восстановления разрушенных войной церквей, таких как ц. прп. Онуфрия в Анапе (1874), в 1862 г. правительство утвердило план строительства 50 храмов в течение 10 лет, который финансировался при поддержке Кубанского казачьего войска. Вместе с увеличением количества строящихся храмов в храмоздательстве 2-й пол. XIX в. расширился круг архитектурных прототипов, охвативший памятники визант., рус. и за-

*Воскресенский собор в Краснодаре. 1799–1802 гг. Фотография. 60-е гг. XIX в.*

падноевропейского зодчества. Наиболее распространенной стала стилистика рус. архитектуры XVII в. (московско-ярославский стиль) и визант. зодчества. Типичным образцом эклектики в рус. церковной архитектуре стал собор арх. Михаила в Даховском посаде (ныне Сочи), построенный в 1874–1891 гг. по проекту архит. А. С. Каминского в честь окончания Кавказской войны. Крестообразный в плане храм несет массивный полусферический купол на приземистом барабане, завершенный фонариком с луковичной главкой. Над притвором поставлена шатровая ко-

локольня со слухами. Над окнами барабана и на углах 1-го яруса колокольни размещены маленькие декоративные луковичные главки. Декор фасадов имеет черты рус. стиля и ренессанса.

В духе рационального направления эклектики был возведен Троицкий собор Майкопа (1881–1889). Он имеет в плане вытянутый крест, центральный объем завершен пятиглавием с глухими барабанами и куполами необычной формы, в декоре фасадов доминирует гладкая кирпичная кладка.

В 1887 г. на месте разобранного Воскресенского собора в Екатеринодаре была заложена ц. Воскресения Господня — небольшой крестообразный в плане одноглавый храм в визант. стиле. Его постройку осуществлял войсковой архит. Н. Г. Сеняпкин, однако изящество форм и пропорций может свидетельствовать о проекте зодчего петербургской архитектурной школы (Савельев. 2005. С. 117). Храм был освящен 30 июня 1892 г., в день 100-летнего юбилея дарования имп. Екатериной II земель Кубанскому казачьему войску, и стал одной из самых удачных построек визант. стиля на Кубани.

В связи с обветшанием прежних церквей и ростом населения на территории К. к. пик строительства каменных храмов пришелся на кон. XIX — нач. XX в. К нач. XX в. в Кубанской обл. числилось уже 363 церкви, из них 56 каменных и 37 кирпичных (ГАКК. Ф. 454. Оп. 1. Д. 1384. Л. 80). Несколько храмов в Кубанской обл. были возведены архит. А. П. Косякиным, происходившим из семьи казачьих офицеров и окончившим Ин-т гражданских инженеров в С.-Петербурге. Он выполнил проекты Успенского собора в ст-це Славянской (ныне г. Славянск-на-Кубани; 1907–1912), Успенской ц. в ст-це Успенской (ныне Белоглинского р-на; 1907), Троицкой ц. в ст-це Казанской (ныне Кавказского р-на; 1912–1914), ц. Рождества Пресв. Богородицы в ст-це Воронежской (ныне Усть-Лабинского р-на; 1911–1915), Вознесенской ц. в ст-це Курганной (ныне г. Курганинск; 1906–1916), Введенской ц. в ст-це Пашковской (1909), а также, вероятно, Троицкой ц. в ст-це Новодонецкой (ныне Выселковского р-на; 1911–1914). Храмы Косякина построены из кирпича, сходны по композиции (крестообразный план, приделы в централь-



локольня со слухами. Над окнами барабана и на углах 1-го яруса колокольни размещены маленькие декоративные луковичные главки. Декор фасадов имеет черты рус. стиля и ренессанса.





ной части, луковичное пятиглавие, колокольня над притвором) и декору в духе рус. архитектуры XVII в.

Сочетанием традиц. пятиглавия с визант. формой куполов, элементами декора, в т. ч. оформлением оконных проемов, отличаются Вознесенская ц. (ныне кафедральный собор) в Геленджике (1905–1909, архит. Л. Васильев) и Покровская ц. на хуторе Романовском (ныне г. Кропоткин; 1913).

В 1896–1903 гг. городским архитектором Екатеринодара являлся выпускник Ин-та гражданских инженеров И. К. Мальгерб (1862–1938). Он осуществлял строительство заложенной в 1895 г. на подворье Балаклавского Георгиевского монастыря в Екатеринодаре ц. вмч. Георгия (освящена 30 нояб. 1903) в московско-ярославском стиле. Кирпичный 3-ярусный четверик церкви, поставленный на высокий подклет, имеет ступенчатый силуэт, завершен ярусом кокошников и 5 луковичными главами. На углах его 2-го яруса поставлены шатры с луковичными главками. С запада, севера и востока церковь окружена одноэтажной галереей, куда ведут лестницы с рундуками и крыльцами. Трехъярусная колокольня «восьмерик на четверике» перекрыта шатровым сводом, в основании которого устроена коронка из килевидных кокошников. Фасады храма имеют богатый «ковровый декор». В ширинках размещены изразцы. Храм не закрывался в советское время и сохранил внутреннее убранство.

По проекту Мальгерба был возведен Троицкий собор (1899–1912) в Екатеринодаре. Создавая проект в рус. стиле XVII в., архитектор, вероятно, ориентировался на Скорбященскую ц. в поселке при Имп. Стекляном заводе в С.-Петербурге (1894–1898, А. И. фон Гоген). Монументальный четверик, на к-ром установлено луковичное пятиглавие, окружен галереями. С северо-запада к нему пристроена 3-ярусная колокольня с ярусами кокошников и шатровым завершением. Храм богато декорирован в духе московского и ярославского «узорочья» XVII в.

Авторству Мальгерба принадлежит проект крупнейшего в Кубанской обл. 8-престольного собора во имя вмч. Екатерины (ныне кафедральный собор Кубанской митрополии), построенного в 1899–1914 гг. в визант. стиле, задуманный изна-

чально в память избавления царской семьи от гибели при крушении поезда на ст. Борки 17 окт. 1888 г. Архитектор посвятил год изучению строящихся в России храмов и работал



Воскресенская ц.  
в Краснодаре. 1887–1892 гг.  
Архит. Н. Г. Сеняткин.  
Фотография. Нач. XX в.

над проектом в С.-Петербурге, где мог пользоваться помощью коллег; расчеты осуществил опытный инженер Б. К. Правдзик. Прототипами здания послужили Вознесенский собор в Новочеркасске (1891–1904, архит. А. А. Ященко) — главный храм донского казачества, с к-рым его объединяют выбор пятиглавия, размещение колокольни над главным входом, рисунок окон и декор фасадов, и Благовещенский собор в Харькове (1888–1901, архит. М. И. Ловцов), общими с которым являются перекрытия рукавов креста сомкнутыми сводами, сочетающимися с законами на фасадах, и пирамидальная композиция. Композиционным отличием Екатерининского собора стали 2 симметричных придела по бокам главного входа в изолированных ячейках. Храм отличается открытым внутренним пространством (боковые главы световые) и обширными хорами. Закладка храма состоялась 23 апр. 1900 г., строительство затянулось: началась первая мировая война, к тому же не хватало средств. Последнее стало причиной значительного упрощения его декора, имеющего простой геометризованный характер (напр., пучки угловых утренных колонок). Росписи собора были выполнены в стилистике В. М. Васнецова и М. В. Нестерова в 1912–1914 гг. по эскизам И. С. Ижа-

кевича. Собор был освящен 23 марта 1914 г., но работы по его внутреннему убранству продолжались еще неск. лет. Его приделы освятили в честь небесных покровителей семьи имп. Александра III: блгв. кн. Александра Невского, св. Марии Магдалины, свт. Николая Чудотворца, вмч. Георгия, блгв. кн. Михаила Тверского, прп. Ксении, равноап. кнг. Ольги. После Октябрьского переворота в 30-х гг. XX в. мн. храмы К. к. были уничтожены. Екатерининский собор уцелел благодаря Мальгербу, сумевшему убедить комиссию по сносу здания в нецелесообразности его разрушения.

Лит.: Михайлов Н. Т. Справ. по Ставропольской епархии. Екатеринодар, 1910/[1911]; Доброскок Г. В. Семипрестольный храм св. Екатерины в г. Екатеринодаре. Екатеринодар, 1913; Лазарев А. Г. Архитектура и градостроительство юга России VI–XX вв.: История, традиции, совр. тенденции. Р-н/Д., 2001; Правосл. церковь на Кубани (кон. XVIII — нач. XX в.): Сб. док-тов: (К 2000-летию христианства). Краснодар, 2001; Бондарь В. В. К истории войсковых храмов Черноморья // Освоение Кубани казачеством: Сб. Краснодар, 2002. С. 156–176; Лазарев А. Г., Кириллов А. А., Соколовский Э. А. Правосл. зодчество Донского края. Р-н/Д., 2005; Вихрева А. А. Развитие правосл. храмового строительства на Ставрополье и Кубани в кон. XVIII — нач. XX в.: Дис. Ставрополь, 2005; Савельев Ю. Р. «Визант. стиль» в архитектуре России (2-я пол. XIX в. — нач. XX в.). СПб., 2005; Кишкинова Е. М. «Византийское возрождение» в архитектуре России, сер. XIX — нач. XX в. СПб., 2006; Филиппова А. Л. Архитектура Екатеринодара кон. XVIII — нач. XX в. Краснодар, 2008; Береговина Н. Б. Творческое наследие кубанского зодчего А. П. Косякина: Ист.-архит. аспект изучения // Молодой ученый. Каз., 2013. № 12. С. 729–735; она же. Классические мотивы в архитектуре Кубанских правосл. храмов 1-й пол. XIX в. // Технические науки в России и за рубежом: Мат-лы 3-й междунар. науч. конф. (Москва, июль 2014 г.). М., 2014. С. 124–127; Селиверстов А. В. Все храмы города Екатеринодара — Краснодара. Краснодар, 2014.

А. А. Климова

**Старообрядчество.** На территории К. к. старообрядцы появились на рубеже 80-х и 90-х гг. XVII в., это были отдельные группы донских казаков, не нашедшие пристанища на Сев.-Вост. Кавказе. Крымский хан, владевший этими землями, разрешил переселенцам построить укрепленный городок в междуречье Кубани и Лабы. В дальнейшем они выбрали местом своего проживания крепость Копыл (ныне Славянск-на-Кубани), а к нач. XVIII в. — «Хан-Тепеси (Ханский Холм), что на расстоянии четырех часов от крепости Темрюк» (Сень. Казаки-старообрядцы. 1999. С. 11). На Кубань переселялись



также казаки-старообрядцы с Яика (ныне Урал) и Н. Волги.

В авг. 1708 г. во владениях крымского хана, на правом берегу Кубани, обосновались ок. 2 тыс. казаков-некрасовцев, спасавшихся после разгрома восстания под рук. К. А. Булавина. В кон. 1708 г. они переселились на левобережье Кубани. Не обладая законным статусом и опасаясь выдачи России, казаки не обустроивали постоянных мест проживания вплоть до заключения 12 июля 1711 г. Прутского мирного договора, когда они были признаны подданными крымского хана. Ок. 1712 г. они вернулись на правобережье Кубани. В том же году они обратились к Иерусалимскому патриарху *Хрисанфу* с просьбой дать им епископа и получили согласие. Помешало исполнению просьбы противодействие российского посольства в Стамбуле. В 1753 г. с аналогичным ходатайством некрасовцы обратились в Стамбул, и по приказу султана крымский правосл. архиеп. Гедеон (в юрисдикции К-польского патриарха) рукоположил во епископа Кубанского и Терского мон. Феодосия. Вскоре из-за конфликта с некрасовцами Феодосий переселился в Добруджу. Некрасовцы в том же году прибыли к *Анфиму* из Хотинской раи, который выдавал себя за епископа, с просьбой служить у них; к просьбе было присоединено приглашение от крымского хана. Прибыв на Кубань, Анфим устроил мон-рь, поставил архимандрита, «рукоположил» много священников и 2 епископов (имена неизв.). В 1754 г. Анфим был изгнан некрасовцами, но продолжал именоваться «епископом Кубанским и Хотинския раи». Можно предположить, что поставленные Анфимом «архиереи» посвятили других и «иерархия, происшедшая от Анфима, не прекращалась» (*Мельников*. Очерки поповщины. 1976. С. 314). Отсутствие сведений о старообрядческих церквах и монастырях на Кубани в это время свидетельствует о том, что они действовали в удаленных и укромных местах. У некрасовцев на оз. Майнос (Маньяс, ныне Куш, Турция) сохранялся антиминс ц. Св. Троицы, освященной в 1753 г. «Кубанским епископом» Анфимом (*Павел (Леднев-Прусский)*. 1884. С. 102). В 40–80-х гг. XVIII в. в связи с усилением влияния России на Кубани старообрядцы переселились на Дунай.

Новый период развития старообрядческой традиции в регионе был

связан с переселением в 1794 г. на Кубанскую линию тысячи семей донских казаков, из которых 644 были выходцами из 5 донских станиц, принимавших активное участие в Есауловском бунте 1792–1794 гг. Осваивались новые места с трудностями. Были победы на Дон, за к-рые сурово наказывали. В первый же год после переселения казаков на Кубанскую линию в 6 новообразованных станицах (Усть-Лабинская, Кавказская, Прочноокопская, Григориполисская, Темнолесская, Воровсколеская) были построены моленные. В дальнейшем часть казаков перешла в правосл. Церковь. Рукоположение священников для кубанских старообрядцев продолжалось до 1814 г. и осуществлялось в рамках *единоверия*, о чем казакам не объявили. После 1814 г. кубанским староверам было приказано обращаться к священникам отдаленной ст-цы Александровской. В 1823 г. в связи с очередным ходатайством о присылке священников епархиальное управление впервые объяснило старообрядческому обществу кубанских линейных станиц правила единоверия, узнав к-рые старообрядцы решительно отказались их исполнять. В это время на Кубани распространялось *беглопоповство* и ширилось влияние *поморцев*. В 1834 г. в ст-це Григориполисская жили 150 старообрядцев-поповцев обоего пола, 11 беспоповцев, в 1846 г. числилось 198 поповцев и 14 поморцев.

Кубанское казачество сразу же приняло учрежденную в 1846 г. *Белокриницкую иерархию*. Первым иереем на Кубани стал казак ст-цы Прочноокопской Иосиф Турченков. 5 окт. 1855 г. во епископа Донского, Кавказского и Екатеринославского был рукоположен *Иов (Зрянин)* (из ст-цы Кавказской). Его родная станица стала епархиальным центром, в окт. 1862 г. еп. Иов освятил здесь храм в честь Покрова Пресв. Богородицы. В 1855 г. за станицей был устроен Никольский Обвальный муж. мон-рь — резиденция старообрядческого Кавказского епископа (разорен в 1933). В станице насчитывалось 2 поповских старообрядческих храма и поморская моленная (закрты в 30-х гг. XX в.). Все епископы Донско-Кавказской епархии (в 1902 разделенной на Донскую и Терско-Кавказскую) назначались из казаков по приговорам старообрядческих общин 3 казачьих войск. По-

сле смерти еп. Иова на кафедру был избран донской казак С. П. Морозов, рукоположенный 30 нояб. 1879 г. с именем *Силуян*. В 1902 г. на место ушедшего на покой Силуяна был определен еп. Феодосий Манаков († ок. 1928) из казаков Терской обл., его духовная власть распространялась на Кубанскую и Терскую области и на Закавказье. 23 сент. 1928 г. Кавказским старообрядческим епископом стал сщмч. Викентий Никитин, арестованный в 1932 г.

Во 2-й пол. XIX в. старообрядческие об-ва имелись в следующих станицах: состоящие из последователь Белокриницкой иерархии — в станицах Прочноокопской, Кавказской, Усть-Лабинской, Владимирской, Григориполисской, Константиновской, Вознесенской, Ханской, Переправной, из беспоповцев, преимущественно поморцев, — в станицах Лабинской, Кавказской, Темижбекской, Тифлисской, Казанской, Гиагинской, Белореченской, Губской, Келермесской, Кубанской. В 40–60-х гг. XIX в. кубанские старообрядцы активно участвовали в колонизации передовых рубежей Кавказа. Это стало причиной образования старообрядческих центров на Новой (Лабинской) линии и в Закубанье. В некоторых закубанских станицах старообрядцы составляли значительную долю населения: в Воскресенской — 17%, в Переправной — 15, в Белореченской — 12, в Константиновской — 10, во Владимирской — 7%. С завершением колонизации Кубани к кон. XIX в. определились основные старообрядческие центры, к-рые располагались в Лабинском, Майкопском и Кавказском отделах. До посл. четв. XIX в. старообрядчество на Кубани было представлено гл. обр. казачеством. К 1880 г. иногородние старообрядцы по отношению к казакам в Кубанской обл. составляли уже 10,2%. В дальнейшем наблюдался численный рост иногороднего старообрядчества, особенно среди беспоповцев.

В духовной жизни казаков-поповцев была очень велика роль мирян. Казачьи офицеры в К. к. играли в жизни старообрядчества ту же роль, что и зажиточное купечество в центральных областях России. Так, инициатива учреждения на Кавказе старообрядческой епископии принадлежала 2 прочноокопским офицерам: войсковому старшине Д. Нефедьеву и сотнику Г. К. Захарову. В крупных





старообрядческих общинах Кубани большинство хозяйственных и дисциплинарных вопросов решалось духовными советами, в которые входили, как правило, пожилые казаки и офицеры. В ведении совета состояли наложение епитимии на провинившегося общинника, наказание духовных лиц, заключение и расторжение браков и т. п. Мн. чинов последования до нач. XX в. у казаков-поповцев совершались уставщиками-мирянами. Так, в ст-це Прочноокопской полного чина церковного погребения с участием священника удаивались только наиболее влиятельные лица. Похоронами рядового общинника занимался уставщик. Во внутриобщинных спорах священники выступали, как правило, в роли представителей противоборствующих сторон мирян.

После выхода 17 апр. 1905 г. манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» деятельность старообрядцев в регионе была направлена на регистрацию общин и храмоздательство. К 1916 г. в Кубанской обл. были зарегистрированы 14 общин белокриницкого согласия, община *федосеевцев* (ст-ца Кавказская) и 2 общины поморцев (станции Темижбекская и Казанская). 28 мая — 4 июня 1926 г. в ст-це Гиагинской прошел Северо-Кавказский областной собор поморского согласия с участием 151 старообрядца.

В нач. XX в. из Турции на Кубань переселились *липоване*-беглопоповцы и некрасовцы. Первое переселение липован на территорию К. к. датируется 1911 г., позднее они создали компактное поселение на территории Имеретинской низменности близ Адлера. В 1920 г. близ ст-цы Приморско-Ахтарской разместилась более крупная группа липован из Турции, создавшая здесь в 1921 г. хутор Новопокровский. В 1925 г. др. партия переселенцев основала хутор Потёмкинский, который со временем слился с Новопокровским. В 1920 г. по соседству с липованским поселением образовался хутор Новонекрасовский, где жили переселившиеся из Турции некрасовцы — последователи Белокриницкой иерархии. В 1920 г. в Новонекрасовском была устроена ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. Появился молитвенный дом и в хуторе Новопокровском.

В 1923 г. основная часть кубанских беглопоповцев присоединилась к новосозданной Новозыбковской иерархии во главе с Саратовским обнов-

ленческим архиеп. *Николай (Поздневым)*. Часть сообщества, не попавшая на учредительный собор, не признала иерархию и молилась отдельно. К нач. 30-х гг. XX в. старообрядцы Новонекрасовского, Новопокровского и Потёмкинского хуторов были зарегистрированы как 3 религ. об-ва. Переселенцы испытывали сложности в адаптации к новым условиям, и гос-во проводило по отношению к ним более мягкую политику, чем к коренному старообрядческому населению.

Конец 20-х гг. XX в. в СССР отмечен массовым закрытием храмов и молитвенных домов, репрессиями в отношении священно- и церковнослужителей, активных прихожан. В Азово-Черноморском крае, частью к-рого до 1937 г. являлся К. к., происходили те же процессы, что и во всей стране. Все старообрядческие молитвенные дома и храмы на территории К. к. в 30-х гг. были закрыты. Наиболее активные прихожане и церковнослужители подверглись репрессиям. Во 2-й пол. 30-х гг. XX в. начался значительный отток старообрядцев из Новопокровского, Новонекрасовского и Потёмкинского хуторов в Грузию.

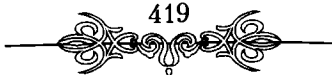
Старообрядческие общины стали возрождаться в период оккупации Кубани и Сев. Кавказа нем. войсками. В 1942 г. вернула себе молитвенный дом община поморцев ст-цы Белореченской. Годом позже возобновила богослужения поморская община в ст-це Тбилисской (бывш. Тифлисская). По-видимому, в это же время вновь стали проводиться богослужения в общинах хуторов Новонекрасовского и Новопокровского. Нек-рое «потепление» в отношении властей к религии и, в частности, к верующим наблюдалось в СССР после издания 19 нояб. 1944 г. постановления «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов». В 1945 г. последовала регистрация старообрядческих общин: в станциях Гиагинской и Тбилисской, хуторах Потомственном, Новонекрасовском и Новопокровском. В послевоенное время малочисленная община староверов — «средников» из ст-цы Тбилисской переселилась в Майкоп (Адыгея).

Важным событием в 1945–1947 гг. стало массовое переселение в СССР липован из Болгарии и Румынии. Значительная их часть, первоначально прибывшая в Мариуполь, Астра-

хань и др. места, переехала в хутор Новопокровский Приморско-Ахтарского р-на К. к. Переселенцы из румын. с. Журиловка стали проживать в ст-це Должанской и с. Воронцовка (ныне Ейского р-на), а также в окрестностях Темрюка. Уроженцем с. Сарыкёй в Румынии был Полицей Ефимов, приехавший в СССР в 1947 г. В 1957 г. он был рукоположен во священника в хуторе Новопокровском, окормлял старообрядческие приходы в К. к., Дагестане, Чечено-Ингушской АССР. Новопокровский стал для Новозыбковской иерархии кузницей кадров: в 1969–1987 гг. из числа его жителей было рукоположено 6 священнослужителей, в т. ч. Куйбышевский (Самарский) еп. Григорий (Корнилов; 1969–1992). 31 марта 1988 г. Совет по делам религий при СМ СССР разрешил строительство в хуторе Новопокровском древлеправосл. храма взамен пришедшего в аварийное состояние; храм был освящен в 1994 г. еп. Тульчинским и всея Румынии Евмением Титовым.

С 1975 г. в Белореченске (ранее ст-ца Белореченская) и окрестностях селились прибывавшие из Киргизии и частично Сибири беспоповцы, не приемлющие общин. Духовным лидером этого сообщества был А. К. *Килин*. Согласие, проделавшее значительный исторический путь от *Керженца* до Горной Шории и К. к., никогда не состояло на гос. регистрации как духовное сообщество. Все последователи согласия отличаются трудолюбием, живут натуральным хозяйством, имеют многочисленные семьи, в К. к. они быстро завоевали уважение местных жителей.

Геополитические изменения в нач. 90-х гг. XX в. активизировали религ. жизнь Кубани. В посл. десятилетие XX в. в К. к. были зарегистрированы общины поморцев в Тимашёвске, Майкопе и Лабинске (ранее ст-ца Лабинская), в Лабинске был построен новый храм. Действуют поморские общины в с. Великовечном, в станциях Тбилисской и Гиагинской. Наиболее крупной поморской общиной в К. к. является община в Белореченске. Единственной общиной РПСЦ, получившей гос. регистрацию в постсоветский период, является община Краснодара, она ведет строительство храма. Развивались общины *Русской Древлеправославной церкви* (беглопоповцы), был зарегистрирован приход в Приморско-Ахтарске (ранее ст-ца







Приморско-Ахтарская). В 90-х гг. XX в. наблюдался новый всплеск переселений старообрядцев из бывш. советских республик в К. к. Переселенцы из Грузии и Дагестана пополнили общины хутора Новопокровского и Приморско-Ахтарска. В 2014 г. была зарегистрирована древлеправославная община в ст-це Бриньковской Приморско-Ахтарского р-на, полностью состоящая из переселенцев из Грузии. К 2014 г. в К. к. зарегистрированы 16 старообрядческих общин, 3 общины (поморского согласия) не имеют регистрации. Строятся 2 старообрядческих храма: Успения Пресв. Богородицы в Адлерском р-не Б. Сочи и св. апостолов Петра и Павла в Приморско-Ахтарске.

*Е. А. Агеева, А. И. Зудин, священ. Андрей Шамо*

### **Римско-католическая Церковь.**

Первые сведения о католич. миссионерах на Сев. Кавказе относятся к XII в. В 1237 г. к адыгам прибыл католич. миссионер Юлиан. С 1261 г. с ростом влияния генуэзцев в регионе католическая проповедь усилилась благодаря деятельности Газарийской kustодии Аквилонского викариата ордена францисканцев, имевшей мон-ри в Копе, Матреге и др. В 30-х гг. XIV в. проповеди Ф. да Камерино обратили в католичество зихийских князей Верзахта и Миллена (по некоторым данным, Верзаخت и Миллен — одно и то же лицо). В 1349 г. 1-м католич. епископом Зихии стал черкес Иоанн. К кон. XIV в. сложилась особая этноконфессиональная группа — т. н. френккардаш (дословно — черкесы-франки, т. е. черкесы-католики). Католическая черкесская община просуществовала до сер. XVIII в.

В составе рус. войск на территории совр. К. к. служили офицеры и рядовые католич. вероисповедания. С 1863 г. на Кубани действовало Екатеринодарское католич. военное капелланство. Первым капелланом был священ. Антоний Юзеф Ходоровский. С возникновением католич. прихода в Екатеринодаре военный капеллан одновременно стал его настоятелем. В 1893–1894 гг. был построен католич. храм св. Розария Пресв. Девы Марии и св. Варвары. Храм был освящен 15 июня 1907 г. еп. Иосифом Кесслером после сооружения колокольни. В кон. XIX в. при настоятеле Иосифе Канумове была основана школа для 30 детей, посл. число учащихся достигло 100 чел. В 1904 г.

было учреждено Екатеринодарское римско-католич. об-во пособия бедным, опекавшее церковноприходскую школу и организовавшее при церкви небольшую богадельню. По его инициативе в 1898 г. при школе была открыта публичная б-ка с читальным залом. В 1914 г. приход насчитывал 2400 чел. В городе также существовало католич. кладбище. К Екатеринодарскому приходу были приписаны католики Темрюка и Майкопа, Крымской и Тихорецкой станиц, а также католики, проживавшие в станицах Кубанской обл. Кроме храма в Екатеринодаре на территории совр. К. к. действовали католич. церковь в Новороссийске, часовня в Армавире, церкви немецких колоний Семёновка и Новониколаевка.

В кон. 1937 г. (по другим сведениям, в 1938) храм в Краснодаре был закрыт. После войны здание церкви было перестроено, разделено на 2 этажа и отдано под жилье.

Возрождение католич. общины в Краснодаре началось в 1992 г. Настоятелем прихода св. Михаила на хуторе Семёновка (Семёновском) стал поляк Анджей Моравский. 27 дек. 1993 г. была зарегистрирована католич. религ. орг-ция ц. св. Розария Пресв. Девы Марии и св. Варвары. В 1994 г. архиеп. Тадеуш Кондрусевич отозвал о. Анджея в Москву, где он был назначен настоятелем прихода святых Петра и Павла (вернулся в Краснодар в 1996). Служение в Краснодаре продолжил священ. Януш Бляут. К этому времени мессы стали совершаться в Доме национальных культур.

Католич. приходы К. к. принадлежат Краснодарскому деканату епархии св. Климента с центром в Саратове. На 2014 г. в К. к. насчитывается 11 католич. приходов.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Крупнейшей организацией баптистов является Евангельский христианский миссионерский союз (ЕХМС), возникший в 1993 г. Территория К. к. входит в состав Краснодарской епархии ЕХМС, к-рую возглавляет еп. Александр Сахаров. На территории К. к. действуют 17 церквей ЕХМС: 3 — в Краснодаре, 2 — в Новороссийске, по одной — в Тихорецке, Кропоткине, Гулькевичихах, Армавире, Крымске, Анапе, Славянске-на-Кубани и Геленджике, а также в станицах Елизаветинской, Смоленской

и Новоромановской и с. Архипо-Осиповка. На территории К. к. действует находящийся в подчинении ЕХМС Кубанский евангельский христианский ун-т.

Из пятидесятнических организаций наиболее крупная — Краснодарское региональное объединение Церквей христиан веры евангельской, входящее в Союз Христиан Веры Евангельской (СХВЕ). Самой представительной церковью пятидесятнического толка является «Вифания», основанная 16 июня 1970 г. и зарегистрированная в 1991 г. На 2014 г. в «Вифании» насчитывалось ок. 300 т. н. домашних церквей в Краснодаре, 53 церкви и ок. 110 общин в К. к. Среди др. пятидесятнических орг-ций — церковь «Слово веры» (Краснодар), церковь «Новое поколение» (ст-ца Красноармейская; существует с 1998), церковь «Исход» (Краснодар), Объединенная церковь христиан веры евангельской (Федотовцы; официально не зарегистрирована, основной центр — в Краснодаре, имеются церкви в ст-це Елизаветинской и микрорайоне Пашковский г. Краснодар) и др.

Также на территории К. к. существуют 17 общин *адвентистов*, община пресвитериан, община церкви Иисуса Христа святых последних дней (мормоны), 22 общины *Иеговы свидетелей*, 8 общин *Новоапостольской церкви* и др.

**Армянская Апостольская Церковь (ААЦ).** Армяне появились на территории совр. К. к. в X в. Наиболее мощная волна арм. иммиграции относится к кон. XIX — нач. XX в. (армяне из Трапезундского вилайета Османской империи). С 1717 г. все армянские церкви на территории Российской империи находились в юрисдикции вновь образованной Астраханской епархии ААЦ (с 1918 епархия Сев. Кавказа и Астрахани). В 1966 г. Новонахичеванская и Севеверокавказская епархии ААЦ объединились с Московским пасторством, в результате чего образовалась Новонахичеванская и Российская епархия ААЦ. Новая волна переселения армян в К. к. пришлось на кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. В 1997 г. указом католикоса всех армян Гарегина I из состава Новонахичеванской и Российской епархий выделена епархия юга России с центром в Краснодаре.

В 2014 г. в К. к. имелось 19 приходов ААЦ в 18 населенных пунктах



региона. В том же году в Краснодаре началось строительство кафедрального собора им. Св. Марии Богородицы.

**Армянская католическая Церковь.** В связи с геноцидом армян в Османской империи на территорию совр. К. к. прибыло значительное число армян-католиков из Артевина, Баязета (ныне Догубаязит) и др. частей империи. В 1910 г. Екатеринодар стал центром Екатеринодарской армяно-католич. курации, в пастырском попечении к-рой находились армяне-католики всего Сев. Кавказа. В кон. 1937 г. католич. костел в Краснодаре был закрыт. Нач. 90-х гг. связывается с процессом возрождения Армянской католической Церкви на территории бывш. СССР. В июле 1991 г. учрежден ординариат для армян-католиков Вост. Европы с архиеп. кафедрой в г. Гюмри (Армения). Армяне-католики составляют большинство прихожан католич. храма во имя св. Либория, освященного 14 нояб. 1999 г. в Краснодаре. На 2008 г. в К. к. насчитывалось ок. 370 тыс. армян-католиков.

**Ислам.** С XIV в. на территории совр. К. к. начал проникать ислам суннитского толка. Первыми из черкесских этнографических групп ислам приняли проживавшие на Черноморском и Азовском побережье хегайки (шегаки), жанеевцы, натухайцы и бжедуги, затем хатукайцы, мамхеги, махошевцы, темиргоевцы, бесленеевцы и кабардинцы, населявшие степи и предгорья Сев. Кавказа, за последними — убыхи, шапсуги и абадзехи, которые занимали наиболее высокогорные части Сев.-Зап. Кавказа. С посл. трети XV в. территория края стала объектом османской экспансии. Распространение ислама способствовало укреплению лояльности среди местного населения по отношению к султану. В XVII в. ислам уже являлся преобладающей религией в регионе.

Ислам стал идеологической базой консолидации черкесских обществ кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. в борьбе против экспансии Российской империи. Правовые, обрядовые установления ислама отразились в культуре адыгов, в их песнях и фольклоре. К 1920 г. во всех адыгских аулах имелись мечети, к-рые в 20–30-х гг. были закрыты, а служители культа репрессированы.

Духовное управление мусульман Республики Адыгеи и К. к. было со-

здано в 1991 г. на I съезде мусульман в ауле Адамий (Адыгея). В 1993 г. был принят его устав.

В 2014 г. на территории К. к. действовали 6 мечетей и насчитывалось ок. 150 тыс. мусульман.

**Иудаизм.** На территории К. к. иудаизм представлен Новороссийской городской евр. общиной (зарегистрирована в 1995), Краснодарской городской общиной прогрессивного иудаизма «Макор» (1997) и евр. ортодоксальной общиной в Темрюке (2006).

**Другие религиозные конфессии.** На территории К. к. также представлены буддистская школа Карма Кагью в Анапе (см. *Буддизм*), об-во сознания Кришны с отделениями в Армавире, Краснодаре, Новороссийске и Сочи (см. *Кришнаизм*), община последователей веры бахаи в Краснодаре (1993) (см. *Бахаи религия*), виссарионовцы (см. *Последнего завета церковь*; Краснодар, Геленджик, Сочи; 1991), Центр Шри Чинмой в Краснодаре (1993) и Анапе (2010), Ведический ун-т Махариши (Краснодар; 2003), рериховское об-во «Урусвати» (Сочи; 2003).

Арх.: ГА Астраханской области. Ф. 599; ГАКК. Ф. 257, Р-1519; ГАСК. Ф. 63; РГИА. Ф. 769. Ист.: *Килин А. К.* Коллекционирование жизненных явлений, или Повесть дней и страстей 1-й пол. XX в. // Из Фонда редких книг и рукописей НБ МГУ. М., 1993. С. 229–235; Православная Церковь на Кубани (кон. XVIII — нач. XX в.): Сб. док-тов. Краснодар, 2001. № 40. С. 88–90; Северо-Кавказский обл. собор христиан-старообрядцев Поморского согласия, приемлющих брак, 28 мая — 4 июня ст. ст. 1926 г., ст. Гиатинская. Самара, 2014. Лит.: *Павел (Леднев-Прусский), архим.* Краткое описание путешествия во св. град Иерусалим и прочие св. места. М., 1884. С. 102; *Дружинин В. Г.* Раскол на Дону в кон. XVII в. СПб., 1889; *Дмитренко И. И.* Сборник ист. мат-лов по истории Кубанского казачьего войска. СПб., 1896. Т. 3; *Латышев В. В.* Сборник греч. надписей христ. времен из южной России. СПб., 1896; *он же.* К истории христианства на Кавказе: Греч. надписи из Ново-Афонского мон-ря // Сб. археол. статей, поднесенный гр. А. А. Бобринскому. СПб., 1911. С. 169–198; *Ламонов А.* Ист. очерк о заселении ст-цы Кавказской Кубанского Казачьего войска (1794–1894) // Кубанский сб. Екатеринодар, 1897. Т. 4. С. 1–28 (отд. паг.); *Пронштейн А. П.* Земля Донская в XVIII в. Р-н/Д., 1961; *Тумилевич Ф. В.* Сказки и предания казаков-некрасовцев. Р-н/Д., 1961; *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* Очерки поповщины // Собр. соч. М., 1976. Т. 7. С. 310–314; *Воронов Ю. Н.* Древности Сочи и его окрестностей. Краснодар, 1979; *Волкова Н. Г., Заседателева Л. Б.* Казаки-некрасовцы: Основные этапы этнического развития // ВМУ: Ист. 1986. № 4. С. 44–54; *Гадло А. В.* Византийские свидетельства о Зихской епархии, как источник по истории Сев.-Вост. Причерноморья // Из истории Византии и византиноведения:

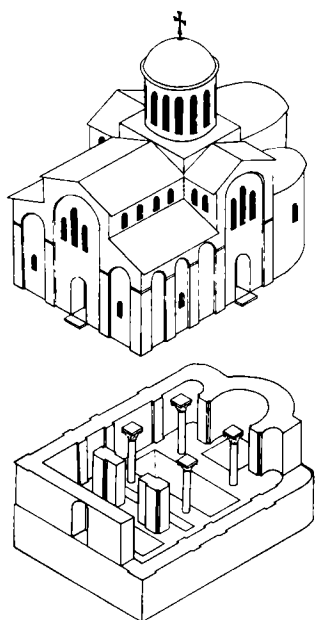
Межвуз. сб./ЛГУ. Л., 1991. С. 3–106; *Азеева Е. А.* Современный старообрядческий писатель А. К. Килин // Традиционная духовная и материальная культура рус. старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосиб., 1992. С. 277–282; *она же.* Старообрядческая полемика об антихристе на исходе XX в. // Уральский сб.: История, религия, культура. Екатеринбург, 1997. [Вып. 1]. С. 9–16; *Мельников Ф. Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 162–163; *Сень Д. В.* Казаки-некрасовцы на Кубани в нач. XVIII в.: Начало эмиграции // Клио. СПб., 1999. № 2(8). С. 193–201; *он же.* «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: ист. пути казаков-некрасовцев (1708 г.— кон. 1920-х гг.). Краснодар, 2002; *он же.* Казаки-старообрядцы на Сев. Кавказе: От первых ватаг к ханскому казачьему войску // Липоване. Од., 2005. Вып. 2. С. 9–24; *Хотко С. Х.* История Черкесии. СПб., 2002; *Хрушкова Л. Г.* Раннехристианские памятники Вост. Причерноморья (IV–VII вв.). М., 2002; *она же.* Раннехристианские памятники Сев.-Вост. Причерноморья: Раскопки 2001–2008 гг. // Православие в истории и культуре Сев. Кавказа: Мат-лы VI Междунар. Св.-Игнатиевских чт. Ставрополь, 2014. Вып. 1. С. 91–117; *Кабанец Е. П.* К вопросу о роли Тмутараканской епархии в церковной истории Др. Руси кон. XI в. // Сугдейский сб. К.; Судак, 2005. Вып. 2. С. 105–130; *он же.* Новые данные об устройстве церковной епархии в Тмутаракани в кон. X–XI в. // Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре: Мат-лы III Судакской междунар. науч. конф. К.; Судак, 2006. Т. 2. С. 176–179; *Одицов М. И.* Власть и религия в годы войны. М., 2005; Община старообрядцев-липован Приморско-Ахтарского р-на: История и культура. Краснодар, 2006. С. 7–21; Армяне Краснодарского края. Краснодар, 2008; *Горожанина М. Ю.* Православное духовенство Кубани в нач. XX в. // Государство, общество, Церковь в истории России XX в.: Мат-лы VIII Междунар. науч. конф. Иваново, 2009. Ч. 1. С. 69–74; *она же.* Православное духовенство Кубани в годы войны. репрессий // Государство, общество, Церковь в истории России XX в.: Мат-лы X Междунар. науч. конф. Иваново, 2011. С. 132–139; Дело мира и любви: Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009; *Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.* Христианская архитектура Алянии: Типология, география, хронология // Архитектура Византии и Др. Руси IX–XII вв. СПб., 2010. С. 196–213. (Тр. ГЭ; 53); *Трехбратов Б. А.* История и культура народов Прикубанья. Краснодар, 2011; *Бондарь Н. И.* Этнокультурный облик Кубани (XVIII–XXI вв.) // Этнокультурное пространство юга России: [Мат-лы конф.]. Краснодар, 2013. С. 218–230; *Чхайдзе В. Н., Дружинина И. А.* Зихская епархия и попытка христианизации зихов // Вост. Европа в древности и средневековье: Язычество и монотеизм в процессах политогенеза: XXVI Чт. памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто: Мат-лы конф. М., 2014. С. 286–291.

**Памятники христианской культуры по данным археологии.** Наиболее ранние материальные свидетельства христианского присутствия относятся к V в. Основная проблема изучения *храмовой архитектуры* на территории совр. К. к. состоит в том, что памятники сохранились



преимущественно в археологическом состоянии — они либо полностью, до фундаментов, разрушены, либо сильно повреждены.

Из Фанагории происходит резное надгробие с крестом и греч. надписью: «Господи, помоги Феодоту», датированное 2-й пол. IV–V в. Косвенными свидетельствами, указывающими на возможность существования в Фанагории раннесредневеков. храма, являются погребения в каменных ящиках, компактно сгруппированные на одной территории в зап. части памятника, возможно, остатки христ. кладбища (оттуда же происходит надгробие). Еще один памятник — мраморная плита с греч. надписью: «Господи, помоги рабу Твоему Кириаку



Реконструкция  
ц. Пресв. Богородицы в Тамани

капитану, всем морякам и Георгию грешнику», относящаяся к VI–VII вв.

При раскопках в Тамани (Тмутаракани, Гермонассе) и в ее окрестностях были найдены 2 капители мраморных колонн V в. и часть каменного рельефа с изображением ангела, держащего плат, V–VI вв. Эти находки позволяют предполагать существование в Гермонассе раннего христ. храма. В Тамани также обнаружено надгробие с надписью об упокоении Идония, датированное VI–VII вв. На севере Таманского п-ова в раскопанной крепости VI в. на Ильичёвском городище найдены мраморные архитектурные детали (обломки карнизов, капители пилястра и барабан колонны), к-рые свидетельствуют о наличии базилики. В крепости

обнаружены молельня и, вероятно, мощехранилище.

В Тамани в 1955 г. экспедицией под рук. Б. А. Рыбакова были обнаружены частично сохранившиеся фундаменты средневекового храма, к-рый долгое время идентифицировали с ц. Пресв. Богородицы, построенной кн. Мстиславом Владимировичем Храбрым в 1022 г. Контур восточной части постройки имел сложное криволинейное очертание, близкое к 3-лопастному, фундаменты внешних стен соединены 3 поперечными лентами. Наиболее вероятно, что храм относился к типу «вписанного креста» на 4 столбах или колоннах. Колонны из проконесского мрамора выставлены в Таманском археологическом музее. Их вероятная датировка — VI в., в таманском храме они были использованы вторично. К северо-западу от стен храма зафиксировано не менее 28 остатков погребений в каменных ящиках, аналогичных погребениям кладбища около ц. св. Иоанна Предтечи в Керчи. Храм продолжал существовать в Тамани еще в кон. XVI в., о чем косвенно свидетельствует найденная там же надгробная плита свящ. Иоанна, датированная 1590 г. Известен «План татарского города Тамани...», составленный в 1771 г., на котором на месте храма отмечена «армянская церковь». Можно полагать, что храм просуществовал до этого времени, после чего был разобран. Первая разборка (стен) датируется XVIII в., фундаменты разбирались и позже, вплоть до сер. XX в. Ближайшими аналогиями с таманской церковью являются херсонские крестово-купольные храмы с усыпальницей в 1-м ярусе. Возможно, это указывает и на источник происхождения мастеров-строителей, что неудивительно, если учитывать тесные связи городов в X–XI вв. Атрибуция храма как ц. Пресв. Богородицы 1022 г. остается вероятной, хотя наиболее весомым аргументом в ее пользу является отсутствие др. обнаруженных церковных построек.

С Таманского п-ова происходит мраморная плита с греч. надписью мон. Иоанникия, строителя или основателя («икодома») мон-ря, датированная 1078 г. Попытки локализации места находки плиты и соответственно самого мон-ря не увенчались успехом. Между тем в 10 км к югу от Таманского городища, на вершине горы Зеленская, открыты

остатки, вероятно, правосл. мон-ря. Здесь был зафиксирован культурный слой поселения XI в., датированный монетами. Среди находок отмечены предметы с христ. символикой: напольные серебряные крестики, кресты, вырезанные на керамике и на 5 обработанных каменных блоках. Также найдена верхняя часть большого бронзового процессионного креста с надписью: «О здравии и спасении...» Кроме того, открыта, по всей вероятности, часовня, впущенная в насыпь кургана раннего времени, на что указывают ее апсидная форма и выявленное глиняное округлое возвышение, к-рое можно трактовать как престол.

У пос. Уташ близ Анапы была найдена каменная (закладная?) плита с греч. надписью, к-рая свидетельствует о сооружении церкви или часовни Преображения Господня неким севастом Артемием. Здесь же найдены архитектурно-строительные детали (мраморный карниз и капитель колонны) и открыт христ. некрополь с неск. десятками каменных надгробных стел с изображениями вписанных в круг крестов (предварительно датируются VIII–X вв.). Из окрестностей ст-цы Гостагаевской близ Анапы происходит каменная плита с греч. надписью: «Упокоился раб Божий и дитя Охормаз. Генеджуата, жена Кан[...]втола [поставила памятник] в году тысяча сто...» По мнению В. П. Яйленко, датировавшего надпись XII в., она указывает на распространение христианства и знание греч. языка среди зихов. Между тем это мнение представляется преждевременным, т. к. дата на камне целиком утрачена. В этой связи следует отметить кириллическую надпись-граффито посл. четв. XI — 1-й четв. XII в., к-рая была обнаружена на одной из стен собора Св. Софии в Киеве: «Дедилец-касог, тмутаракан[ец писал], идя от святых. Ибо я, господи, чаю прийти к тебе на воскресение. Ох, душа моя!» В этом, пока единичном, случае можно предполагать, что проживающие в Тмутаракани касоги не только владели рус. речью и письменностью, но и являлись прихожанами рус. правосл. прихода, известного из летописи.

В юго-вост. части пос. Новомихайловского (Туапсинский р-н) в долине р. Нечепсухо была исследована крепость, при раскопках которой выявлены фрагментированные остатки монументальной постройки





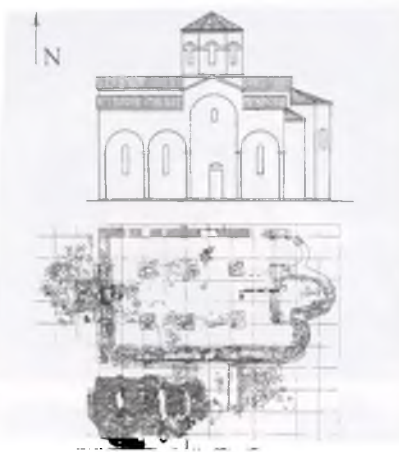


(возможно, базилики), к-рая условно датируется V–VI вв. Обнаружены архитектурные детали — облицовочные плиты и фрагмент визант. капители коринфского типа. Также из пос. Новомихайловского происходят предметы мелкой пластики — золотые крестики и бронзовое гравированное кадило XI в. с 5 композициями, отражающими основные события жизни Иисуса Христа. Еще одна крепость-городище расположена в устье р. Нечепсухо, ее стены и башни скрывали внутри прямоугольную в плане постройку с толстыми стенами, скорее всего церковь.

Из г. Хоби в Зап. Грузии происходят мраморные фрагменты (колонны, капители, детали амвона, столы-менсы), захваченные в XIV в. мегрельским мтаваром Вамеком I Даддани и вмонтированные в стену его усыпальницы. Согласно надписи на храме, Вамек разорил крепости Гагари (вероятно, Тагра) и Угаги (локализация неизв.) в Джикети (т. е. Зихии). Отнесение мраморных фрагментов из Хоби к собору в Никопсии — кафедральной церкви Зихии, упоминаемой Епифанием Монахом, остается под вопросом. Их датировка VI в. и явное визант. происхождение позволяют связать храмы, частью к-рых являлись эти мраморные фрагменты, с основанием архиепископии как в Зихии, так и в Абхазии.

Ряд христианских храмов, связанных с Абхазским царством (кон. VIII–X в.), расположен в горной до-

ного типа. Внешний панцирь состоял из гладко отесанных белых известковых плит, внутренний — из известнякового серого песчаника. Сначала храм имел кровлю из че-



Реконструкция и план церкви в пос. Лоо

репицы красноватого цвета. От аналогичных храмов Абхазского царства его отличает аркатура на фасадах. Резной декор не сохранился, однако при раскопках были найдены фрагменты плит с резным орнаментом. Храм освещался через узкие оконные проемы с арочным завершением. Окна были застеклены зеленовато-голубым стеклом визант. происхождения. Фасады декорированы пилястрами, которые, вероятно, переходили в арочные полукружия. Подобная расчлененность фасадов не характерна для сохранившихся памятников Вост. Причерноморья. Порттики у юж. и сев. стен одновременно играли роль контрфорсов, тип храма

Церковь в пос. Лоо. Вид с юга

с боковыми портиками был распространен в IX–X вв. в Абхазии. По мнению исследователя памятника Б. Б. Овчинниковой, церковь могла быть

выстроена в XIV в. на месте сооружения XI–XII вв., однако данных для этого недостаточно. Некрополь храма располагался в сев. нефе и за его пределами — с юж. стороны. Открыто 23 погребения. К северо-западу от храма было обнаружено основание башни, возможно XV–XVII вв., когда его руины использовались в обо-

ронных целях. Церковь в Лоо примыкает к группе купольных храмов Абхазии типа «вписанного креста», большинство к-рых было построено в эпоху Абхазского царства (Пицунда, Алахадзы, Бзыбь, Лыхны, Анакопия (Нов. Афон), Мсыхгуа, Моква; с последними двумя его роднит устройство боковых вим).

Храм в с. Весёлом (Адлерский р-н Б. Сочи), крестово-купольная постройка с планировкой типа «вписанного креста», был открыт недавно и сохранился на незначительную высоту. Состоит из наоса с 4-столпным подкупольным помещением, 3 полукруглыми апсидами и из нартекса. С сев., зап. и юж. сторон к зданию примыкают открытые притворы. Под нартексом расположен сводчатый склеп, где был найден фрагмент космита (архитрава) алтарной преграды с изображением сюжета «Прор. Даниил во рву львином». В храме, его притворах, а также с юж. стороны открыто 12 христ. погребений, часть которых относится ко времени после разрушения церкви. Среди немногочисленного погребального инвентаря выделяется выносной железный крест. Строительство храма относится к IX–X вв., время его функционирования — до XIII в. (возможно, он рухнул при землетрясении). Его архитектура вписывается в круг памятников Абхазии IX–X вв.

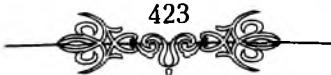
Небольшая базилика в урочище Агуа (ущелье р. Сочи; Хостинский р-н Б. Сочи) имеет типологические параллели в груз. зодчестве XI в. Храм на горе М. Ахун у Хосты был построен в нач. XI в. Это была базилика с изолированными нефами. Его украшала орнаментальная резьба по камню, выполненная в стиле, характерном для груз. церквей того времени. Храм недавно поврежден грабительскими раскопками. В Галицынской крепости на р. Мзымте известна зальная церковь с одним нефом и полукруглой апсидой; с зап. стороны имеет однокамерный придел, окружена оградой.

Разрушенная базилика VII–IX вв. находится в совхозе «Южные культуры». Здание имело фресковую роспись, мозаичный пол и декор мраморными плитами с рельефной орнаментальной резьбой. При храме исследован христ. некрополь из 27 погребений.

Однонефная одноапсидная церковь в крепости IX–X вв. у с. Монастырь



лине р. Мзымты под г. Сочи. Церковь в пос. Лоо (Лазаревский р-н Б. Сочи) — купольный храм типа «вписанного креста» на 6 крестообразных опорах. Центральная апсида граненая, сильно выдвинута к востоку. Боковые апсиды полукруглые. Стены сохранились на неполную высоту. Техника кладки стен — панцир-





в нижнем течении р. Мзымты (Адлерский р-н Б. Сочи) — зальный храм, вероятно построенный в X в., с пилястрами по углам и посередине сев. и юж. стен, с 5-гранной апсидой. С запада расположена пристройка, часть к-рой служила притвором. Вероятно, здание выстроено в 2 периода: сначала сооружена базилика, затем — притвор. При храме открыто одно погребение.

Храм на горе Сахарная Головка (на р. Мзымте у с. Липники) — однефная постройка зального типа с выступающей апсидой, прямоугольной по внешнему и подковообразной по внутреннему абрисам. Снаружи вплотную к сев. и юж. стенам апсиды пристроены 2 каменных склепа (оссуарии) со множественными захоронениями. С зап. стороны — 3 погребения (два в каменных гробницах, одно грунтовое). На склоне, у апсиды и юж. стены храма, располагались 23 могилы христ. некрополя. Некрополь функционировал в IX–XIV вв. Строительство храма относится к IX–X вв., окончание существования — рубеж XIII и XIV вв.

Леснянская I и II (близ с. Лесного Адлерского р-на Б. Сочи) — 3-нефные 3-апсидные базилики. Леснянская I представляет собой базилику с изолированными нефами, подобно храму в крепости Абаата (Аба-Анта)

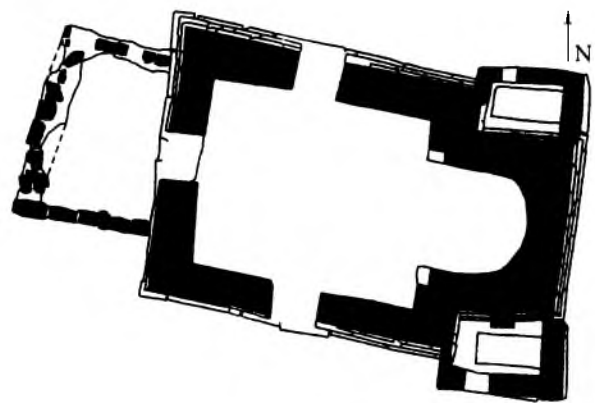
вращена в однефную церковь. Все 3 апсиды полуциркульные изнутри и снаружи. В базилике открыта круглая крещальная купель в юж. апсиде. В зап. конце юж. нефа находилась



Базилика Леснянская I.  
Вид с запада

сложенная из камней каменная гробница. В центральной апсиде обнаружены 2 железных votивных кованых креста. Храм неоднократно перестраивался, что говорит о долговременности его функционирования (вплоть до XIII в.). У стен церкви исследовано 37 погребений в плиточных гробницах и грунтовых ямах.

Церковь у родника Крион-Нерон (близ с. Лесного Адлерского р-на Б. Сочи) типа греч. креста с укороченными рукавами, с выступающей 5-гранной снаружи и подковообразной внутри апсидой и нефом, план стен которого представляет квадрат. В апсиде сохранилась часть алтарной преграды. В углах нефа находились колонны. В сев.



План церкви  
на горе Сахарная Головка

рукаве, под полом, обнаружена гробница из плит, пристроенная к сев. и зап. стенам. Внутренние стены базилики и алтарная

преграда были расписаны — на поверхности нек-рых камней сохранились остатки живописи. В нефе церкви и около нее было обнаружено 33 христ. погребения, большая часть в каменных гробницах. Из некрополя происходят 2 бронзовых нательных креста. Церковь следует рассматривать как мавзолей, совмещенный с храмом обычного культа. Ее строительство можно отнести ко 2-й пол. X в., функционировала до XIV в.

В 1869 г. были обнаружены развалины средневекового храма (услов-

ное время постройки XIV–XV вв.) близ совр. Белореченска на р. Белой. Храм прямоугольный, одноапсидный. Внутри храма находился склеп с погребением. Среди находок отмечены фрагменты капителей колонн, а также камень с рельефным изображением вмч. Георгия

Победоносца на коне, вероятно располагавшийся над входом в храм. Второй камень — с изображением рельефного креста

и греч. надпись: «Помяни Господи раба Божия Георгия Пиуперти владетеля Минилии. Святому славному великомученику Георгию в церкви...» На 3-м камне присутствовала арм. надпись: «Соорудил церковь камнетесец из Каффы Крымбей» (вариант: «Церковь построена каменщиком... в 620 году армянской эры», т. е. в 1171).

С X по XII в. на территории исторической Алалии появляются христ. сооружения, в т. ч. пещерные — часовни и кельи. Часть их находится на востоке К. к.

Городище Куньша (предположительно X–XII вв.) близ с. Горного Лабинского р-на не исследовалось, но здесь зафиксирован «Монастырский комплекс», называемый так из-за скопления ок. 40 развалин храмовых сооружений. Здесь отмечены зальные храмы с полукруглой апсидой, выраженной снаружи.

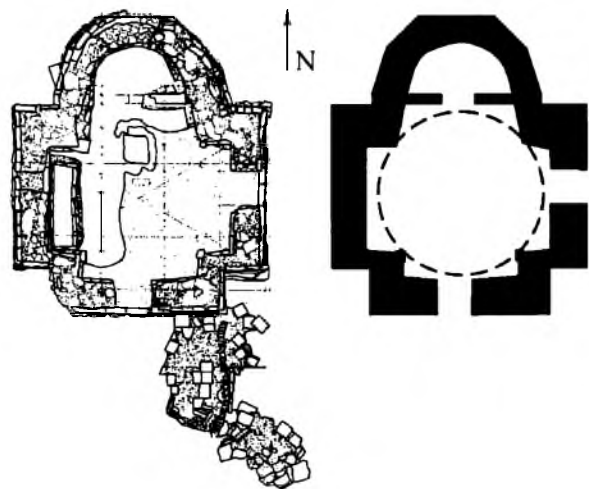
На Ильичёвском городище, на правом берегу р. Уруп (Отраденский р-н), открыты фундаменты 2 базилик и 6 небольших однефных храмов. Храмы № 2 и № 5 четырехугольной формы зального типа с полуциркульной апсидой, выраженной снаружи. Храмы № 1 и № 4 зальные, с полукруглой апсидой, не выраженной снаружи; в первом найдены фрагменты резной алтарной преграды, близкой к абхазским аналогам. Храм № 5 перекрывал храм № 6 — 3-нефную базилику с полукруглой апсидой, архитектурно близкую к храму № 2. Храм № 7 четырехугольной формы с центральным залом; сев. придел состоит из 2 помещений, в восточном находился склеп. Храм № 7 возведен на фундаменте храма XII в. Храм № 3 (нач. X в.) с изолирован-





ными нефами, вероятно, был либо епископским (он крупнейший на городище), либо княжеским (в сев. нефе открыт склеп). Храмы № 2 и № 6 построены в нач. X в. и разрушены ок. 932 г. Остальные храмы относятся к XI – нач. XII в. Церкви были перестроены в XIII–XIV вв. Храм № 5 был сожжен и разрушен, вероятно, в 1238 г. монголо-татарами. К нему относится могильник из 83 христ. погребений в каменных ящиках, обложенных камнем ямах и деревянных гробах. В приделе храма № 1, у юж. стены, открыты 4 захоронения. Обнаружены фрагменты резной каменной алтарной преграды. У зап. стены храма № 5 открыто 12 христ. погребений, у юж. стены – сдвинутые надгробные плиты. Среди находок отмечены железные пластинчатые кресты грубой кузнечной работы, бронзовые нательные крестики, створка бронзового креста-энколпиона.

Близ Ильичёвского городища на скале Барабан находился одноапсидный храм. Там же обнаружены железный пластинчатый крест и большой каменный крест с остатками греч. надписи. В окрестностях хутора Калинин (правобережье р. Кувы, впадающей в р. Уруп) исследована часовня прямоугольной формы. Близ-



План церкви у родника Крион-Нерон

кие храмы известны на Первомайском и Нижнеархызском городищах в Карачаево-Черкесии.

**Каменные кресты и надгробия.** При исследованиях могильника у хутора Красный Курган было обнаружено каменное надгробие с рельефным изображением 2 стоящих муж. фигур на фоне здания с крестом на фронтоне. На основании формы крест-памятник датирован V–VI вв.

Каменные кресты с расширяющимися концами найдены близ Арма-

вира – у с. Вольного (Успенский р-н) и у хутора Школьного (ныне заброшенный, Новокубанский р-н). Там же при раскопках поселения и могильника с христ. обрядом Горькая Балка VIII–X вв. открыта плита с прорезанным крестом с расширяющимися концами, использовавшаяся для



Печати Антония, архиеп. Зихии. Сер. XI в.

перекрытия каменного ящика. Эти находки – свидетельство распространения христианства в предгорьях Сев.-Зап. Кавказа.

В окрестностях Анапы выявлена серия раннесредневековых каменных надгробий с высеченными на них крестами, а также большие наземные каменные кресты. Так, разбитый каменный крест с греч. надписью 1392 г.: «Иисус Христос побеждает! Мохалис, 9 марта 6900 года» – найден на некрополе Горгииппии. К XIV–

XV вв. относятся монументальные каменные кресты, обнаруженные в долине Сукко близ Анапы. Здесь находился культовый камень, связанный с вмч. Георгием, почитаемым местными церкесами. В Краснодарском историко-археологическом музее-заповеднике находится надгробие с крестом и надписью на обороте: «1392, месяц апрель 6, Мария, дочь твоя», а в лапидарии хранятся резные архитектурные детали из ст-цы Ладожской (Усть-Лабинский р-н), возможно принадлежавшие христианскому храму. Из ст-цы Курджипской (Адыгея) происходит плита с греч. надписью: «Преображение Господа Бога нашего Иисуса

Христа». Предположительно прочитываемая дата – 1557 г.

**Мелкая пластика.** В ст-це Передовой (Отраденский р-н) найден медный перстень сер. VI – нач. VII в. с изображением на щитке сцены «Христос над аспидам», в одном из погребений могильника Казазово, где большая часть умерших похоронена по христианскому обряду, – перстень VII–VIII вв. с изображением Богоматери

с Младенцем. Бронзовая иконка XI в. с изображением Божией Матери была найдена при раскопках курганного могиль-

ника Мысхако близ Новороссийска. В фондах Краснодарского музея хранится каменная печать XI в., являющаяся литургическим штампом для оттиска изображений на просфорах, со сценой «Крещение Господне в водах Иордана св. Иоанном Предтечей». На Таманском городище была найдена каменная иконка 2-й пол. XII в. святых Бориса и Глеба. В одном из погребений Убинского могильника обнаружена камея (синее стекло с позолотой) с изображением Божией Матери Одигитрии – произведение итал. мастеров XIII–XIV вв.

К памятникам визант. сфрагистики из Тамани относятся 5 печатей архиеп. Зихии Антония (сер. XI в.), 2 анонимные печати проэдра (архиепископа) Зихии (2-я пол. XI в.), печать Григория, монаха, кувуклисия и экзарха (X в.), печать Василия, диакона и хартулария (2-я пол. X–XI в.), печать Афанасия, монаха (XI в.).

При исследовании Н. И. Веселовским курганов в местности Макитра в погребении был обнаружен бронзовый крест на бронзовой цепочке. Аналогичная находка происходит из погребения (XII в.?) на могильнике Варваровка. На Таманском п-ове известна находка литейной формы для отливки крестов, а также 4 бронзовых креста-энколпиона XI–XII вв.: 2 древнерусских и 2 т. н. сирийских. В окрестностях Новороссийска найден фрагмент энколпиона XII в., в могильниках Циплиевский Кут и Цемдолинский (близ Новороссийска) – бронзовые литые нательные крестики





XI–XII вв. На городище Ангелинский Ерик (близ ст-цы Ивановской Красноармейского р-на) известна находка каменной литейной формы для отливки нательных крестов XII в. Из Закубанья, с территории Адыгеи, происходят 2 древнерус. креста-энколпиона XII – нач. XIII в. (могильники у аулов Ленинохабль и Тауйхабль); 4 нательных креста: с расширенными концами и со стеклянной вставкой VIII–IX вв. (аул Тауйхабль), X–XIII вв. (аул Нечерезий), XI–XIII вв. (урочище Чишхо) и XI–XIV вв. (аул Ленинохабль); большой железный кованый крест X–XIII вв. (юж. берег Краснодарского водохранилища); керамический крест XIII–XV вв. с греч. лигатурой «Иисус Христос Победитель» (аул Тауйхабль); медальон с изображением архангела XII–XIII вв. (аул Ленинохабль).

Лит.: Описание развалин ц. св. Георгия, открытой в Кубанской обл., между Белореченской и Ханской станицами // Древности: Тр. МАО. 1871. Т. 3. Вып. 2. С. 169–172; *Латышев В. В.* К истории христианства на Кавказе // Сб. археол. статей, поднесенный г. А. А. Бобринскому, СПб., 1911. С. 169–198; *Лавров Л. И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Тр. Ин-та этнографии. Н. с. М., 1959. Т. 51: Исслед. и мат-лы по вопр. первобытных религ. верований. С. 193–236; *Скржинская Е. Ч.* Греч. надпись из Тмутарокани // ВВ. 1961. Т. 18. С. 74–84; *Ложкин М. Н.* Новые памятники средневек. архитектуры в Краснодарском крае // Сов. Арх. 1973. № 4. С. 270–276; *он же.* Об арм. церкви XII в. в Белореченске (Краснодарский край) // 2-й Междунар. симпозиум по арм. искусству: Сб. докл. Ереван, 1978. Т. 2. С. 405–410; *он же.* Средневек. памятники груз. архитектуры в Краснодарском крае // Дзеглис Мегобари (Друзья памятников культуры). Тбилиси, 1981. Вып. 57. С. 30–35 (на груз. яз.); *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977; *он же.* Христианство до Сев. Кавказа до XV в. Владикавказ, 2002; *Воронов Ю. Н.* Древности Сочи и его окрестностей. Краснодар, 1979; *он же.* К локализации Никопсии // XV Крупновские чт. по археологии Сев. Кавказа: Тез. докл. Махачкала, 1988. С. 72–73; *Анфимов Н. В.* Зихские памятники Черноморского побережья Кавказа // Сев. Кавказ в древности и в ср. века. М., 1980. С. 92–113; *Николаева Э. Я.* Христ. комплекс VI в. на Боспоре Киммерийском // Проблемы исслед. античных городов. М., 1989. С. 86–87; *Гадло А. В.* Визант. свидетельства о Зихской епархии как источник по истории сев.-вост. Причерноморья // Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991. С. 93–106; *Тарабанов В. А.* Религия средневек. адыгов // Новейшие исслед. по истории Кубани. Краснодар, 1992. С. 89–98; *Овчинникова Б. Б.* О христианстве на Сев.-Зап. Кавказе // Церковная археология: Мат-лы 1-й всерос. конф. Псков, 1995. Ч. 1: Распространение христианства в Вост. Европе. С. 95–96; *она же.* Итоги полевых исслед. Лооской археол. экспедиции Уральского гос. ун-та им. А. М. Горького (1987–1997 гг.) // Археология, архитектура и этногр.

процессы Сев.-Зап. Кавказа: Мат-лы конф. Екатеринбург, 1997. С. 3–33; *она же.* Об архитектурно-строительных особенностях храма в пос. Лоо (г. Сочи) // АДСВ. 2011. Вып. 40. С. 375–389; *Пьянков А. В.* О ц. св. Георгия, построенной арм. зодчим в XII в. на р. Белой // Армяне Сев. Кавказа. Краснодар, 1995. С. 99–107. (Studia Pontocaucaasica; 2); *Каминский В. Н., Каминская И. В.* Новые исслед. христ. храмов малых форм в Зап. Алании // Ист.-археол. альманах. Армавир, М., 1996. Вып. 2. С. 172–180; *Ложкин М. Н., Малахов С. Н.* Железные кресты византийско-кавказского типа из Отраденского музея // Там же. С. 202–209; *они же.* Средневек. каменные кресты Поуррупы // Там же. 1998. Вып. 4. С. 136–140; *Нарожный Е. И.* Еще раз о предметах мелкой христ. пластики с Сев. Кавказа // Актуальные проблемы археологии Сев. Кавказа: (XIX Крупновские чт.): Тез. докл. М., 1996. С. 119–121; *Арист Д. А.* Строительные особенности храма в пос. Лоо // Археология, архитектура и этногр. процессы Сев.-Зап. Кавказа. 1997. С. 34–38; *Малахов С. Н., Нарожный Е. И.* О находках каменных крестов на территории Ср. Кубани // 4-е чт. по археологии Ср. Кубани. Армавир, 1997. С. 17–20; *Николаева Э. Я., Десятчиков Ю. М.* О распространении христианства на Боспоре // Таманская старина. СПб., 1998. Вып. 1. С. 82–83; *Нарожный Е. И., Соков П. В.* К вопросу о процессе христианизации населения Сев. Кавказа в эпоху средневековья // III Минаевские чт. Ставрополь, 1999. С. 50–54; *Новичихин А. М.* Коллекция христ. древностей Анапского музея: История формирования и изучения // Музейный вестн.: (К 25-летию музея-заповедника). Краснодар, 2001. С. 26–31; *он же.* О древнем христ. храме в окрестностях Анапы: (К интерпретации надписи из Хан-Чокрака) // Ист.-археол. альманах. 2002. Вып. 8. С. 133–135; *он же.* Христ. древности Анапы // Актуальные проблемы развития социально-культурной сферы и туризма: 1-я науч.-практ. конф.: Сб. тез. Анапа, 2003. С. 24–26; *он же.* Крест-энколпион с Таманского п-ова // Археол. журнал. Армавир, 2010. № 3/4. С. 82–84; *Цокур И. В.* О реставрации фундаментов христ. храмов у хутора Ильич в Отраденском р-не // Археол. исслед. на новостройках Краснодарского края. Краснодар, 2001. Вып. 1. С. 257–294; *она же.* Проблемы истории христианства в верховьях Кубани Сев.-Зап. Кавказа // I Абхазская археол. конф.: Мат-лы. Сухум, 2006. С. 433–437; *Хрушкова Л. Г.* Раннехрист. памятники Вост. Причерноморья (IV–VII вв.). М., 2002; *она же.* Церковь в с. Лоо Краснодарского края: Типология, декор, дата, архит. контекст // V Кубанская археол. конф.: Тез. и докл. Краснодар, 2009. С. 400–404; *она же.* Краснодарский край: Территория 3-х епархий К-польского патриархата // Совр. проблемы изучения истории Церкви: Сб. докл. междунар. науч. конф. М., 2014. С. 378–400; *она же.* Раннехрист. памятники Сев.-Вост. Причерноморья: Раскопки 2001–2008 гг. // Православие в истории и культуре Сев. Кавказа: Мат-лы VI Междунар. Св.-Игнатиевских чт. Ставрополь, 2014. Вып. 1. С. 91–117; *Arzhanseva I.* The Christianization of North Caucasus: Religious Dualism among the Alans // Die Christianisierung des Kaukasus. W., 2002. S. 17–36; *Армарчук Е. А.* Памятники Сев.-Кавказского Причерноморья в X–XIII вв.: Каменные крепости и храмы // Крым, Сев.-Вост. Причерноморье и Закавказье в эпоху Средневековья, IV–XIII вв. М., 2003. С. 209–213; *она*

*же.* Христ. храм на горе Сахарная Головка под Адлером: Планировка и строительные особенности // Архитектура Византии и Др. Руси IX–XII вв. СПб., 2010. С. 180–195. (Тр. ГЭ; 53); *Малахов С. Н., Тихонов Н. А.* Два визант. штампа из Закубанья // Мир Православия. Волгоград, 2004. Вып. 5. С. 163–172; *Иванов Д. А., Носкова Л. М.* Древнерус. энколпион из Ср. Закубанья // Материальная культура Востока. М., 2005. Вып. 4. С. 182–185; *Кабанец Е. П.* К вопросу о роли Тмутараканской епархии в церк. истории Др. Руси кон. XI в. // Суглейский сб. К.; Судак, 2005. Вып. 2. С. 105–130; *Макарова Т. И.* Церковь св. Богородицы в Тмутаракани // Мат-лы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь, 2005. Вып. 11. С. 377–405; *Раев Б. А., Беспалая Н. Е.* Новые исслед. раннехрист. храмов в Вост. Причерноморье // Мат-лы и исслед. по археологии Сев. Кавказа. Армавир, 2005. Вып. 5. С. 159–168; *Чаудзе В. Н., Дружинина И. А.* Граффити из Софии Киевской – свидетельство христианизации касогов в кон. XI – нач. XII в. // Там же. С. 155–158; *они же.* Зихская епархия и попытка христианизации зихов // Вост. Европа в древности и средневековье: Язычество и монотеизм в процессах политогенеза: XXVI чт. памяти В. Т. Пашуто: Мат-лы конф. М., 2014. С. 286–291; *Виноградов А. Ю.* Очерк истории аланского христианства в X–XII вв. // Кавчсклов. Юбил. сб. в честь 60-летия проф. И. С. Чичурова. М., 2006. С. 102–155; *он же.* Раннехрист. эпиграфика // Античное наследие Кубани. М., 2010. Т. 2. С. 147–164; *он же.* Визант. политика в Вост. Причерноморье: (2-я пол. VII – 1-я пол. X в.) // Древности Зап. Кавказа. Краснодар, 2013. Вып. 1. С. 156–176; *Рудницкий Р. Р.* Древнерус. крест-энколпион с Таманского п-ова // История и культура народов Сев. Кавказа. Пятигорск, 2006. Вып. 5. С. 12–13; *Василиненко Д. Э., Хрушкова Л. Г.* Новый памятник раннесредневек. архитектуры Кавказского Причерноморья: Базилика близ Адлера // Отражение цивилизационных процессов в археол. культурах Сев. Кавказа и сопредельных территорий: Тез. докл. XXV Крупновских чт. по археологии Сев. Кавказа. Владикавказ, 2008. С. 81–84; *iidem (Khrushkova L. G., Vasilenko D. E.).* Basilica Lesnoe-1 near Sochi in the North-Eastern Black Sea Region // The Black Sea, Paphlagonia, Pontus and Phrygia in Antiquity: Aspects of Archaeology and Ancient History. Oxf., 2012. P. 141–152. (BAR Intern. Ser.; 2432) (То же, рус. пер.: Самая древняя церковь на территории России: базилика Лесное-1 близ Адлера в Краснодарском крае // Совр. проблемы изучения истории Церкви: Сб. докл. М., 2014. С. 367–377); *Чаудзе В. Н., Кашинов Д. В.* К церковной археологии Таманского п-ова: Новые находки визант. печатей // V Кубанская археол. конф.: Тез. докл. 2009. С. 423–426; *Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.* Христ. архитектура Алании: Типология, география, хронология // Архитектура Византии и Др. Руси IX–XII вв. 2010. С. 196–213; *они же.* Нижний Архыз и Сенты: Древнейшие храмы России: Проблемы христ. искусства Алании и Сев.-Зап. Кавказа. М., 2011; *Джигунова Ф. К. и др.* Комплекс предметов с христ. крестом из фондов Нац. музея Респ. Адыгея // Археол. журнал. 2010. № 3/4. С. 72–81; *Дружинина И. А.* Распространение ислама у адыгов Сев.-Зап. Кавказа: (По мат-лам курганных могильников XVII–XVIII вв.) // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск; Новосибир, 2010. № 3. С. 102–106; *Кашинов Д. В.*



Греч. эпиграфика Сев. Кавказа: Проблемы датировки // Проблемы хронологии и периодизации археол. памятников и культур Сев. Кавказа. Магас, 2010. С. 174–176; *он же*. Мат-лы для перк. истории Сев. Кавказа // Древности Зап. Кавказа. 2013. Вып. 1. С. 195–204; *Магдахов С. Н.* Мат-лы к перк. археологии Алании // Из истории культуры народов Сев. Кавказа. Ставрополь, 2010. Вып. 2. С. 60–75; *он же*. Культ креста у горцев Сев. Кавказа: Язычество или христ. традиция? // Актуальные вопр. истории христианства на Сев. Кавказе: Мат-лы 5-й Междунар. Св.-Игнатиевских чт. Ставрополь, 2013. С. 36–62; Проблемы хронологии и периодизации археол. памятников и культур Сев. Кавказа: XXVI Крупновские чт.: Тез. и докл. Магас, 2010; *Армарчук Е. А., Мимоход Р. А., Седов В. В.* Христ. храм у пос. Веселое: Предв. публ. результатов раскопок 2010 г. // Рос. Арх. 2012. № 3. С. 78–90; *Василиненко Д. Э., Верещанин В. В.* Леснянская 2-я базилика: Нек-рые вопросы истории строительства и хронологии // Новейшие открытия в археологии Сев. Кавказа: исслед. и интерпретации: XXVII Крупновские чт.: Мат-лы Междунар. конф. Махакаала, 2012. С. 284–286; *Виноградов А. Ю., Чхаидзе В. Н.* Позднеантичная христ. надпись из Фанагории // ВДИ. 2012. № 3. С. 51–57; *Хуш М. А.* Христ. древности юж. берега Краснодарского водохранилища // 1-е Анфимовские чт. по археологии Зап. Кавказа. Краснодар, 2012. С. 98–102; *Шишлов А. В., Колтакова А. В., Федоренко Н. В.* Христ. мон-рь XI в. на Тамани // 3-е Анфимовские чт. 2013. С. 152–159; *Чхаидзе В. Н.* Зихская епархия: Письменные и археол. свидетельства // Визант. семинар *ἡρώωνος ἑξατά:* Империя и полис, 1-й. Севастополь, 2013. С. 47–68; *Чхаидзе В. Н., Виноградов А. Ю., Елиин Д. Д.* Средневек. храм на Таманском городище и его архит. контекст // Монументальное зодчество Вост. Европы эпохи средневековья. СПб., 2015. (Тр. ГЭ) (в печати).

**В. Н. Чхаидзе**

**КРАСНОЖЕН** Михаил Егорович (31.10.1860, Калуга — 1934(?)), юрист, специалист в области церковного права.

**Биография.** К. окончил с серебряной медалью Калужскую гимназию (1881), о к-рой в посл. оставил доброжелательные «Воспоминания гимназической жизни», изданные в 1904 г. к 100-летию учебного заведения. Поступил на юридический факт Московского ун-та, с 4-го курса особое внимание уделял занятиям каноническим правом под рук. проф. А. С. Павлова. Осознанный выбор церковного права как основной сферы деятельности для выпускника ун-та, а не духовных школ был в то время большой редкостью. По окончании курса 21 сент. 1885 г. одним из первых по успеваемости К. был утвержден в степени кандидата и на следующий год за соч. «Характеристика толкований канонического кодекса греческой Церкви Аристина, Зонары и Вальсамона» удостоен

золотой медали. По ходатайству факультета К. был оставлен при ун-те на 2 года «для приготовления к профессорскому званию» под рук. Павлова. Весной 1889 г. К. был с той же целью командирован на 2 года за границу, 30 марта 1891 г. срок был продлен еще на полгода. К. работал в Вене, прежде всего в богатой греческими рукописями Придворной б-ке, в Мюнхене, в Папской б-ке в Риме и во Флоренции.

5 окт. 1891 г. определен приват-доцентом Московского ун-та по кафедре церковного права, читал лекции на 4-м курсе юридического фак-та. Также состоял помощником присяжных поверенных А. К. Вульфферта и Ф. Н. Плевако, консультировал последнего по вопросам церковного (имущественного и брачного) права. После защиты 20 марта 1893 г. в Московском ун-те магист. дис. «Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристид, Зонара, Вальсамон» 10 апр. был утвержден в степени магистра церковного права. Свой труд К. посвятил Московскому ун-ту.

Министр народного образования гр. И. Д. Делянов занимался продвижением молодых российских ученых на кафедры провинциальных ун-тов, в частности в Юрьевский (до 1893 Дерптский) ун-т, к-рый К. характеризовал как «оплот воинствующего германизма» (25 лет в Прибалтийском крае. 1916. С. 22). Слова имп. *Александра III Александровича:* «Православной Церкви — господство; каждой вере — почитание; русской народности подобает всеобъединяющая и всеподчиняющая сила; но каждой народности да будет свобода во всем, что этому объединению и подчинению не препятствует», — К. неоднократно цитировал в своих трудах (Иноверцы на Руси. 1903. С. 12) и считал руководящими в своей деятельности. 3 окт. 1893 г. по рекомендации Павлова гр. Делянову К. получил предложение занять место экстраординарного профессора церковного права в Юрьевском ун-те. В посл. именно с личным влиянием гр. Делянова К. связывал то, что он избрал научную карьеру, а не карьеру адвоката. В кон. 1893 г. К. переехал в Юрьев. С 26 окт. 1895 г. исполнял должность ординарного профессора.

В 1897 г. К. был делегатом 11-го археологического съезда в Киеве. Как опытный канонист участвовал в 4-м

интернациональном старокатолическом конгрессе в Вене, проходившем с 31 авг. по 3 сент. того же года. В Вене К. занимался греч. рукописями канонического содержания, для продолжения работы был командирован за границу в 1901 и 1902 гг.

После отказа К. от должности декана в новооткрытом Томском ун-те 8 дек. 1898 г. он был оставлен в Юрьеве и назначен деканом юридического фак-та. С 9 июня 1898 г. К. — староста университетской Александроневской церкви (не сохр.), с 1 дек. 1901 г. почетный мировой судья Юрьевско-Верроского окр. Пользуясь уважением коллег, неоднократно переизбирался на эти должности.

С 1899 г. К. состоял товарищем председателя Учено-литературного об-ва при Юрьевском ун-те, с 5 окт. 1902 г. руководил об-вом. К. состоял в должности товарища председателя, а с 9 февр. 1903 г. — председателя Об-ва для пособия нуждающимся студентам Юрьевского ун-та, также был товарищем председателя Рус. публичной б-ки в Юрьеве.

22 апр. 1901 г. К. защитил в Казанском ун-те докт. дис. «Иноверцы на Руси: Положение неправославных христиан в России». 7 мая 1901 г. он был утвержден в докторской степени Советом ун-та; 26 июня в Юрьевском ун-те утвержден в должности ординарного профессора церковного права. Выводы диссертации были восприняты неоднозначно и встретили не только поддержку (проф. И. С. Бердников), но и критику (профессор по истории русского права Н. П. Загоскин) со стороны коллег.

В 1902 г. К. предпринял попытку занять вакантную кафедру церковного права в С.-Петербургском университете, но 9 голосами против 8 его кандидатура была отклонена, хотя он был единственным претендентом и имел положительные отзывы специалистов о своих сочинениях. К. связывал неудачу со своими славянофильскими и «националистическими» взглядами (одним из псевдонимов К. было «Русский») и с близостью к бывшему ректору Юрьевского ун-та слависту А. С. Будиловичу, известному монархисту и «реакционеру». «Итак, в России нельзя быть православным русским человеком. Дальше идти некуда!!» — так завершил К. свою брошюру «Тернии и плевелы в наших университетах», изданную в 1905 г. (С. V–VIII, XII).

Научная, общественная и публицистическая деятельность К. активизировалась после 1905 г. Особенностью Юрьевского ун-та было то, что он имел характерный для зап. ун-тов собственный устав, а также богословский фак-т; в Юрьеве обучалась значительная часть неправосл. студентов (44–63% от общего числа учащихся в нач. XX в.). К. стремился к упразднению богословского фак-та и к созданию кафедры церковного права, допуская компромиссный вариант, который и был реализован — учреждение кафедры в рамках существовавшего фак-та. К. выступал поборником университетского устава 1884 г., реформы Юрьевского ун-та по образцу российских высших учебных заведений, уничтожения корпоративной студенческой системы. К. поддерживал прием семинаристов, предлагал меры по улучшению материального положения как студентов, так и лиц, оставленных при ун-тах для подготовки к профессорскому званию, т. е. магистрантов, по образцу духовных академий (см.: Некоторые особенности устройства Юрьевского... ун-та. 1904; Университетский вопрос. 1909).

По мнению К., следовало сохранить государственные и восстановить курсовые экзамены, а также штатную доцентуру. Он считал, что система назначений, а не выборов ректора и деканов полезна для преодоления партийности (Особое мнение. 1905). В 1905 г. К. поддержал Будиловича в критике решений съезда 170 профессоров и преподавателей и «Записки» 342 ученых о нуждах просвещения: «Все истинно русские люди с нетерпением ожидают устройства ныне пришедшей в расстройство земли русской и устранения препятствующих ее развитию недостатков» (Современные вопросы. 1905. С. 12). После 1905 г. К. стал свидетелем ухода из правосл. Церкви в балт. губерниях части прихожан. В течение десятилетия, предшествовавшего первой рус. революции, половина преподавателей покинула юридический фак-т.

К. твердо придерживался мнения о том, что правосл. Церковь должна сохранять положение «первенствующей и господствующей» в империи «впредь до конца существования русского государства» (Иноверцы на Руси. 1903. С. 11), а отношение к иноверцам не должно меняться. Консерватизм и монархизм К., его

неоднозначная позиция по отношению к указу «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апр. 1905 г. и высказывания за продолжение политики Александра III на национальных окраинах создали ему репутацию «непримиримого сторонника старого режима». 5 мая 1905 г. через министра народного просвещения В. Г. Глазова имп. *Николаю II Александровичу* была преподнесена книга К. «Иноверцы на Руси», за что автор был удостоен Высочайшей благодарности.

Уже в 1900 г. в рецензии «Эстонцы и немцы в Прибалтийском крае» на книгу А. Гренцштейна К. обратил внимание на то, что «эстонская пастырей» (Эстонцы и немцы в Прибалтийском крае. 1900. С. 2). Причину этого он видит в истории Лифляндии, к-рая, по его мнению, «не знает ни одного случая, когда бы духовенство было за народ и против господской партии» (Там же. С. 3). К. сочувственно цитирует Гренцштейна, полагавшего, что «немецкое иго для эстонцев было тяжелее, чем для России иго монгольское» (Там же. С. 5). К. подчеркивает, что «как истинный друг эстонского народа г. Гренцштейн предостерегает своих соотечественников от увлечения сепаратизмом и весьма убедительно доказывает, что сила и счастье эстонцев лишь в тесном единении с их благодетельницей — Россией» (Там же. С. 6–7). В одной из последних публицистических работ К. также отстаивает единство правосл. мира, «всех верных сынов нашего культурного мира, независимо от того, называются ли они греками, албанцами, валахами, болгарами, сербами, русскими». Вспоминая «славное историческое прошлое» Македонии, «из-за которой пролито столько славянской крови» начиная с апостольских времен, он призывает к тому, чтобы эта страна стала «заветным звеном, которым она некогда была в культурной системе греко-славянских народов» (Судьбы Македонии. 1915. С. 3–4, 6–7).

В 1906 г. К. стал редактором-издателем ж. «Университетская летопись», в к-ром публиковались правительственные распоряжения, материалы по учебному делу, сведения о новых преподавателях, новости из других ун-тов, некрологи, рецензии, очерки из местной жизни. С марта по дек. 1906 г. в числе «выдающихся уче-

ных — богословов, канонистов и историков», по собственному определению К. (Новейшее законодательство. 1909. С. 39), он участвовал в работе *Предсоборного присутствия РПЦ*. В ст. «Накануне церковной реформы» К. осветил основные вопросы, рассматривавшиеся на заседаниях Присутствия, и дал подробный обзор лит-ры, связанной с работой Присутствия. В 1909 г. под рук. К. студентами юридического фак-та С. П. Сахаровым и Ф. И. Суетовым были подготовлены 2 работы о деятельности Предсоборного присутствия, донныне сохраняющие актуальность. 1-я часть работы Сахарова «Подготовительные работы к созванию Всероссийского Собора: Труды 1-го отдела Предсоборного присутствия» была опубликована в 16-м т. Сборника Учено-литературного обва при Юрьевском ун-те за 1910 г.; 2-я часть «О Предсоборном присутствии: Труды 2, 3, 4-го отделов Предсоборного присутствия 1906 г.» первоначально была напечатана в «Полоцких епархиальных известиях» за 1912 г., а затем — отдельным изданием в том же году в Витебске. Эта же часть вошла в 21-й и 22-й тома Сборника Учено-литературного обва при Юрьевском ун-те за 1915 г. Двухтомник Сахарова «О Предсоборном присутствии» вышел в свет в Юрьеве в 1915 г. Ученик К. Сахаров стал крупнейшим историком Латвийской Православной Церкви и рус. педагогом в межвоенной Латвии (см.: *Шор*. 2011). Труд Суетова «О высочайше утвержденном при Св. Синоде особом присутствии для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского Собора» (Юрьев, 1911, отт. из Ученых записок Юрьевского ун-та) был переиздан в «Журналах и протоколах Высочайше утвержденного Предсоборного присутствия» (2015. Т. 4).

В лекциях по церковному праву К. стремился пробудить у студентов интерес к правовым аспектам истории Церкви и проблемам народного образования, тесно связанного с жизнью сельских приходов. Его учебник по церковному праву, рекомендованный духовным семинариям, переиздавался 3 раза. В 1909–1910 гг. министр народного просвещения назначил К. председателем юридических испытательных комиссий в Юрьевском и Томском ун-тах.

В 1911 г. к 25-летию юбилею службы К., отмечавшемуся 23 нояб.



было издано 2-томное собрание его сочинений. В числе поздравителей были архиеп. Волынский и Житомирский *Антоний (Храповицкий)*, архиеп. Финляндский и Выборгский *Сергий (Страгородский)*, еп. Рижский и Митавский *Иоанн (Смирнов)*, А. И. *Алмазов*, Бердников, П. Е. Казанский, С. Г. Рункевич, И. И. Соколов, ректор ун-та В. Г. Алексеев. Н. Н. *Глубоковский* отмечал, что К. ок. 18 лет провел на Юрьевской кафедре в «постоянной борьбе за «единство, нераздельность и цельность России», но всегда с честью для себя и со славою для русских православных начал» (Юбилей проф. М. Е. Красножена. 1913. С. 1).

К. — кавалер орденов св. Владимира 3-й (1913) и 4-й (1908) степени, св. Анны 2-й (1902) и 3-й (1895) степени, св. Станислава 2-й степени (1901). Награжден медалями в память царствования Александра III и в память 300-летия Дома Романовых, нагрудным знаком в память 50-летия утверждения судебного устава. 1 янв. 1910 г. произведен в действительные статские советники. 31 марта 1911 г. признан в потомственном дворянском достоинстве. К. был женат на Елизавете Игнатьевне, урожденной Соловьёвой, дочери коллежского регистратора, имел сына Александра и дочь Елизавету.

В 1916 г. К. был в последний раз утвержден деканом юридического фак-та на 4-летний срок. Когда Юрьевский ун-т эвакуировался в Воронеж, К. был избран для работы в качестве эксперта по церковному праву на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.

О дальнейшей судьбе К. сведения не обнаружены.

**Научные труды.** К. отличался активной публикаторской деятельностью и неоднократно переиздавал свои работы в различных вариантах. Изначально большинство трудов К. были опубликованы в сборниках Учено-литературного об-ва, а также «Ученых записках» Юрьевского ун-та. Его статьи выходили также в журналах «Живописная Россия», «Русский вестник», «Русь» и «Рижский вестник». К. сотрудничал с Православной богословской энциклопедией.

Важнейшими научными трудами К. стали его диссертации. Соч. «Толкователи канонического кодекса в Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон» (1892), значитель-

но дополненное и исправленное, было переиздано дважды в 1911 г. и стало одним из первых на данную тему. Как пишет автор, «обширные по объему труды толкователей канонического кодекса греческой церкви Аристина, Зонары и Вальсамона заслуживают серьезного внимания и изучения не только вследствие богатства и разнообразия их содержания, но также и вследствие их значения для греческой и для нашей русской церкви... Поставивши себе главною задачею дать... характеристику толкований названных канонистов, мы старались также... разрешить некоторые темные и спорные в канонической литературе вопросы...» (Толкователи канонического кодекса... 1911. С. 17–18).

Указывая, что «эпоха императора Юстиниана, ознаменовавшаяся грандиозной работой по кодификации римского гражданского права, была вместе с тем эпохой появления в Восточной церкви систематических сборников церковного права» (Там же. С. 19), К. характеризует канонические сборники, возникшие со времени имп. св. *Юстиниана I* († 565) до разделения Церквей, как церковного, так и светского происхождения, особенно подробно — «Свод церковных правил» антиохийского пресв. (впосл. патриарха) *Иоанна III Схоластика* († 577), Номоканоны, соединившие церковные каноны и светские законы, Синописисы церковных правил и историю их формирования. Затем К. останавливается на обстоятельствах, вызвавших появление толкований канонического кодекса, и на трудах каждого из толкователей XII в.: *Алексия Аристина*, мон. *Иоанна Зонары* и патриарха *Феодора IV Вальсамона*. К. приводит очерки биографий толкователей и историю переводов и изданий их сочинений на Западе и в России. К. рассматривает также хронологическую последовательность создания толкований: по его мнению, Аристин жил и работал ранее или одновременно с Иоанном Зонарой (см. ст. *Аристин*).

Комментарий Аристина на Синописис К. характеризует как ясный, лаконичный, строго догматический и склонный к буквализму. О комментарии Иоанна Зонары К. пишет, что он отличается ясностью изложения и простотой языка: Иоанн объясняет малопонятные юридические термины, старается примирить ви-

димые противоречия в канонах разного происхождения с помощью общих религиозно-нравственных принципов, «извлечь из объясняемых источников общие догматические положения и показать, как они должны быть применяемы к современной практике» (Там же. С. 146).

Толкования и определения Феодора Вальсамона, «не только выдающегося знатока церковного и светского права, но и замечательного юриста-мыслителя» (Там же. С. 250), в ряде спорных случаев К. считал более точными, чем толкования Иоанна Зонары. Так, в комментариях к толкованию Синтагмы церковных правил К. отдает предпочтение Феодору Вальсамону. Особое внимание К. уделяет комментарий последнего на Номоканон свт. *Фотия I*: «Вальсамон, поставивши себе задачей представить свод действующего гражданского законодательства по делам Церкви в XII в., дополнил Юстинианово законодательство, заключающееся в Номоканоне, новеллами позднейших византийских императоров, начиная со Льва Философа и кончая Исааком Ангелом, а также патриаршими или синодальными постановлениями» (Там же. С. 249). К., однако, замечает, что форма обращения Феодора Вальсамона к читателю в «повелительном наклонении» не очень удачна, а его толкования не столь ясны и более отрывочны, чем у Иоанна Зонары (Там же. С. 263).

В рецензии на диссертацию К. П. В. *Безобразов* указывает, что наибольший интерес в сочинении представляют разделы о древних схолиях и Синописисе церковных правил, истории его образования. Синописис, по мнению К., уже существовал во времена, близкие к Иоанну Схоластику (т. е. во 2-й пол. VI в.). Павлов и Безобразов отмечали, что труд К. отличается описательным, а не критическим характером. «Он относится к толкователям с чисто внешней стороны, не вникая в смысл их толкований» (*Безобразов*. 1892. С. 519). В целом же Безобразов счел данную монографию «ценным подарком».

Выборкой на ту же тему является публикация К. «История образования канонического кодекса греческой Церкви от начала его возникновения до эпохи введения на Руси христианства» (1909), в приложении к которой помещены текст одного из синописисов, хранящегося в Венской

придворной б-ке, и схолии из рукописи Мюнхенской королевской б-ки.

Всю жизнь К. интересовался вопросами межхристианского диалога. В кн. «Происхождение старокатоличества и IV интернациональный старокатолический конгресс в Вене» (1898) К. не только отразил деятельность конгресса, но и кратко рассмотрел историю разделения Церквей, акцентируя внимание на несовместимости догмата о папской непогрешимости «с основными христианскими понятиями и нравственными началами» (Происхождение старокатоличества. 1898. С. 8). По мнению К., старокатолики, стремясь «отыскать истину», обратили свои взоры к правосл. Востоку. «Тем не менее, в некоторых отношениях они еще недостаточно тверды и ясны. Так, ища соединения с правосл. церквями, старокатолики вместе с тем сближаются с протестантами, а также с последователями англиканского исповедания», сохраняют «остатки римских заблуждений» и не решаются провести в церковную практику то, что признается ими в теории (Там же. С. 24). Возможное соединение Церквей К. видел в качестве «первого шага к единению всего христианского мира» (Там же. С. 27–28) и подробно остановился на возможных догматических условиях такого соединения. В приложении к сочинению помещены «Материалы, относящиеся к вопросу о соединении старокатоликов с православными».

Близкую тему К. затронул в докт. дис. «Иноверцы на Руси: Положение неправославных христиан в России» (1900). К. сначала рассматривает отношение к таинствам, совершаемым иноверцами, раскольниками и еретиками, у св. отцов и в ранней Церкви, а затем дает исторический обзор положения иноверцев в России начиная со времен Крещения Руси. К. описывает отношение к иноверцам рус. церковной и гос. власти на основании канонического кодекса Церкви и светского законодательства: он останавливается на вопросах о чинах присоединения к Церкви инославных, а также о возможности брака православных с инославными (по сведениям К., впервые такие браки были разрешены в России в 1721).

В сочинении К. пытается найти обоснование тезису о том, что «большой веротерпимости к иноверцам, чем та, коей пользуются они у нас,

не может быть» (Иноверцы на Руси. 1900. С. 10). По его мнению, ни католики, ни протестанты веротерпимости и свободы совести не признают (Там же. С. 11), а «римско-католическую церковь никогда не покидала мысль подчинить себе Россию» (Там же. С. 75). К. приводит данные о том, что в 1634 г. Московское правительство в договоре с голштинцами запретило под угрозой смертной казни «латинской веры людей с собой... привозить», и трактует этот запрет как «самозащиту» православных «от натиска». «Охранением чистоты и неприкосновенности православия, а отнюдь не какой-нибудь нетерпимостью» объясняет он «стремления правительства ограничить иностранцев отправлением только домашнего богослужения и постоянные отказы его в разрешении постройки... церквей» (Там же. С. 82). К. делает вывод, что «охранение господствующей православной веры и полное невмешательство во внутреннюю религиозную жизнь иноверцев были теми началами, которыми руководствовалось русское церковное и светское правительство в своих отношениях к иностранным вероисповеданиям на всем пространстве истории русского государства» (Там же. С. 15). Данное положение, однако, бесспорно и вступало в противоречие с причинами появления указа «Об укреплении начал веротерпимости» (1905), главные из к-рых «сердечное стремление обеспечить каждому из наших подданных свободу верования и молитв по велениям его совести» и «принятие действительных мер к устранению стеснений в области религии» (Новейшее законодательство. 1909).

К. отмечает, что факт признания каждой христ. конфессией только себя истинной Христовой Церковью, принадлежность к к-рой в деле спасения безусловно необходима, обуславливает особенности во взаимоотношении Церквей. 1. Ни одна церковь не может иметь внешней юрисдикции над последователями других христ. исповеданий. 2. Церковь не может быть принуждаема к «преподанию своих духовных благ» лицам, к ней не принадлежащим. 3. Каждая Церковь имеет право признавать или не признавать действительность религ. актов (напр., смешанного брака), совершенных в др. Церкви. 4. Каждая Церковь, признавая принадлежность к ней необходимой для спасе-

ния, не может допускать индифферентизм в делах веры или терпеть прозелитизм. 5. Ни одна Церковь не разрешает свободный переход своих членов в другое религ. общество. 6. В делах веры недопустимо принуждение, «оружие борьбы с заблуждениями должно быть духовным, а не материальным». 7. Церкви запрещают вступление своих членов в молитвенное общение с инославными или иноверцами, поскольку, «допуская безразличие, церковь уничтожила бы сама себя». 8. Церкви не должны относиться враждебно к лицам, к ним не принадлежащим (Иноверцы на Руси. 1900. С. 185–192). В конце книги К. выражает надежду на то, что соединение Церквей «будет снова восстановлено», однако не уточняет, на каких условиях оно могло бы произойти.

В брошюре «Положение неправославных христиан по действующему законодательству» (1901) К. отмечает, что инославные Российской империи свободно исповедуют свою веру и публично отправляют обряды, при этом они лишены права проповеди своего вероучения, поскольку «государственная власть не может равнодушно относиться к совращению из Православия» (Положение неправославных христиан. 1901. С. 13).

В публикации «Границы веротерпимости» (1905) К. приводит многочисленные примеры веротерпимости русских к инославным в исторической перспективе. При этом он убежден в том, что «принцип христианской терпимости отнюдь не требует равного отношения государства ко всем признанным и терпимым им обществам». Религ. вера, будучи личным делом каждого человека, вместе с тем сильно влияет на общее мировоззрение человека, на его общественную и индивидуальную деятельность, поэтому гос-во не может относиться безразлично к вероучениям, не только к тем, к-рые очевидным образом несовместимы с принятой моралью (скопчество, мормонство), но и к тем, чьи убеждения «идут вразрез с охраняемыми государством принципами морального и общественного порядка». «Принцип справедливости не есть принцип абсолютного равенства. Христианская терпимость не есть равнодушие к своей истине и к чужим религиозным заблуждениям». Индифферентизм, по мнению К., это самая опасная форма враж-

дебности религии (Границы веротерпимости. 1905. С. 6–8).

В публикации «Новейшее законодательство по делам Православной Русской Церкви» (1909) К. обращал внимание читателей на продолжавшееся законотворчество гос-ва, в частности, на новые законы о браке и разводе, об укреплении начал веротерпимости, о порядке открытия новых самостоятельных приходов и общин старообрядцев и сектантов, о положениях, выработанных Предсоборным присутствием, и о составе «предстоящего чрезвычайного Собора Русской Церкви».

Ряд публикаций К. посвящен актуальным вопросам брачного права. Он следил за изменениями в российском брачном законодательстве, его привлекали в качестве консультанта при написании новых законов. В соответствии с замечаниями К. были внесены изменения в статьи 411, 416, 418, 518 Уголовного уложения, Высочайше утвержденного 22 марта 1903 г., касающиеся заключения брака между родственниками, кровосмещения и прелюбодеяния. Выступая по актуальным вопросам канонического законодательства, К. часто не вполне отчетливо формулировал свою позицию и не всегда указывал на пути решения рассматриваемых проблем. Так, напр., подчеркивая «неудовлетворительность бракоразводного института в России» и «необходимость реформ в этой области», он в качестве выхода видел лишь обращение к древнерус. практике.

По мнению К., задача составителей нового Уголовного уложения — выработать общее брачное законодательство для лиц всех вероисповеданий, даже для нехристиан, — неосуществима. Однако «ради этой неосуществимой задачи составителям проекта пришлось посягнуть на вековую, сохранившуюся и в ныне действующем Уложении, гармонию между законодательством церковным и светским (Новейшее законодательство. 1909. С. 60–61). Разделение задач Церкви и гос-ва по зап. образцу, к которому склонялся автор проекта нового Уголовного уложения в области брака профессор С.-Петербургского ун-та И. Я. Фойницкий в ст. «Церковь и брачное законодательство», представляется К. неприемлемым. Составители проекта нового Уголовного уложения, по его мнению, не обратили внимания на необходимость согласования цер-

ковного и гос. законодательства. Считая прелюбодеяние серьезным преступлением, К. ссылается на историческую практику наказаний за нарушение супружеской верности и полагает смехотворным наказание за посягательство на семейные права по проекту нового уложения, т. к. оно «не может удовлетворить обиженного, никого не устрашает и никого не исправляет» (Там же).

Обобщающий характер имеет учебник К. по церковному праву, к-рый издавался под различными названиями и не потерял значения в наст. время. Учебник отличается привлечением значительного числа источников и одновременно ясностью и доступностью изложения.

К. отмечает универсальный характер христианства, к-рое указывает, каким образом достигнуть высших религиозно-нравственных целей через религ. союз — Церковь. Это видимый, внешний, а не только духовный союз, который имеет свои организацию и руководство. «Совокупность норм, по которым живет и которыми управляется в своей деятельности Церковь, составляет церковное или каноническое право» (Основы церковного права. 1992. С. 5). Каноническое право соотносится прежде всего с богословской и юридической сферами знания и включает внешнее право (источники церковного права, отношение Церкви к гос-ву и др. религ. союзам) и внутреннее право (церковное устройство и управление). В историческом очерке церковного права К. отмечает, что в отличие от Византии и Запада в России оно имеет недавнюю историю; напр., на юридических фактах ун-тов как отдельная от богословия наука церковное право стало преподаваться только по уставу 1863 г. К. останавливается на источниках церковного права — общих и особых (правила Соборов и св. апостолов, послания отцов Церкви, канонические и церковно-гражданские сборники постановлений по делам Церкви, покаянные Номоканоны, начиная с *Номоканона патриарха Иоанна Постника*), а также на церковном праве инославных конфессий. Отдельно К. рассматривает источники церковного права в России, начиная с заимствованных от греков Номоканонов и заканчивая местными памятниками церковного и гос. законодательства, не сведенными воедино. 1-я часть учебника,

«Внешнее право Церкви», начинается с гл. «Церковь и государство», где вопрос их отношений рассматривается в исторической перспективе. «Сочетание, взаимную связь» Церкви и гос-ва К. видит в том, что «все, что составляет предмет внутренней жизни, — входит в область Церкви, а все внешние проявления... в область государства» (Там же. С. 44). Далее К. останавливается на отношении Церкви к др. христ. вероисповеданиям (Римско-католической, евангелическо-лютеранской и армяно-григорианской Церквам). В России при наличии господствующей религии др. обществам предоставляется право свободного публичного исповедания. Во 2-й части, «Внутреннее право Церкви», К. пишет об устройстве Церкви, о вступлении в нее, о составе церковного общества, о правах и обязанностях мирян, монашествующих и священнослужителей, об органах церковной власти и их функциях. К. выделяет единоличные (митрополиты, патриархи и т. д.) и коллегиальные (Соборы епископов) органы высшего управления в Поместных автокефальных Церквах и подробно представляет их на российском материале, отдельно рассматривая Святейший Синод, его происхождение, устройство и власть (законодательную, административную, духовно-судебную), а также функции обер-прокурора, представителя гос. власти в Синоде, и синодальных учреждений. В церковной власти К. выделяет 3 аспекта: церковно-судебный, учительный и освящающий. Рассматривает компетенции церковного суда, в т. ч. по делам гражданским, специфику церковных наказаний для мирян и для клириков. Описывает способы преподавания вероучения (миссия, проповедь, организация церковных учебных заведений и преподавание Закона Божия). К. подробно описывает освящающую власть Церкви на примере брака и препятствий к нему, форм заключения и расторжения. Он показывает положение приходского, военного, придворного и попольского духовенства, церковных братств и попечительств, старост. Отражает положение инославных церквей в России. Завершается работа описанием церковно-имущественного права.

В заключении К. указывает, что «Церковь представляет собою совершенно самостоятельный организм,





отличный от государства и по преследуемым задачам, и по самым способам их осуществления. Она имеет свои законы, отличные от законов государства, самостоятельную организацию, свое собственное управление, свой суд. Она не сливается с государством и может жить по своим нормам, даже без признания таковых со стороны государства» (Там же. С. 156). Церковное право существует параллельно гос. законодательству. Церковь земная непосредственно взаимодействует с гос-вом. Их отношения не должны быть основаны ни на господстве, ни на подчинении. По мнению К., между Церковью и гос-вом должен быть тесный союз «взаимного соподчинения, основанный на идее равенства... взаимной солидарности». Гос-во охраняет права Церкви, дает санкцию ее уставам и правилам и определяет внешне-правовое положение Церкви, при этом оно не должно вмешиваться в ее внутренние дела. Церковь в свою очередь воспитывает в членах гос-ва те основы христ. веры и нравственности, без которых немислимо благоустроенное гос-во и которые легли в основу всей европ. цивилизации. «В этом согласном взаимодействии, в этом союзе Церкви и государства содержится наивернейший залог усовершенствования человеческого общества и достижение каждым человеком его высшего назначения» (Там же. С. 156–157).

К. — автор многочисленных рецензий (на сочинения прот. А. Рождественского, Бердникова, М. М. Абрашкевича, В. М. Грибовского, П. Д. Лапина, Е. В. Петухова, В. А. Боброва и др.), в целом доброжелательных и преимущественно излагающих основные положения рецензируемых сочинений. В «Византийском временнике» им были размещены рецензии на работы Алмазова «К истории византийской отреченной письменности: Апокрифические молитвы, заклипания и разговоры» (ВВ. 1902. Т. 9. Вып. 1/2. С. 196–198), «Канонические ответы Иоасафа, митрополита Ефесского» и «Неизданные ответы Константинопольского патриарха Луки Хризверга и митрополита Родосского Нила» (Там же. 1904. Т. 11. Вып. 1/2. С. 169–180), «Проклятие преступника псалмами (ψαλλοκτάρα)» (Там же. 1913. Т. 20. Вып. 2/3. С. 105–108); Соколова «Усыновление и его отношение к браку в Византии и на современном греческом

Востоке» (Там же. 1910. Т. 17. С. 323–328).

К. был известен и как библиограф. Он принимал участие в труде проф. И. И. Янжула «Книга о книгах: Толковый указатель для выбора книг по важнейшим отраслям знаний» (М., 1892), напечатал множество библиографических статей, указатели лит-ры по церковному праву.

К. — автор некрологов профессорам-коллегам Павлову, Будиловичу, А. Ф. Зачинскому, Бердникову. Так, в 3 изданиях, посвященных Павлову, он с благодарностью подчеркивал, что является его учеником, характеризовал ученого как «жреца науки, всецело ей преданного», разместил в приложении к некрологу библиографию его печатных трудов из 62 наименований. Подробные очерки с приложением библиографии посвятил К. и Будиловичу.

Арх.: Ист. архив Эстонии. Тарту. Ф. 384. Оп. 1. Д. 3356; Ф. 402. Оп. 3. Д. 858.

Ист.: Собор, 1918. Определения; Журналы и протоколы Высочайше утвержденного Предсоборного присутствия. М., 2015. Т. 4.

Соч.: Собр. соч. Юрьев, 1911. 2 т.; Как русские берегли свою веру // Живописная Россия. 1891; Толкователи канонического кодекса Вост. Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. М., 1892. Юрьев, 1911<sup>2</sup>; Происхождение старокатоличества и IV Интернациональный старокатолический конгресс в Вене. Юрьев, 1898; Знаменитый рус. канонист А. С. Павлов. М., 1899. Юрьев, 1899<sup>2</sup>; О разводе в России. М., 1899; Иноверцы на Руси: К вопросу о свободе совести и о веротерпимости. Юрьев, 1900, 1901<sup>2</sup>, 1903<sup>3</sup>. Т. 1: Положение неправосл. христиан в России; Краткий очерк церковного права. Юрьев, 1900, 1913<sup>3</sup>; Отношение Правосл. Вост. Церкви к лицам неправославным. Юрьев, 1900; Отношение русской церковной и гос. власти к иноверцам. Юрьев, 1900; Пособие к изучению церковного права. Юрьев, 1900; Эстонцы и немцы в Прибалтийском крае: По поводу кн. А. Grenzstein'a: Herrenkirche oder Volkskirche? Eine estnische Stimme im baltischen Chor. Jurjew, 1899. Юрьев, 1900; Положение неправославных христиан по действующему рус. законодательству. [Юрьев, 1901]; Положения к дис. «Иноверцы на Руси». Каз., 1901; Воспоминания гимназической жизни: (К 100-летию юбилею Калужской гимназии). Юрьев, 1904; Некоторые особенности устройства Юрьевского (бывш. Дерптского) ун-та: К вопросу об университетской реформе. Рига, 1904; О неправославных христианах в России: К вопросу о свободе совести и веротерпимости в России // РВ. 1904. Янв. С. 79–120; Старые и новые законы о разводе: По поводу издания проекта нового Гражданского уложения. Юрьев, 1904; Границы веротерпимости // ПрибЦВед. 1905. № 34. С. 1429–1432; К вопросу о свободе совести и о веротерпимости. Юрьев, 1905; Любопытные вопросы древне-церковной практики: По поводу двух ученых работ... проф. А. И. Алмазова. Юрьев, 1905; Особое мнение... по некоторым вопросам, касающимся пересмотра университетского устава.

Юрьев, 1905; Современные вопросы: Брак и развод. Прелюбодеяние. Свобода совести и веротерпимость. Наука и политика: (4 рецензии). Юрьев, 1905; Терния и плевелы в наших университетах: К вопр. об университетской реформе. Юрьев, 1905; Церковное право. Юрьев, 1906<sup>2</sup>, 1917<sup>4</sup>; Накануне церковной реформы. Юрьев, 1907; Особое мнение... по вопросу 19-му (о богословском фак-те). Юрьев, 1907; Знаменитый канонист А. С. Павлов: Биография и ученые его труды // ВВ. 1909. Т. 15. Вып. 1. С. 204–226; История образования канонического кодекса Греч. Церкви от начала его возникновения до эпохи введения на Руси христианства. Юрьев, 1909; Новейшее законодательство по делам Правосл. Рус. Церкви. Юрьев, [1909]; Проф. А. С. Павлов: Его биография и учено-лит. деятельность. Юрьев, [1909]; Старые и новые законы о браке: (По поводу 352, 440, 441 и 359-й ст. Проекта нового уголовного уложения). Юрьев, 1909; Университетский вопрос. Юрьев, [1909]; Синописис церковных правил и история его образования // ВВ. 1911. Т. 17. С. 225–246; Указатель лит-ры церковного права по 1910 г. Юрьев, 1911; Religions Freedom in Russia in the Light of History // The Constructive Quarterly. N. Y., 1913. Vol. 1. N 4; Судьбы Македонии. Юрьев, [1915]; 25 лет в Прибалтийском крае: Из восп. старожила. Юрьев, 1916. Вып. 1; Проф. И. С. Бердникова: Некролог // Визант. обозр. 1917. Т. 3. С. 30–34; Указатель лит-ры церковного права по 1916 г. Юрьев, 1917; Основы церковного права. М., 1992. Лит.: *Безобразов П. В.* [Рец на кн.] Красножен М. Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. М., 1892 // ЖМНП. 1893. Ч. 288. № 8. Отд. 2. С. 517–534; Биограф. словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывш. Дерптского, ун-та за 100 лет его существования (1802–1902) / Под ред. Г. В. Левицкого. Юрьев, 1902. Т. 1. С. 651–653; *Петухов Е. В.* Юрьевский, бывш. Дерптский, ун-т в последний период своего существования (1865–1902). СПб., 1906; Юбилей проф. М. Е. Красножена (23-го ноября 1911 г.). Юрьев, [1913]; *Дорская А. А.* Правовой статус подданного Рос. империи в нач. XX в.: Вероисповедный аспект // Изв. РГПУ. 2002. Вып. 2. С. 215–223; *она же.* Изучение вероисповедного вопроса в Рос. империи в кон. XIX — нач. XX в.: Научно-пед. деятельность М. Е. Красножена // Отечественная история и ист. мысль в России XIX–XX вв.: Сб. ст. к 75-летию А. Н. Цамутали. СПб., 2007. С. 296–304; *она же.* Церковное право в системе права Рос. империи кон. XVIII — нач. XX вв.: АДД. М., 2008; *Шор Т.* Материалы к биографии историка Латвийской Правосл. Церкви С. П. Сахарова // Православие в Латвии / Под ред. А. В. Гаврилина. Рига, 2011. Вып. 9. С. 8–35.

Свящ. Александр Берташ

**КРАСНОИЛЬСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ**, чудотворный местнотимый образ в пос. Красноильск Сторожинецкого р-на Черновицкой обл. (Украина). К. и. была написана в 50-х гг. XX в. любителем-иконописцем из Красноильска. О создателе образа известно, что он был рус. переселенцем по фамилии Смирнов, работал на Красноильском



деревянообрабатывающем комбинате. Мн. верующие охотно обращались к нему с просьбой написать икону, в т. ч. потому, что иконописец часто не брал плату за труд, работая во



Красноильская  
икона Божией Матери.

50-е гг. XX в.

(ц. Рождества св. Иоанна Предтечи  
в пос. Красноильск Черновицкой обл.)

славу Божию. Правосл. семья Андроника Истратия заказала у Смирнова парные образы Спасителя и Божией Матери в дар семье Михаила Митрика. От старших Митриков иконы перешли к их детям. В 1995 г., накануне праздника Входа Господня в Иерусалим, жена Константина Михайловича Митрика заметила на лице Пресв. Богородицы у левого глаза выступившую влагу, напоминающую слезу. В последующие дни течение слез усилилось, и супруги приняли решение отнести икону в храм. Во вторник Светлой седмицы настоятель красноильской ц. Рождества св. Иоанна Предтечи прот. Василий Павленко принял икону, отслужил перед ней молебен. На время ожидания решения об иконе епархиального начальства протоиерей поместил слезоточивый образ в алтарь. 12 мая 1995 г. было замечено обильное выделение благоуханного мира от лика Богомладенца: оно пропитало икону насквозь, так что на оборотной стороне повторился контур лика Спасителя. С этого времени фиксируются первые исцеления от иконы.

В 1996 г., после проведения экспертизы чудес от иконы, она была переслана Онуфрием (Березовским), архиеп. Черновицким и Буковинским (ныне Блаженнейший Митрополит Киевский и всея Украины).

Решением Синода УПЦ икона была признана чудотворной с установлением ей празднования на епархиальном уровне в пятницу Светлой седмицы. В этот день устраивается торжественный крестный ход, а дорога, по к-рой он проходит, устилается цветами.

Икона написана темперными красками на картонной основе (38×52 см). Несмотря на некую безыскусную наивность в живописи, свойственную непрофессиональной руке, заметно то, с каким старанием мастер следовал оригиналу и в рисунке, и в передаче цветовых соотношений. Образцом для иконописца, вероятно, была литография (известно о хромотографиях румын. печати, распространенных на Буковине в кон. XIX – нач. XX в.), представлявшая один из многочисленных вариантов иконографии «Одигитрия», который возник под влиянием итало-критской живописи. Его характерной чертой является наличие державы в руке Младенца Христа. Богомладенец сидит на левой руке Богородицы, Она слегка склоняется к Сыну, нежно придерживая Его правой рукой. Фронтальная поза Иисуса Христа, благословляющего высоко поднятой десницей, придает Его фигуре царственную значительность. К близким примерам такой иконографии можно отнести, напр., Византийскую икону Божией Матери, с кон. XVIII в. входившую в состав Свода икон Божией Матери.

В наст. время икона находится в центре храма Рождества св. Иоанна Предтечи в киотце, под киворием, сооруженным усердием прихожан в 1996 г. Первоначальную деревянную ризу в 1998 г. заменили ризой из металла; на ее нижнем поле находится небольшая табличка с надписью на румын. языке: «ICOANA FACĂTOARE DE MINUNI A MAICII DOMNULUI DIN CRASNA» (Чудотворная икона Божией Матери Красноильская). Образ украшен драгоценными привесами – приношениями благодарных христиан.

Лит.: Чудотворные и местночтимые иконы Св. Руси, на земле Украинской просиявшие / Авт.-сост.: игум. Алипий (Светличный), Д. Г. Юревич. К., 2005<sup>2</sup>. Ч. 1. С. 218–221; Электр. ресурсы: [iconbm.ru/index.php?option=com\\_joomgallery&Itemid=3&catid=246&func=viewcategory](http://iconbm.ru/index.php?option=com_joomgallery&Itemid=3&catid=246&func=viewcategory); [ukrainaincognita.com/ru/karpaty/krasnoylsk/](http://ukrainaincognita.com/ru/karpaty/krasnoylsk/); [www.vsemisto.info/turysm/1814-zaplakala-lechebnaja-icona](http://www.vsemisto.info/turysm/1814-zaplakala-lechebnaja-icona).

Э. В. Шевченко

**КРАСНОСÉЛЬЦЕВ** Николай Фомич (3.12.1845, с. Верхосулье Бугульминского у. Самарской губ.— 11.09.1898, Стамбул), выдающийся рус. литургист, историк Церкви и археолог.

**Жизнь.** Род. в многодетной священнической семье. Начальное духовное образование получил в Бугульминском и Уфимском ДУ, среднее — в Уфимской ДС (1860–1866), где обучался наукам «богословским, философским, историческим, словесным, физико-математическим, апологетике против раскола, медицине,



Н. Ф. Красносельцев.

Фотография. 2-я пол. XIX в.

языкам греческому, латинскому и немецкому» (НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 6427. Л. 88 об.). После окончания семинарии как лучший ее студент был отправлен для продолжения образования в КазДА, которую окончил в 1870 г. Во время обучения в академии получил основательную филологическую подготовку, освоил евр., франц., татар. и араб. языки (Там же). Особое влияние на К. во время обучения в академии оказал И. С. Бердников.

7 мая 1871 г. Синод утвердил К. в степени магистра богословия за выпускное соч. «Западные противомусульманские миссии» (Там же. Л. 90). В июне 1870 г., после успешного прочтения пробных лекций, К. был зачислен преподавателем на кафедру Общей церковной истории Уфимской ДС (Там же. Д. 6240. Л. 34; Д. 6238. Л. 8–9), а также в Самарскую ДС (Там же. Л. 49). В Самарской ДС К. преподавал Свящ. Писание и татарский язык. В 1871/72 уч. г. К. был зачислен штатным доцентом кафедры литургики и церковной археологии КазДА, где преподавал с марта 1871 г. (Протоколы... за 1871 г. С. 277).

**Преподавательская деятельность К. в КазДА (1871–1889).** На протяжении 18 лет К. преподавал церковную археологию и литургику, а также в течение неск. семестров — историю рим. лит-ры.

С первых дней в академии перед К. стояла ответственная задача: разработать 2 новых лекционных курса — литургики и церковной археологии. В начале преподавания в КазДА К. опирался на программу Бердникова, однако потом отказался от нее (см.: НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 6324. Л. 82–90 об.; *Красносельцев*. 2013) и подготовил свой курс, состоявший из 3 частей. Введение было посвящено теме «Литургика как наука», отмечалась важность исторического метода для изучения истории христ. богослужения и давалась характеристика богослужения по новозаветным текстам и памятникам раннехрист. лит-ры; во 2-й части — т. н. общей литургики — рассматривались общие части правосл. богослужения: молитва, история пения, действия (стояние, коленопреклонение, поклоны, крестное знамение и проч.), дидактизм (чтение Свящ. Писания, проповедь), сакраментальные священнодействия; 3-я часть — частная литургики — была посвящена разбору истории Божественной литургии и чинопоследованию таинств (см.: *Красносельцев*. 2013). По курсу церковной археологии К. преподавал: введение в науку, археологию церковной архитектуры, иконографию (НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 8401. Л. 25–26).

Под рук. К. в КазДА курсовые сочинения на степень кандидата богословия по церковной археологии защитили 11 студентов и 35 — по литургики (см.: *Паалов*. 1985). Наиболее выдающимися учениками К. были А. И. Алмазов и А. А. Дмитриевский. Последний благодаря содействию К. занял кафедру церковной археологии и литургики в Киевской ДА и для разработки собственных курсов опирался на учебные программы К. (см.: *Красносельцев*. 2013; *Щепёткин*. 2014). До конца своих дней К. состоял в переписке с Дмитриевским, хотя отношения между ними не всегда были простыми: на наиболее крупные работы своего ученика К. написал критические рецензии.

В годы преподавания в КазДА К. активно занимался научно-исследовательской работой. Особо следует отметить его участие (наряду с И. Я. Порфирьевым и А. В. Вадков-

ским) в описании рукописей Соловецкой б-ки, переданной в академию в 1855 г. До своего перехода на службу в Новороссийский ун-т К. составил ок. 30 печатных листов описания рукописей литургического характера (РГБ НИОР. Ф. 178. Ед. хр. 3296. Л. 318, письмо от 14.03.1898). К. трижды представлял КазДА на археологических съездах: в Киеве (1874), Казани (1877) и Ярославле (1887) (*Терновский*. 1892. С. 410). С 1883 по 1886 г. он был редактором и цензором журнала КазДА «Православный собеседник». В 1881 г. К. обратился в Совет КазДА с просьбой о годичной командировке в Италию, во Францию и в Германию, чтобы лично ознакомиться с памятниками христ. архитектуры и искусства и поработать с древними рукописями в европейских вост. мон-рей (Протоколы... за 1881 г. С. 213–215). Эта первая заграничная поездка оказала большое влияние на К. как ученого: в Ватиканской б-ке он ознакомился с неск. десятками богослужебных рукописей, материал которых был положен им в основу ряда историко-литургических исследований.

В вакационное время К. обычно ездил в Москву или С.-Петербург для работы в б-ках этих городов. Важной для него поездкой также было путешествие в 1888 г. на Восток и в Палестину. К. побывал в Стамбуле, Смирне, Александрии, Каире, Иерусалиме, Афинах, Фессалонике и на Афоне, познакомился с интересными людьми. В Св. граде К. пробыл месяц и успел поработать со слов. рукописями в Иерусалимской патриаршей б-ке (РНБ ОР. Ф. 608. Оп. 1. Ед. хр. 892. Л. 27 об., письмо от 23.10.1888). Начиная с этого года и вплоть до своей смерти К. практически каждый год во время летних каникул выезжал за рубеж для работы в б-ках христ. Востока. Так, в Пантелеимоновом мон-ре на Афоне он познакомился с библиотекарем Матфеем (Ольшанским), с к-рым впосл. состоял в переписке и обменивался книгами.

За время службы в КазДА академическое начальство неоднократно поощряло труды К.: он получил чин надворного советника (1871), коллежского советника (1875), статского советника (1879), орден св. Станислава 3-й степени (1878), св. Анны 3-й степени (1882), св. Станислава 2-й степени (1886) (НАРТ. Ф. 10. Д. 11578. Л. 201 об.— 203). В 1884 г.

согласно ходатайству архиеп. Палладия К. утвержден указом Синода № 3464 от 18 окт. в звании экстраординарного профессора с 31 авг. 1884 г. Заслуги К. перед наукой были признаны и различными об-вами: в 1886 г. его избрали действительным членом Казанского об-ва археологии и этнографии; в 1887 г. — действительным членом Имп. Московского археологического об-ва и почетным членом Ростовского музея церковных древностей; в 1888 г. — действительным членом киевского исторического об-ва Нестора Летописца.

**Преподавательская деятельность К. в Имп. Новороссийском ун-те (1889–1898).** В 1888 г., возвращаясь через Одессу из путешествия на Восток, К. получил приглашение занять вакантную кафедру церковной истории в Новороссийском ун-те. К. согласился, надеясь, что это позволит ему чаще посещать б-ки на Востоке (РНБ ОР. Ф. 608. Оп. 1. Ед. хр. 892. Л. 32–32 об.). 16 марта 1889 г. К. был утвержден в звании экстраординарного профессора церковной истории Новороссийского ун-та. Переход из КазДА на новое место службы был связан не только с изменениями условий и места жизни, но и с изменением предмета преподавания, а значит и с расширением научных интересов. Университетская корпорация приняла К. хорошо (РГБ НИОР. Ф. 178. Ед. хр. 3296. Л. 17 об.). К. сблизился с семьей проф. Алмазова (НАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Ед. хр. 1101. Л. 178 об., 281 об.); очень теплые отношения сложились у него с Ф. И. Успенским и А. И. Кирпичниковым (Там же. Л. 220). Основной предмет, к-рый читал К. в университете — церковная история (сохр. вступительная лекция К. — см.: *Красносельцев*. О значении археологических открытий. 1889). За время преподавания в университете К. читал и т. н. специальные курсы: общий курс истории христ. Церкви до раскола, спецкурс по истории христ. богослужения за первые 6 веков, который впосл. был заменен спецкурсом по церковной историографии; спецкурсы «Обзор и критика источников древней церковной истории» и «Обозрение ересей и расколов в Русской Церкви» (см.: *Обозрение преподавания*. 1889. С. 15; 1890. С. 15–16; 1895. С. 19; 1896. С. 19). Придавая большое значение церковной археологии, К. не пропустил ни одного археологического съезда: на VIII Археологи-



ческом съезде в Москве в янв. 1890 г. К. сделал доклад, посвященный русским богослужебным действиям XVI–XVII вв. (Новый список русских богослужебных действ. 1895). В работе IX съезда в Вильне в 1893 г. и X съезда в Риге в 1896 г. К. принял участие как вольнослушатель (НАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 174, 313). 11 дек. 1892 г. К. был утвержден почетным членом КазДА (НАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 110; Протоколы... за 1892 г. С. 357–358).

В 1893 г. по совокупности ученых заслуг К. была присвоена степень доктора церковной истории (НАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 164; Протоколы... за 1893 г. С. 30–54; см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 174. Ед. хр. 276. Л. 21). В том же году администрация Новороссийского ун-та возвела К. в звание исполняющего должность ординарного профессора (Алмазов. 1899. С. 12), а в мае 1894 г. его утвердили в этом звании (НАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 206 об.).

Активное участие К. принимал в деятельности Историко-филологического об-ва при Новороссийском ун-те, членом которого он являлся с 1889 г. и до своей смерти. На заседаниях об-ва в 1889/1890 г. сделал доклад «О пергаменном свитке Патриаршей библиотеки в Иерусалиме (содержащем литургию Златоустого с миниатюрами)» (Отчет. 1890. С. 7); в янв. 1893 г. выступил с сообщением о времени установления праздника Православия (НАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 154 об.); 12 окт. 1893 г. прочел доклад о вновь изданных апокрифах (по поводу издания А. В. Васильева *Anecdota graeco-byzantina*) (Отчет. 1894. С. 2); в февр. 1894 г. зачитал некролог памяти И. С. Ястребова (НАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 197 об.); в сент. 1894 г. сделал сообщение о новой редакции Типикона Великой церкви (Там же. Л. 222–222 об.); 10 окт. 1895 г. выступил с докладом «К вопросу о византийско-русской литургической драме» и 15 нояб. 1895 г. представил свои соображения «О научных интересах И. С. Некрасова» (Отчет. 1899. С. 2). После смерти К. члены об-ва устроили 22 окт. 1898 г. заседание в его честь, на котором были заслушаны доклады Алмазова, Г. И. Перетятковича, В. М. Истрина, П. А. Лаврова и Дмитриевского (Новороссийский телеграф. 1898. 24 октября; также см.: Поминка по Н. Ф. Красносельцеве. Од., 1899).

В последнее десятилетие жизни К. его научные заслуги получили широкое признание, он неоднократно выезжал с учеными целями на христ. Восток и в Палестину (1890, 1891,



Освящение памятника  
на могиле  
Н. Ф. Красносельцева.  
Фотография. 1901 г.

1893, 1894, 1896), в 1895 г. ездил в КазДА на юбилей ректора прот. А. П. Владимирского.

В кон. дек. 1897 г. К. запланировал и получил разрешение университета на командировку в Европу и на христ. Восток. Перед командировкой по совету докторов К. прошел курс лечения на минеральных водах в Кисловодске и утром 6 сент. 1898 г. на пароходе «Николай II» отправился в Стамбул. На пароходе К. почувствовал недомогание и сразу по прибытии, 7 сент., вместе с монахами отправился на подворье Свято-Пантелеимонова мон-ря. На следующий день Успенский вызвал доктора, к-рый обнаружил у К. воспаление левого легкого. В последующие дни состояние К. ухудшалось и че-



Надгробие Н. Ф. Красносельцева  
на кладбище Стамбула.  
Фотография. 2014 г.

рез 3 дня он скончался (НАРТ. Ф. 10. Д. 1103. Л. 42–42 об.). В воскресенье 13 сент. состоялось отпевание, к-рое совершил настоятель рус. посольской ц. во имя свт. Николая Чудо-

творца архим. Борис (Плотников) (Поминка по Н. Ф. Красносельцеве. Од., 1899. С. V–IX). Погребен К. на греч. православном кладбище в р-не Стамбула Шишли. Первоначально на могиле К. поставили черный железный крест, но 30 авг. 1901 г. стара-

ниями учеников и почитателей К. был установлен мраморный памятник на гранитном основании (см.: *Дмитриевский*. На памятник проф. Н. Ф. Красносельцеву. 1899. С. 792; *Орлов*. 1903. С. 2–3).

**Научные труды.** К.— основатель школы рус. литургики, продолжателями которой были его ученики. Все лит. наследие К. можно разделить на 3 неравные группы сочинений: 1) по церковной археологии; 2) по истории богослужения; 3) исторические и историко-литературные (о содержании работ К. писали Дмитриевский, Алмазов и Бердников).

Широкий спектр исследований объясняется тем, что К. пришлось трижды «менять» свою специализацию, тем не менее он плодотворно занимался церковной археологией, литургией и историей Церкви. В качестве вдумчивого и талантливого исследователя К. заявил о себе в магистерской диссертации, посвященной вопросам истории и организации зап. миссий среди татар. населения. На материале источников К. дает характеристику средневеков. зап. миссиям и в новое время. Работу высоко оценило академическое начальство, и она была напечатана за казенный счет (см.: НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 6464).

Среди исследований по церковной археологии внимание привлекает ряд статей, опубликованных К. в ж. «Православный собеседник» в 1874–1880 гг. и объединенных в 1881 г. в книгу под названием «Очерки из истории христианского храма». Вып. 1: Архитектура и внутреннее расположение христианских храмов до Юстиниана». В этой работе К. указывает на самобытный характер христ. архитектуры, отмечает, что на развитие храмовой архитектуры влияли как внутренние потребности,

так и богослужение. Монографии «О происхождении христианского храма» (1880), написанная по поводу новых работ Н. В. Покровского и Ф. Ф. Рихтера (РНБ ОР. Ф. 593. Д. 87–88), «Очерки древнего христианского искусства по памятникам подземного мира» и «Барельефы древнехристианских саркофагов» носят во многом компилятивный характер и представляют собой популярное изложение работ Дж. Б. де Росси и Э. Ф. Леблана. По материалам, собранным во время поездки в Италию в 1881/82 уч. г., К. подготовил 2 статьи, посвященные древнехрист. рим. усыпальницам и римскому храму во имя св. Климента. К этим статьям примыкает работа по топографии К-поля и, в частности, описание местоположения Халкопратийского храма.

Наибольшую известность К. приобрел благодаря работам в области истории богослужения. Он считал, что для должного развития *литургии* как науки, для построения целостной картины истории богослужения, необходимо комплексное изучение обширного рукописного материала, сконцентрированного в основном в б-ках правосл. Востока и на Западе. Поэтому каждое свое научное исследование он строил на изучении большого числа источников. Сначала он работал с рукописями Соловецкого собрания, хранившимися в б-ке КазДА, затем К. все чаще стал привлекать для работы рукописные материалы петербургских и московских б-к, либо посещая их, либо заказывая рукописи через Совет академии или ун-та. Во время научной командировки в Европу в 1881–1882 гг. К. неск. недель работал в Ватиканской б-ке, в к-рой обнаружил важные рукописи литургического характера. За непродолжительное время ему удалось изучить 22 греч. и 3 слав. рукописи богослужебного содержания и сделать их подробное описание. По итогам работы с этими материалами в 1885 г. К. издал обширный отчет «Сведения о литургических рукописях Ватиканской библиотеки», в котором опубликовал описание каждой изученной им рукописи и привел полностью наиболее интересные для истории богослужения тексты чинопоследований церковных *таинств* и *литургий*, а также слав. перевод «*Диатаксиса*» патриарха Филофея Коккина. В приложении к работе К. опублико-

вал 2 имеющих важное научное значение эссе: в первом он систематически рассмотрел известные ему рус. и греч. списки Литургии свт. Иоанна Златоуста и на основании сравнительного сопоставления наиболее древних списков реконструировал первоначальную ее редакцию (настолько, насколько это возможно было сделать в то время на имеющемся материале); во 2-м приложении К. исследовал древние толкования на литургию с т. зр. наличия в них материала, позволявшего реконструировать ее историю. За эту книгу в 1886 г. К. была присуждена полная Макариевская премия (подробнее см.: НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 8025). Стоит отметить, что К. всегда волновала тема толкования богослужения. Так, в 1878 г. он опубликовал статью, посвященную как переводным толкованиям, так и т. н. «Толковой службе», в 1884 г. перевел на русский язык комментарий еп. Феодора Андидского на литургию, а в 1894 г. издал небольшую книгу «О древних литургических толкованиях», в к-рой опубликовал ряд важных для истории вопроса текстов на языке оригинала и в рус. переводе.

Исследование чина Божественной литургии К. продолжил в работе «Материалы для истории Литургии Иоанна Златоуста». К. удалось издать лишь 2 выпуска (1889, 1895), в к-рых он опубликовал важные памятники XIII–XV вв. из отечественных рукописных собраний, афонских мон-рей, Иерусалимской патриаршей и Ватиканской б-к. Из-за трудностей, возникших в работе редакции ж. «Православный собеседник», проект пришлось отложить. К. планировал продолжить публикацию материалов в Записках Императорского Новороссийского ун-та, однако не успел осуществить свое намерение (НАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 295–295 об., 456).

Ряд работ К. посвящен истории богослужения в Поместных Православных Церквях. В 1888 г. он издал исследование о богослужении Иерусалимской Церкви вслед за появившейся в 1887 г. публикацией «Паломничества» Эгерии. Узнав в Иерусалиме от В. Н. Хитрово, что И. В. Помяловский готовит для Православного палестинского сборника рус. перевод этого памятника, К. через книгопродавца заказал оригинальное издание текста, изучил его и вкратце пересказал в своей публикации

(см. об этом: РНБ ОР. Ф. 608. Д. 892. Л. 27, 28–29). Вторая работа К., представляющая собой публичную речь в собрании Историко-филологического об-ва, посвящена визант. богослужению во времена патриарха Фотия. В исследовании ученый комплексивно (учитывая специфику аудитории) охарактеризовал историю христ. богослужения при свт. Иоанне Златоусте и патриархе Фотии. К этой работе К. примыкает исследование *Типикона Великой ц.*, обнаруженного им через иером. Матфея (Ольшанского) на о-ве Патмос в 1891 г. В статье автор в общих чертах характеризует всенедельное и праздничное богослужение из этого текста и отмечает, в каких храмах К-поля оно совершалось.

Неск. работ К. посвятил исследованиям в области истории рус. богослужения, точнее — службам, вышедшим из литургического обихода Русской Церкви. Интерес к этой проблематике возник, вероятно, после того как в 1885 г. К. поручили рецензировать книгу прот. К. Т. Никольского «О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах» (СПб., 1885). Первая публикация серии статей под общим названием «К истории православного богослужения: по поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся» рассматривалась К. как продолжение книги Никольского. Две другие посвящены пешному действу и найденному К. в одной из рукописей Софийского новгородского собора новому списку «действ».

Заметное место среди научных работ К. занимают труды по археографии. Вместе с И. Я. Порфирьевым и А. В. Вадковским он составил и издал в 1881–1896 гг. описание рукописей Соловецкого мон-ря. При этом К. специализировался на описании литургических рукописей, составляющих весьма существенную часть этой коллекции. По результатам занятий в 1882 г. в б-ке Ватикана К. опубликовал 3 года спустя обширный труд, посвященный составу и особенностям богослужебных последований гл. обр. греч. рукописей; из славянских к исследованию были привлечены серб. литургический свиток XIV в., Часослов XVI в. и древнерус. «Служебник митр. Исидора» рубежа XIV и XV вв. (Ват. Слав. 9, 10, 14). В 1888 г., во время путешествия в Палестину, К. соста-

вил описание слав. рукописей, известных на тот момент из собрания Греческой Патриархии в Иерусалиме. В целом описания К. отражают уровень археографии своего времени, ошибки в датировке ряда рукописей (чаще всего южнославянских) объясняются недостаточным развитием филигранологии до кон. XIX в. и слабой разработанностью южнослав. палеографии (см.: *Недомачки*. 1980. С. 83, 85, 86, 90-94; *Иванова*. 1994. С. 4-5; *Иванова*. 2010. С. 175-177). В то же время по степени подробности и разработанности богослужебных характеристик кодексов (в особенности из зарубежных хранилищ) археографические труды К. представляют развитие традиций, заложенных А. В. Горским и К. И. Невоструевым.

Особое место в научной биографии К. заняло исследование и издание нек-рых греч. источников апокрифического памятника «Беседа трех святителей», к-рому он посвятил неск. публикаций. В последней большой работе, вышедшей в свет уже посмертно, К. опубликовал неск. греч. и слав. текстов, продолжая дело, начатое Васильевым (*Красносельцев*. Addenda. 1898).

К. написал несколько эссе об архиеп. Никаноре (Бровковиче), архиеп. Савве (Тихомирове), Порфирьеве и Ястребове.

**Библиотека, архив и неопубликованное наследие К.** Основную информацию относительно судьбы б-ки и личных бумаг К. можно почерпнуть из писем Алмазова к Бердникову в 1898-1899 гг. (НАРТ. Ф. 10. Ед. хр. 1103. Л. 31-33 об., 41-44 об., 47-50 об., 58-77 об., 80-83). Собираясь на год в заграничную командировку, К. в съемной квартире оставил за собой комнату, где хранились его вещи и 10 ящиков с книгами из личной б-ки, а у Алмазова оставил сундук с личными вещами и бумагами. В письме от 27 окт. 1898 г. Алмазов сообщил, что бумаги и письма К. находятся под его личным присмотром и вся переписка ученого извлечена. В б-ке книг оказалось ок. 1 тыс., однако только 200 из них представляли, по мнению Алмазова, ценность. По настоянию вдовы К. Надежды Михайловны б-ку решено было продать, что и было осуществлено летом 1899 г.: Алмазов передал б-ку вдове в Казань, где она была продана книгопродавцу П. А. Дубровиной. Алмазов также занимался разбором лич-

ных бумаг К. и его переписки, о чем он свидетельствовал, указав на некоторые неопубликованные работы К. (*Алмазов*. 1899. С. 23-24), но из обширной корреспонденции ученого и личных бумаг до нас дошел только комплект писем Бердникова, адресованных К. (РГБ НИОР. Ф. 178. Ед. хр. 3296).

Неопубликованных работ К. и его писем, разбросанных по разным рукописным собраниям России, сохранилось не так много. В первую очередь следует назвать комплект из 22 студенческих работ К., созданных во время обучения в КазДА в 1866-1870 гг.: это сочинения по истории Церкви и истории России, философии и сравнительному богословию, библистике и гомилетике (НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 2331; обзор содержания дела см.: *Павлов*. 1985. С. 248-249). Из писем самого К. сохранились: 84 письма к Бердникову (НАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101, 1103; комплект сохранился неполностью), 51 письмо к Дмитриевскому (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 491), 36 писем к Помяловскому (РНБ ОР. Ф. 608. Д. 892), 4 письма к А. И. Соболевскому (СПбФА РАН. Ф. 176. Оп. 2. Д. 212), письмо к Х. М. Лопареву (СПбФА РАН. Ф. 107. Оп. 2. Д. 240), письмо к Успенскому (Там же. Ф. 116. Оп. 2. Д. 178), письмо В. К. Трутовскому (РГБ НИОР. Ф. 218. Картон 680. Д. 28). Письма дают богатый фактологический материал о жизни К. в Одессе, его научных занятиях и путешествиях.

Арх.: НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 6235, 6238, 6240, 6320, 6323, 6324, 6427, 6464, 6937, 7590, 7802, 8025, 8247, 8401; Оп. 5. Д. 1101, 1103; РНБ ОР. Ф. 253. Д. 387, 491; Ф. 608. Оп. 1. Д. 892; РГБ НИОР. Ф. 178. Ед. хр. 3296; Ф. 218. Картон 680. Д. 28; РГИА. Ф. 796. Оп. 174. Ед. хр. 276. 1893 г. [Об утверждении проф. Н. Красносельцева в степени доктора церк. истории]; СПбФА РАН. Ф. 176. Оп. 2. Д. 212; Ф. 107. Оп. 2. Д. 240; Ф. 116. Оп. 2. Д. 178; ГА Одесской обл. Ф. 45. Оп. 4. Д. 1374 [Личное дело проф. Н. Ф. Красносельцева].

Ист.: Обзорение преподавания в Имп. Новороссийском ун-те на осеннее полугодие 1889 г. Од., 1889; То же на весеннее полугодие 1890 г. Од., 1890; То же на весеннее полугодие 1891 г. Од., 1891; То же в 1895/1896 acad. г. на ист.-филол. фак-те. Од., 1895; То же в 1896/97 acad. г. Од., 1896; Отчет о деятельности Ист.-филол. об-ва при Имп. Новороссийском ун-те за 1889/1890 г. // ЛетИФО. 1890. Т. 1. С. 6-14; То же за 1893/1894 г. Од., 1894; То же за 1895/1896 г. // ЛетИФО. 1899. Т. 7. С. 1-16; Протоколы заседаний Совета КазДА за 1870-1893 гг. Каз., 1870-1893.

Соч.: Западные миссии против татар-язычников и особенно против татар-мусульман. Каз., 1872; Христианство и христ. миссии в Персии // ПС. 1872. Т. 3. № 10. С. 142-183; Рец. на дис. П. Озерского «Об истинах хри-

стианской веры на основании археологических памятников первых шести веков по Рождестве Христовом» // Протоколы заседаний Совета КазДА за 1873 г. Каз., 1873. С. 65-70; О древней христ. архитектуре // ПС. 1874. Т. 2. № 8. С. 291-326; Т. 3. № 10. С. 103-134; № 12. 277-307; 1876. Т. 1. № 1. С. 26-42; Рец. на дис. В. А. Снегирева «О богослужебной поэзии древнегреческой Церкви до конца IV в.» // Протоколы заседаний Совета КазДА за 1874 г. Каз., 1875. С. 193-195; «Толковая служба» и др. соч., относящиеся к объяснению богослужения в Др. Руси до XVIII в.: Библиогр. обзор // ПС. 1878. Т. 2. № 5. С. 3-43; Христианские храмы со времени Константина Великого до образования визант. стиля // Там же. № 7. С. 289-311; № 8. 352-382; Т. 3. № 9. С. 34-75; Очерки древнего христ. искусства по памятникам подземного Рима // ПС. 1879. Т. 1. № 1. С. 64-82; № 2. С. 150-184; Т. 2. № 6. С. 192-222; Т. 3. № 11. С. 299-316; № 12. 394-439; Расположение и убранство древнехрист. храмов // Там же. Т. 1. № 1. С. 35-63; Т. 2. № 5. С. 3-60; 1880. Т. 1. № 3. С. 215-238; № 4. С. 367-393; О происхождении христ. храма: (По поводу вновь явившихся исследований) // ПС. 1880. Т. 2. № 8. С. 419-474; Т. 3. № 9. С. 48-97; № 11. С. 293-337; (отд. отт.: Каз., 1880); Барельефы древнехрист. саркофагов и их литург. значение // ПС. 1881. Т. 2. № 5. С. 47-71; Очерки из истории христ. храма. Каз., 1881. Вып. 1: Архитектура и внутреннее расположение христ. храмов до Юстиниана; Описание рукописей Соловецкого мон-ря, находящихся в б-ке КазДА. Каз., 1881. Ч. 1; 1885. Ч. 2; 1898. Ч. 3 (совм. с И. Я. Порфирьевым, А. В. Вадковским); Рец. на кн. проф. И. С. Бердникова «Государственное положение религии в Римском государстве» // Протоколы заседаний Совета КазДА за 1881 г. Каз., 1881. С. 120-133; Отчет об ученых занятиях за границей в Риме в течение 1-го полугодия 1881/2 г. // Там же за 1882 г. Каз., 1882. С. 64-87 (отд. отт.: Каз., 1882); То же за 2-е полугодие 1881/2 г. // Там же. С. 270-293 (отд. отт.: Каз., 1883); Древнехрист. усыпальницы в Риме и значение сделанных в них открытий для богосл. науки // ПС. 1883. Т. 3. № 11. С. 231-270 (отд. отт.: Каз., 1883); Объяснение Литургии, сост. Феодором, еп. Андидским: (Памятник визант. духовной лит-ры XII в.) // Там же. 1884. № 4. С. 370-415 (отд. отт.: Каз., 1884); Памятник древнерус. письменности, относящийся к истории нашего богослужения в XVI в. // Там же. Т. 1. № 1. С. 93-108 (отд. отт.: Каз., 1884); Рец. на дис. А. А. Дмитриевского «Богослужение в Русской Церкви в XVI в.» // Протоколы заседаний Совета КазДА за 1883 г. Каз., 1884. С. 334-338; К истории «Православного собеседника»: По поводу 30-летия журнала // ПС. 1885. Т. 3. № 12. С. 459-507 (отд. изд.: Краткая история журнала «Православный собеседник» за 30 лет его существования (1855-1884). Каз., 1885); Рец. на кн. А. Алмазова «История чинопоследований Крещения и Миропомазания» // Протоколы заседаний Совета КазДА за 1885 г. Каз., 1885. С. 193-198, 267-276; Сведения о некоторых литург. рукописях Ватиканской б-ки, с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями. Каз., 1885; Церковь св. Климента в Риме и соединенные с нею восп. о слав. апостолах // ПС. 1885. Т. 1. № 4. С. 461-488 (отд. отт.: Каз., 1885); Обзор археол. открытий 1886 г. в России и за границей // Волжский вестн. Каз., 1887. № 11;





О нек-рых церк. службах и обрядах ныне не употребляющихся: [Мат-лы и иссл. по рукописям Соловецкой 6-ки] // ПС. 1887. Т. 1. № 1. С. 20–80; № 2. С. 226–234; № 4. С. 419–433; Т. 2. № 5. С. 75–98; 1889. Т. 1. № 1. С. 95–124; № 3. С. 370–386; Т. 2. № 6. С. 244–263; № 7. С. 404–427; № 8. С. 568–571; Т. 3. № 9. С. 49–97 (отд. изд.: К истории правосл. богослужения: По поводу нек-рых церк. служб и обрядов ныне не употребляющихся. Каз., 1889); Церковная археология на рус. археол. съездах: По поводу VII Археол. съезда в Ярославле // ПС. 1887. Т. 3. № 9. С. 59–81 (отд. отт.: Каз., [1887]); Богослужение Иерусалимской Церкви в кон. IV в. // ПС. 1888. Т. 3. № 11. С. 350–384 (отд. отт.: Каз., 1888); Славянские рукописи Патриаршей 6-ки в Иерусалиме // ПС. 1888. Т. 3. № 12. Прил. С. 1–32 (отд. отт.: Каз., 1889); Рец. на кн. прот. К. Никольского «О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах» // ХЧ. 1888. № 11/12. С. 854–896; Мат-лы для истории чиновослужения литургии св. Иоанна Златоустого. Каз., 1889. Вып. 1; 1895. Вып. 2; О значении археол. открытый для обработки древней церк. истории // ЗИНУ. 1889. Т. 50. С. 245–266 (отд. отт.: Од., 1889); Памяти покойного проф. КазДА И. Я. Порфирьева // И. Я. Порфирьев: Биограф. очерк и речи при погребении. Каз., 1890. С. 113–121 (отд. отт.: Од., 1890); К вопросу о греч. источниках «Беседы трех святителей» // ЗИНУ. 1891. Т. 55. С. 421–476 (отд. отт.: Од., 1890); О пешном действе: Замечания и поправки к ст. М. Савинова // РФВ. 1891. Т. 26. № 3. С. 117–122 (отд. отт.: Варшава, 1891); Об Обиходнике Архангелогородского собора и приложенной к нему летописи // Тр. VII Археол. съезда в Ярославле, 1887 г. М., 1892. Т. 3. С. 1–5; Типик ц. Св. Софии в К-поле (IX в.) // ЛетИФО. 1892. Т. 2. С. 156–254 (отд. отт.: Од., 1892); Патр. Фотий и визант. богослужение его времени // ЗИНУ. 1892. Т. 57. С. 23–40 (отд. отт.: Од., 1892); Никанор [Бровкович], архиеп. Херсонский и Одесский, и его учено-лит. деятельность // ЗапООИД. 1893. Т. 16. Отд. 3. С. 9–35 (отд. отт.: Од., 1893); И. С. Ястребов: Некр. // ЛетИФО. 1894. Т. 3. С. 103–109 (отд. отт.: Од., [1894]); Заметка по вопросу о местоположении Халкопратийского храма в К-поле // Там же. 1894. Т. 4. С. 309–316 (отд. отт.: Од., 1894); О древних литург. толкованиях // Там же. С. 178–257 (отд. отт.: Од., 1894); Рец. на кн. Ph. Meyer «Die Hauptkunden für die Geschichte der Athosklöster» // Там же. С. 123–127; Рец. на книги А. И. Пападопуло-Керамевса «Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη» и «Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας» // Там же. С. 112–117; Рец. на кн. А. А. Дмитриевского «Евхологион IV в. Серапиона, еп. Тмуитского» // Там же. С. 127–128; Рец. на кн. А. А. Дмитриевского «Патмосские очерки» // ВВ. 1894. Т. 1. Вып. 3/4. С. 723–732; Новый список рус. богослужебных «Действ» XVI–XVII в. // Тр. VIII Археол. съезда в Москве. М., 1895. Т. 2. С. 34–37; Отзыв о соч. В. Шведова «Христианство в доме Цезарей в первые три века» // ЗИНУ. 1895. Т. 66. С. 6–8; Рец. на кн. И. И. Соколова «Состояние монашества в Византийской церкви с пол. IX до нач. XIII в. (842–1204)» // ВВ. 1895. Т. 2. Вып. 1. С. 205–213; Рец. на кн.: Iahnus A. Anecdota graeca theologica cum prolegomenis – Gennadii archiepiscopi Constantinopolitani Dialogus Christiani cum Judeo // Там же. С. 214–220; Рец. на кн. А. А. Дмитриевского «Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X вв.»

// Там же. Вып. 4. С. 632–655; К изучению «Типика Великой Церкви» // ЛетИФО. 1896. Т. 6. С. 323–344 (отд. отт.: Од., [1896]); «Прение» Панагииота с Азимитом по новым греч. спискам // Там же. С. 295–328 (отд. отт.: Од., 1896); Высокопроев. Савва [Тихомиров], архиеп. Тверской: Некр. // ЗапООИД. 1897. Т. 20. Отд. 4. С. 1–4; Рец. на кн. И. Андреева «Константинопольские патриархи от времени Халкидонского собора до Фотия» // ВВ. 1897. Т. 4. Вып. 1/2. С. 192–208; Рец. на кн. А. А. Дмитриевского «Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1» // Там же. Вып. 3/4. С. 587–615; Addenda к изд. А. Васильева «Anecdota graeco-byzantina» (М., 1893). Од., 1898 (отд. отт. из ЛетИФО. 1899. Т. 7. Отд. 2. С. 99–206); Рец. на кн.: Nissen W. Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jh. // ВВ. 1898. Т. 5. Вып. 4. С. 735–737; Лекции по литургике, читанные студентам КазДА в 1880/1881 уч. г. / Вступ. ст., публ. и примеч.: С. Ю. Акишин, диак. А. В. Щепёткин // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2013. Вып. 2(6). С. 210–278. Лит.: Терновский С. А. Ист. записка о состоянии КазДА после ее преобразования (1870–1892). Каз., 1892. С. 405–412; Бердников И. С. Отзыв об ученых трудах экстраординарного проф. Императорского университета по кафедре церк. истории Н. Ф. Красносельцева. Каз., 1895; он же. Памяти проф. Н. Ф. Красносельцева. Каз., 1898; Кирпичников А. И. Н. Ф. Красносельцев: Некр. // Археол. изв. и заметки. М., 1898. Т. 6. № 9/10. С. 329–334 (отд. отт.: М., 1898); Попруженко М. Г. Еще о Н. Ф. Красносельцеве. Од., [1898]; Соколов И. И. Н. Ф. Красносельцев: [Некр.] // ВВ. 1898. Т. 5. Вып. 4. С. 819–830; Алмазов А. И. Проф. Н. Ф. Красносельцев, его жизнь и учено-лит. деятельность // Поминка по Н. Ф. Красносельцеву († 11 сент. 1898 г.). Од., 1899. С. 1–48; Дмитриевский А. А. Памяти незабвенного учителя Н. Ф. Красносельцева, проф. Новороссийского ун-та // Там же. С. 79–102; он же. Незабвенной памяти проф. А. С. Павлова и Н. Ф. Красносельцева // ТКДА. 1899. № 1. С. 59–104 (отд. отт.: К., 1899); он же. На памятник проф. Н. Ф. Красносельцеву: (Письмо в редакцию) // ПС. 1899. Ч. 2. № 12. С. 790–792; Истрин В. М. Труды Н. Ф. Красносельцева в области визант.-слав. лит-ры // Поминка по Н. Ф. Красносельцеве. Од., 1899. С. 53–65; Лавров П. А. Значение слав. текстов, изд. Н. Ф. Красносельцевым // Там же. С. 66–78; Перетяткович Г. Воспоминания о Н. Ф. Красносельцеве как о товарище по университетской службе в Одессе // Там же. С. 49–52; Попруженко М. Г. Еще о Н. Ф. Красносельцеве // Там же. С. 103–105; Маркевич А. И. Н. Ф. Красносельцев: Некр. // ЗапООИД. 1900. Т. 22. Отд. 4. С. 52–55; Орлов С., прот. / Памятник Н. Ф. Красносельцеву. К-поль, 1903. С. 2–3; Ягич И. В. История слав. филологии. СПб., 1910. М., 2003. С. 646–647, 930; Балуда В. Н. Ф. Красносельцев (1845–1898) // ЖМП. 1974. № 2. С. 71–77; Калинин (Пискун), архим. Жизнь и литургическое наследие проф. Н. Ф. Красносельцева: Канд. соч. / МДА. Загорск, 1978. Ркп.; Недомачки В. О српским рукописима у библиотеци Грчке православне Патријаршије у Јерусалиму // АрхПр. 1980. Кн. 2. С. 71, 74–76, 83, 85, 86, 90–94; Павлов П., свщ. Обзор фонда КазДА в ЦГИА ТАССР. Ф. 10/2. Дис. / МДА. Загорск, 1985. Ркп.; Мат-лы к «Богословско-церковному словарю»: Н. Ф. Красносельцев // БТ. 1989. Сб. 29. С. 326–327; Иванова К. За един ръкопис с па-

лимпсест от библиотеката на Иерусалимска патриаршия // Palaeobulgaria. 1994. № 2. С. 4–5; она же. Об одном болгар. Требище раннего XIV в.: (Предв. сообщ.) // Вуѣднито-славика спарѣжата. Харистѣриос тѣмос στον Ομότιμο Καθηγητή Γ. Ταραντίδη. Θεσσαλονίκη, 2010. Σ. 175–192; Савельев Ю. Р. О методе церк. археологии в исследовании древнерус. архитектуры: И. Д. Мансветов и Н. Ф. Красносельцев // Петербургские чт.-96: Мат-лы Энцикл. 6-ки «С.-Петербург-2003». СПб., 1996. С. 349–353; Hausmann G. Universität und städtische Gesellschaft in Odessa, 1865–1917: Soziale und nationale Selbstorganisation an der Peripherie des Zarenreiches. Stuttgart, 1998. S. 532–533. (QSGOE; 49); Сминтина О. В. Красносельцев Никола Хомич // Професори Одеського (Новоросійського) університету: Біограф. словник. Од., 2005. Т. 3: Кн.-П. С. 147–151; Акишин С. Ю. Судьба 6-ки и личного архива Н. Ф. Красносельцева: Предв. наблюдения // Церковь. Богословие. История: Мат-лы II Всерос. науч.-богосл. конф. (Екатеринбург, 12 февр. 2014 г.). Екатеринбург, 2014. С. 10–17; Щепёткин А. В., диак. Лекции А. А. Дмитриевского по общей литургике: Некоторые замечания к истории создания // Там же. С. 275–282.

С. Ю. Акишин

## КРАНОСЛОБОДСКАЯ И ТЕМНИКОВСКАЯ ЕПАРХИЯ

Мордовской митрополии РПЦ, учреждена решением Свящ. Синода от 30 мая 2011 г. путем выделения из Саранской и Мордовской епархий, решением Синода от 5 окт. того же года вошла в состав Мордовской митрополии. Территория епархии включает 8 сев. и зап. районов Республики Мордовия: Атюрьевский, Ельниковский, Зубово-Полянский, Краснослободский, Старошайговский, Темниковский, Теньгушевский, Торбеевский. Центр епархии — г. Краснослободск (до 1780 Красная Слобода). Кафедральный собор — в честь Воскресения Христова в Краснослободске (2006). Правящий архиерей — еп. Климент (Родайкин; с 30 мая 2011). Епархия разделена на 8 благочиннических округов в границах соответствующих районов. К нач. 2015 г. в епархии имелось 118 приходов, 6 мон-рей (4 муж., 2 жен.), в клире состояли 89 священнослужителей (87 священников, 2 диакона). При ЕУ действуют отделы: религ. образования и катехизации, социального служения и благотворительности, тюремного служения, по работе с молодежью, по канонизации святых, миссионерский.

**История.** Отдельные районы, составляющие территорию К. и Т. е., в разное время входили в Тамбовскую (см. Тамбовская и Рассказовская епархия), Пензенскую (см. Пензенская и Нижнеомовская епар-





хия), Саранскую епархии. Первые правосл. храмы и мон-ри в крае появились в XVI в., наиболее активная миссионерская работа шла на рубеже XVII и XVIII вв. В Красной Слободе между 1613 и 1629 гг. появился первый храм — Троицкий собор (в 1778–1781 отстроен заново). Между 1655–1682 гг. была сооружена Ильинская ц., служившая теплым храмом при соборе. В 40–50-х гг. XVIII в. массово приняли крещение десятки мордовских селений в районе Красной Слободы и Темникова (в 1725–1780 относились к Шацкой пров. Воронежской губ.). Активная христианизация Поволжья при имп. *Анне Иоанновне* связана с деятельностью свияжской Конторы новокрещенских дел. В этот период выделялись средства на открытие церквей, на содержание новокрещенских школ. Отмечая результаты такой деятельности, П. С. Паллас в соч. «Путешествие по разным провинциям Российской империи» (1768) писал, что мордва, жившая по рекам Саранке, Иссе и Мокше, окончательно обращена в христианство. В 1844–1917 гг. в Краснослободске дейст-

вовало уездное ДУ. В 1910–1928 гг. существовало *Краснослободское викариатство* Пензенской и Кузнецкой епархии.

После образования К. и Т. е. активизировалась миссионерско-катехизаторская работа в местных образовательных учреждениях, более интенсивной стала работа с заключенными, в 2012 г. начато строительство 2 храмов в исправительных учреждениях на территории епархии.

В К. и Т. е. особым почитанием пользуются св. источники в Темникове, в дер. Алексеевка Темниковского р-на, в селах Торбеево, Никольское Торбеевского р-на, Покровские Селищи Zubovo-Polyanskogo р-на (в честь Донской иконы Богоматери), Параскево-Пятницкий источник в с. Заберёзове и Никольский источник в с. Ст. Синдрове Краснослободского р-на.

**Монастыри. Действующие:** *Преображения Господня* (мужской, в пос. Преображенский Краснослободского р-на, основан в 1655, закрыт в 1928, в 1994 возобновлен как женский, с 1995 мужской), *Санаксарский в честь Рождества Пресв. Бо-*

*городицы* (мужской, в дер. Алексеевка Темниковского р-на, основан в 1659 в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери, закрыт в 1929, возрожден в 1991 с совр. посвящением), *Св. Троицы* (женский, в с. Ст. Ковылляй Темниковского р-на, преобразован в 1885 из общины, упразднен в 1926, возрожден в 2001), *Варсонофия, свт., еп. Тверского* (женский, в с. Покровские Селищи Zubovo-Polyanskogo р-на, основан в 1996), *Покрова Пресв. Богородицы* (мужской, в с. Дракине Торбеевского р-на, основан в 1998), *«Живоносный Источник» иконы Божией Матери* (мужской, в с. Журавкине Zubovo-Polyanskogo р-на, преобразован в 2000 из скита).

**Упраздненные:** Пурдышевский в честь Рождества Пресв. Богородицы (мужской, в слободе Пурдышки-Русские (ныне с. Пурдошки Темниковского р-на), основан в 1591, упразднен в 1764), краснослободский в честь Покрова Пресв. Богородицы (женский, в Красной Слободе, основан в 1672, упразднен в 1764), краснослободский Иоанно-Предтеченский (мужской, в Красной Слободе, известен с 1699, упразднен в 1764), Параскево-Пятницкая пуст. (мужская, близ совр. с. Селищи Краснослободского р-на, основана в кон. XVII в., упразднена в 1721), Рябкинская Успенская пуст. (мужская, в с. Ст. Рябка (ныне Краснослободского р-на), основана в 1710, упразднена в 1764), Починковский в честь Рождества Пресв. Богородицы (женский, в с. Починки (ныне дер. Кривошеево Темниковского р-на), основан в нач. XVIII в., упразднен в 1764), краснослободский в честь Успения Пресв. Богородицы (женский, в Краснослободске, основан как богадельня в 1810, с 1827 община, статус монастыря получил в 1861, упразднен в 1926), темниковский в честь Рождества Пресв. Богородицы (женский, в Темникове, основан как богадельня в 1822, с 1855 община, статус мон-ря получил в 1859, закрыт в 1926).

Лит.: *Беляев И. Д., свящ.* Эпизоды из истории г. Краснослободска и его уезда в XVIII ст. // Пензенские Ев. 1868. Ч. неофиц. № 11. С. 355–366; № 13. С. 419–432; № 15. С. 478–483; *Белкин А. И.* Гос.-церк. отношения в Мордовии в 20-х – нач. 60-х гг. XX в.: (На мат-лах рус. православия): Канд. дис. Саранск, 1995; *Бахмутов С. Б.* Мон-ри Мордовии. Саранск, 2000; *он же.* Православие в Мордовском крае: Ист.-культурологический аспект. Саранск, 2006; *Мотыка И. И., свящ.* Православная миссия среди мордвы (2-я пол. XVI – нач. XX в.). Саранск, 2013.



**КРАСНОСЛОБОДСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Пензенской и Саранской епархии (см. *Пензенская и Нижнеломовская епархия*), существовало в 1910–1928 гг., названо по г. Краснослободску (ныне в Республике Мордовия). 11 июня 1910 г. Высочайшим указом было утверждено синодальное постановление об учреждении К. в. На кафедру назначен протоиерей пензенского кафедрального собора Григорий Соколов, после пострижения в монашество 11 июля 1910 г. хиротонисанный во епископа Краснослободского. Резиденцией его определен *пензенский в честь Преображения Господня муж. мон-рь*, где он был утвержден настоятелем. С 30 окт. 1910 г. являлся председателем Пензенского епархиального училищного совета. После 1917 г. еп. *Григорий (Соколов)* был возведен в сан архиепископа, в 1922 г. уклонился в *обновленчество* (по-видимому, вслед за Пензенским еп. *Борисом (Лентовским)*), перешедшим в раскол летом 1922), 14 янв. 1923 г. уволен на покой.

3 марта 1923 г. Краснослободский уездный собор духовенства просил патриарха Московского и всея России св. *Тихона* назначить на К. в. нового архиерея, до поставления епископа – передать приходы викариата из ведения Нижнеломовского еп. Иоанна (Ягодинского) в ведение епископа Саранского. 1 авг. 1923 г. патриарх Тихон благословил работу Краснослободского уездного собора духовенства для избрания кандидата на кафедру. Вскоре на К. в. был назначен еп. Леонтий (Устинов), но уже 9 янв. 1924 г. он был переведен на *Печерское викариатство* Нижегородской епархии (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 273. Л. 75). Указом патриарха Тихона от 9 мая 1924 г. на К. в. был поставлен Васильсурский еп. *Макарий (Знаменский)*, живший в Н. Новгороде. Нижегородский отдел ГПУ 19 мая 1924 г. запретил ему отъезд в Краснослободск (Там же. Л. 125), тем не менее в нач. 1927 г. архиерей продолжал упоминаться в документах как епископ Краснослободский. Последним Краснослободским викарием с 7 сент. 1927 г. являлся *Кирилл (Соколов)*. После перевода его 24 авг. 1928 г. на Пензенскую кафедру К. в. больше не замещалось.

Лит.: Политбюро и церковь. 1998. Кн. 2; *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. Пенза, 1999. Кн. 1: Ист. очерк.

**В. Г. Пидгайко**

**КРАСНОСТОВСКИЙ** Алексей Иванович (15.03.1880, С.-Петербург – 7 или 8.02.1967, Хельсинки), рус. композитор, регент. Род. в семье отставного солдата. Раннее детство К. прошло в г. Розиттене (Режице, ныне Резекне, Латвия), где его мать работала экономкой в имении. Впосл. семья в поисках заработка вернулась



*А. И. Красностовский.  
Фотография. 1-я пол. XX в.*

в С.-Петербург. В 1889 г. мальчик был принят сразу в старший класс начального городского уч-ща, которое окончил за 1 год. В 1891 г. К. был определен в школу солдатских детей при лейб-гвардии Московском полку, где занимался с регентом полкового хора Н. А. Найдой. В 14 лет по рекомендации Найды был зачислен в регентский класс *Придворной певческой капеллы*. В капелле К. занимался 2 года, однако не смог завершить последний, 3-й год из-за отсутствия средств на обучение. Был оставлен в полку в качестве помощника регента. В 16 лет был зачислен на военную службу, но через год освобожден из-за болезни сердца; поступил работать в контору Русского об-ва пароходства и торговли. С 1900 г. управлял хорами в различных церквях С.-Петербурга. Получил место регента и учителя пения в Приюте Синего Креста, где познакомился с буд. женой. В 1901 г. из-за болезни жены по совету врачей молодая семья переехала в Орёл, где К. стал управлять архиерейским хором и преподавать пение. Вскоре жена умерла и К. возвратился в С.-Петербург, где получил рекомендацию М. И. Чайковского для поступления в С.-Петербургскую консерваторию, однако не был принят из-за отсутствия денег на обучение. Найдя место

регента и учителя пения в жен. Покровской общине, в 1904 г. женился во 2-й раз, в этом браке у него родилось трое детей.

В 1908 г. переехал в Выборг, где стал регентом Преображенского кафедрального собора, управлял архиерейским хором при домовом Крестовом храме (правлящим архиереем в то время был архиеп. *Сергий (Страгородский)*), преподавал пение в жен. гимназии, реальном училище и войсковых частях. Параллельно поступил в С.-Петербургскую консерваторию, где 2 года занимался у А. К. Глазунова и В. П. Калафати. Написал учебник элементарной теории музыки для средних учебных заведений (изд.: СПб., 1912). После октябрьского переворота 1917 г. в России и провозглашения независимости Финляндии на какое-то время К. остался без работы. После прихода фин. белых войск, летом 1918 г. получил место регента в Ильинской ц. Хор под управлением К. участвовал в концертах и театральных постановках, устраивавшихся русской эмиграцией. В 1927 и 1928 гг. К. дал в Выборге и Хельсинки 2 концерта, где были исполнены его произведения, имевшие большой успех. В 1939 г., после начала второй мировой войны и обострения отношений СССР и Финляндии, семья К. эвакуировалась из Выборга в дер. Муроле к северу от Тампере, при этом весь нотный архив К. был утрачен. С 1950 г. поселился в Хельсинки, управлял хором Никольской ц., восстанавливал по памяти свои утраченные сочинения. Был членом-корреспондентом редколлегии «Нотного сборника православного русского церковного пения» (Лондон, 1962–1972). Похоронен на рус. Никольском кладбище в Хельсинки.

В композиторском наследии К. ок. 200 духовных сочинений, а также опера «Иматра», кантата «Русь» для хора а cappella на слова И. С. Никитина (1911), патриотические хоры «Родина» на слова К. Р. (вел. кн. *Константина Константиновича*; 1912) и «Слава дому Романовых» на слова Э. Г. Орловой (1912), романсы, пьесы для фортепиано и виолончели. Церковные сочинения К. написаны в традициях петербургской школы, в них преобладают аккордовый склад и диатоника; мелодика ориентирована на речитативный обиходный стиль, плавный характер к-рого сочетается с широкими скач-



ками, подчеркивающими важные по смыслу места текста и придающими звучанию определенную энергичность.

Муз. соч. На церковнослав. яз.: Херувимская. СПб., 1904; «Богородице Дево», «Да исправится», «От юности моя»: Валаамского расп., «Тебе поем», «Хвалите имя Господне». СПб., [ок. 1915 г.]; «Благослови, душе моя, Господа», «Хвали, душе моя, Господа», «Приидите, поклонимся», «Господи, спаси благочестивых... Святой Боже», Херувимская песнь, «Милость мира», «Достойно есть», «Господи, Господь наш» (Пс 8); [Концерт] // Нотный сб. правосл. рус. церковного пения. Лондон, 1962. Т. 1. С. 16–17, 18–19, 38, 42–43, 122–123, 173–174, 227–228, 344–348; «Хвалите имя Господне» № 1, Великое славословие // Там же. 1972. Т. 2. Ч. 1. С. 72–73, 130–137; Стихира на литии свт. Николаю: [Для смеш. хора]. Берклей, 1966. (Нотная 6-ка правосл. христианина; 105); Кондак на Акафисте св. прав. Иоанну Кронштадтскому. Берклей, 1969. (Там же; 120); Великопостные песнопения. Берклей, 1970. (Там же; 150); Песнопения валаамского напева из всенощной и литургии: [Для смеш. хора]. Берклей, 1971. (Там же; 165); Запричастные: [Для смеш. хора]. Берклей, 1973. (Там же; 183); Литургия: [Для смеш. хора]. Берклей, 1975. (Там же; 195); Песнопения всенощного бдения: [Для хора разных составов]. Берклей, 1976. (Там же; 208); «Да исправится молитва моя» // «Да исправится молитва моя»: Великий прокимен на Литургии Преждеосвященных Даров / [Сост.: О. А. Бычков]. М., 2003. Ч. 1. С. 48–51; То же: № 4 // Там же. 2005. Ч. 2. С. 32–34; «Блажен муж» // Песнопения великой вечерни / [Сост.: О. А. Бычков]. М., 2006. С. 34–36. (Богослужбный репертуар 4-голосного муж. хора; 1); Полиелей № 2 // «Хвалите имя Господне»: В 2 ч. / [Сост.: О. А. Бычков]. М., 2009. Ч. 1. С. 40–42. На фин. яз.: Арх.: Б-ка ун-та г. Тампере [ок. 115 произведений]. Изд.: Liturgia № 2. Kuopio, 1955; Vigilia [Всенощное бдение] // Valikoima Arkkipiispa Hermanille omistettuja kotimaisia ortodoksisia kirkkosavellyksia. Kuopio, 1952. S. 13–102; «Autuas se mies» [«Блажен муж»: Валаамский напев: Перелож. на 4 голоса] // Suuri ehtoopalvelus. XI Ortodoksisien Laulupaivien ohjelmistoa. Ruyhain Sergein ja Hermanin Veljeskunta. Kuopio, 1965. S. 13–18. Лит.: *Herman, arkkipiispa*. Säveltäjämme A. Krasnostovskij // Aamun Koitto. Kuopio, 1934. N 21; *K[asanko], L[eo]*. Säveltäjä Aleksei Krasnostovski 75-vuotias // Ibid. 1955. N 7/8; *Lappalainen S.* Välähdyksiä muutamien suomalaisten ortodoksisäveltäjien elämästä ja tuotannosta // Musiikin suunta. 1994. N 1. S. 23–46; Незабываемые могилы: Российское зарубежье: Некрологи 1917–1999 / Сост.: В. Н. Чуваков. М., 2001. Т. 3. С. 533; *Жаворонков Н. А.* «Светлой души человек»: А. И. Красностовский (1880–1967) / Оpubл.: Ю. Ю. Сергеев // Тр. МРПС. 2000–2001: Сб. ст., восп., архивных док-тов. М., 2002. С. 253–260; То же // Регентское дело. Севастополь, 2014. № 6(126). С. 4–7.

*С. И. Никитин*

**КРАСНОСТОКСКАЯ** (Ружаностокская, Рожаностокская) **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 7 окт.), чудотворный образ, получивший название по месту обретения и пребывания в кон. XIX — нач. XX в.



*Красностокская  
икона Божией Матери.  
(Крестовоздвиженский собор  
Евфросиниева мон-ря  
в Полоцке)*

в мон-ре в честь Рождества Пресв. Богородицы в урочище Красносток (до 1663 Кривосток) Сокольского у. Гродненской губ. (ныне дер. Ружанысток (рус. Красносток) Подлясского воеводства, Польша). Т. к. икона почитается православными и католиками, реконструкция ее ранней истории имеет неск. версий. Правосл. историография связывает К. и. с кн. Урусовым, воевавшим в Литве в XVI в.; в качестве протографа указывается закрывающийся складень ([*Орловский.*] 1901. С. 15). Икона являлась родовой святыней Урусовых, переданной по женской линии семье Тышкевичей; у себя Урусовы сохранили копию древнего образа (*Семянко*. 1908. С. 6, 7). Однако, согласно генеалогии Урусовых, начало роду было положено только в 1615 г., когда Касим-мурза из ногайских князей принял крещение с именем Андрей. Вероятно, в преданиях отражены более поздние события русско-польск. войны 1653–1667 гг., когда воевода царя Алексея Михайловича кн. Семен Андреевич Урусов (ок. 1610–1657) в нояб. 1655 г. сражался с войсками Великого княжества Литовского на западе Белоруссии.

Историк Православия на Подляшье свящ. Григорий Сосна полагает, что чтимый образ Божией Матери, списки которого известны в неск. храмах этого региона, существовал уже в нач. XVII в. в каменной церкви, построенной в Кривостоке в сер. XVI в. Хрептовичами. От этого образа иконографически могла происходить чудотворная К. и. из дома Тышкевича, написанная на кипарисовой доске

и вставленная в 2-створчатый «подходный складень». Она упоминается впервые при передаче Красностоцкого храма православным. Эту икону жена Тышкевича Евфросиния «благословила брать мужу в военный поход» (*Sosna*. 2001. S. 247). В доме же осталась др. К. и., написанная по заказу Евфросинии в Гродно (возможно, худож. Иоганном Шреттером), вскоре проявившая чудесные свойства.

В католич. источниках икона-складень не упоминается. В рукописной книге чудес 1652–1676 гг., апробированной Виленским еп. Николаем Слупским в 1676 г., сообщается, что икону для дома купил Феликс Тышкевич у гродненского художника, уже ранее написавшего неск. священных изображений. Евфросиния поместила икону в спальне. Она украсила ее венком из высушенных цветов и зажигала перед ней лампаду. 21 нояб. (праздник Введения во храм Пресв. Богородицы) 1652 г. лампада затеплилась сама. Чудо самовозжигания лампы повторилось трижды: 29 нояб., 3 и 5 дек. Побывавшие в доме Тышкевича монахи-доминиканцы посоветовали перенести образ в отдельную комнату. Когда в 1658 г. икону сняли со стены, то ощутили благоухание, а 7 бутынов из венка расцвели, лишь один остался сухим. В 1662 г. комиссия Виленского епископа, изучив под присягой свидетельства очевидцев, признала чудотворность образа. Была составлена книга чудес от иконы, в к-рой фигурировало более 160 эпизодов (1652–1673), преимущественно исцелений и спасений при несчастных случаях; позже их число превысило 300 (*Approbatjo censori In Rozany Stok Die 22 Juli A. D. 1673* // ЛитГИА. Ф. 1135. Оп. 4. Д. 476.).

После признания образа чудотворным с разрешения еп. Александра Сапеги в Красностоке был построен деревянный костел (освящен в 1668); чудотворный образ стал привлекать множество паломников. 8 сент. 1764 г. жена генерала артиллерии Великого княжества Литовского Бригитта Солугуб (урожд. Радзивилл) подарила к иконе серебряную раму. В 1759–1785 гг. доминиканцы возвели большой каменный костел на месте древней постройки, остатки к-рой обнаружены археологами в 80-х гг. XX в. (*Czapska A.* Badania architektoniczne w Ryńianymstoku i Sidrze // *Białostoczczyzna*. 1988. Т. 3. N 3(11). S. 1–5).



В инвентарной описи костела 1828 г. чудотворный образ, стоявший в главном алтаре, описан кратко: «Пресвятая Дева Мария с ризой серебряной, местами золоченой» (ОР б-ки АН Литвы. Ф. 43. № 15864).

В 1852 г. костел был закрыт властями, здание в 1866 г. передано правосл. духовенству. Образ остался в храме и почитался как православными, так и католиками; на Св. Троицу и в Петров день к нему приходили поклониться неск. тысяч паломников. 6 сент. 1901 г. в Красносток из Гродно был переведен жен. мон-рь в честь Рождества Пресв. Богородицы. Написанный на кипарисовой доске «походный складень» со следами створок, крепления лампы со множеством привесов, в «золотой» (очевидно, золоченой) ризе и в киоте до 8 сент. 1901 г. хранился на аналое в алтаре из опасения, «чтобы не захватили католики». Лишь во время богослужения его выносили на середину храма. В 1901 г. для поклонения народа была написана копия на холсте (124×90 см), ставшая «основной чтимой» (также с привесами) иконой.

Неизвестна судьба копии образа работы худож. И. Шреттера, находившейся накануне закрытия доминиканского костела в его главном алтаре. Согласно правосл. лит-ре нач. XX в., в церкви она находилась на столбе за левым клиросом. В 1916 г. ввиду угрозы оккупации Красностока герм. войсками чтимые иконы были вывезены в Гродно, но среди них эта копия К. и. не упоминается. В 1917 г. красностокские монахини выехали в Москву, взяв с собой обе К. и. — древнюю чудотворную и чтимую копию, а также мироточивую Владимирскую икону Божией Матери (*Палтаўская I*. Вывезена ў Першую сусветную вайну // Вяртанне-2. Мінск, 1994. С. 145–147). В Москве их разместили в монастырях и Нескучном дворце возле Кремля. В 1918 г. красностокские монахиням был передан бывш. муж. монастырь под Москвой — Екатерининская пуст., куда был перевезен список К. и. В 1931 г., после закрытия последнего храма пустыни, копия К. и. наряду с др. церковными ценностями была передана в храм подмосковного с. Ермолина, дальнейшая ее судьба неизвестна.

Древний чудотворный образ был перевезен монахинями в С.-Петербург в храм подворья Красносток-

ского мон-ря в Полюстрове. После его закрытия одна из сестер вывезла образ в Новгород, затем — во Псков. После ее смерти икону хранила вдова свящ. Вельского, а в 1956 г. по пожеланию игум. Гавриилы (Рисицкой) святыня была передана в храм Рождества Пресв. Богородицы Гродненского жен. мон-ря. В 1960 г. мон-рь был закрыт, монахини перемещены в Жировицкий Успенский мон-рь, туда же ими была привезена К. и. В 90-х гг. XX в., после восстановления полоцкого Евфросиниева в честь Преображения Господня жен. мон-ря, в него из Жировиц передана К. и. (Гродненский жен. монастырь Рождества Богородицы. Гродно, 1997. С. 22).

Ныне К. и. находится в Крестовоздвиженском соборе полоцкого Евфросиниева мон-ря. Написана по очень тонкому грунту на 2-частной доске со следами более ранней шпонки. Ее высота (50 см) совпадает с указанной в источниках нач. XX в. Иконографически образ представляет собой список *Ченстоховской иконы Божией Матери*. По свидетельству свящ. Николая Семеняко, на рубеже XIX и XX вв. на жертвования православных образ украшен цеканной ризой, большинство драгоценных камней к ней были подарены еп. Гродненским и Брестским Михаилом (Ермаковым).

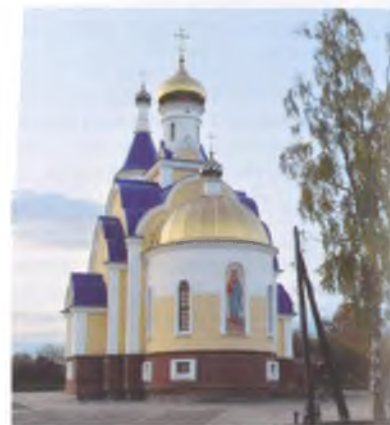
Изображение К. и. помещено на фундаторском портрете Евфросинии Тышкевич, написанном предположительно Шреттером и переданном из Красностокского доминиканского мон-ря в Виленский музей древностей (1660?; см.: Живопись Белоруссии XII–XVIII вв. Минск, 1980. Кат. 142). Известны неск. гравюр с К. и.: две — сер. XVIII в. (на гравюре работы Вагнера возле иконы изображена донаторская фигура рыцаря; другую см. в переиздании 1762 г. кн.: *Jurkowski G. Morze litości u łaski Bożej przepaźciste z Rożanego-Stoku wyłane. Wilno, 1677*) и одна — нач. XX в. (с изображением костела и мон-ря; Богоматерь представлена со скипетром в правой руке; см. в кн.: *Nowakowski E. O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Kraków, 1902*).

Лит.: *Cudowny obraz Bogarodzicy w Ryżymstoku. Wilno, 1857*; Литовские Ев. 1867. № 22. С. 950–966; Виленский календарь на 1887 г. Вильна, 1886. С. 99–101; Гродненский православно-церк. календарь. Воронеж, 1899. Т. 1. С. 352; [*Орловский Е. Ф.*] Березвечи и Красносток: Кр. очерк истории Березвечско-

го жен. мон-ря Литовской епархии и Красностокской жен. обители Гродненской епархии. СПб., 1901. С. 15–16; *Семеняко Н., свящ.* Святыни Красностокского мон-ря. Гродно, 1908; *Sosna G. Święte miejsca i cudowne ikony. Białystok, 2001. S. 242–273*; электр. ресурсы: [rozanystok.pl/](http://rozanystok.pl/); [kamunikat.fontel.net/www/knizki/historia/sosna/miejscja/07.htm](http://kamunikat.fontel.net/www/knizki/historia/sosna/miejscja/07.htm).

А. А. Ярошевич

**КРАСНОТУРЬИНСКИЙ ВО ИМЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИКА ПАНТЕЛЕИМОНА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Нижнетагильской и Серовской епархии Екатеринбургской митрополии), находится на окраине г. Краснотурьинска Свердловской обл. Основан решением Сино-



Церковь  
во имя св. равноап. кн. Владимира  
и вмч. Екатерины  
в Краснотурьинском мон-ре.  
Фотография. 2014 г.

да от 6 окт. 1995 г. при храме во имя вмч. Пантелеимона, возведенном в 1904 г. (?) на Суходойском руднике близ пос. Турьинские Рудники (ныне Краснотурьинск).

14 мая 1896 г. местное Сообщество в честь ознаменования Свящ. коронования имп. Николая Александровича и имп. Александры Феодоровны постановило выделить ассигнование (6 тыс. р.) на постройку Суходойской церкви-школы. Часть здания занимало Суходойское народное уч-ще (учреждено в 1886), др. часть — ц. во имя вмч. Пантелеимона. Деревянный корпус на каменном фундаменте имел 2 входа, каждое крыльцо было отделано пилястрами. Церковь с 2-ярусной крышей завершают 3 главки. Карнизы украшены резьбой, на отдельных участках в виде растительного орнамента.

В 1930 г. церковь была закрыта, в здании размещалось общежитие. В 1989 г. храм вместе с 2-этажным домом и небольшим участком земли







был передан РПЦ 20 июля 1990 г. состоялось вторичное освящение Пантелеимоновского храма, в 1991 г. были установлены новые позолоченные купола. В К. м. восстановлен деревянный храм вмч. Пантелеимона, в котором совершаются регулярные монастырские службы. В 2007–2013 гг. был возведен 2-престольный каменный храм во имя равноап. вел. кн. Владимира и вмц. Екатерины, с колокольной, освященный 20 июля 2013 г. еп. Нижнетагильским и Серовским Иннокентием (Яковлевым) в сослужении духовенства епархии. В обители имеются 2-этажный кирпичный сестринский корпус (построен в 1995–1999), игуменский корпус, а также здание, в котором разместились трапезная и церковно-приходская школа (открыта в окт. 2001). На территории мон-ря установлены 5 теплиц, в которых выращивают овощи, цветы; в саду растут яблони, кусты смородины. Рядом с К. м. имеется св. источник. В 2005 г. мон-рю передано здание городской часовни во имя св. блгв. кн. Александра Невского. Она была построена в 70-х гг. XIX в. на средства местных жителей в честь отмены крепостного права, в советское время использовалась как трансформаторная будка, в 90-х г. XX в. была отреставрирована.

Среди святынь К. м. — икона вмч. Пантелеимона, украшенная золотой ризой с частицей мощей великомученика, принесенная в дар в 1886 г. со Св. Горы Афон, а также 95 частиц мощей преподобных отцов Киево-Печерских, частицы мощей преподобных Серафима Саровского, Ионы (Мирошниченко) Киевского, вел. кнг. Елисаветы Феодоровны и инокини Варвары, св. прав. Симеона Верхотурского, частица мантии свт. Игнатия (Брянчанинова) и др.

С 1995 г. К. м. возглавляла мон. Наталия (Ветошкина; † 3 марта 1999), с 24 марта 2004 г. — мон. Екатерина (Мальгина; с 2009 игуменья). К нач. 2015 г. в обители проживали исполняющая обязанности настоятельница мон. Афанасия (Кислова) и 12 насельниц, богослужения совершал духовник Богословского благочиния прот. Вячеслав Лисин.

Арх.: ЦНЦ.

Лит.: Пантелеимонов жен. мон-рь // Краснотурьинск: Малая краевед. энцикл. / Ред.-сост.: И. П. Степанова. Екатеринбург, 2004. С. 239; *Феокистов А. А.* Свято-Пантелеимоновский женский монастырь г. Краснотурьинск // Русские мон-ри: Урал. М., Новомосковск, 2007. С. 480–485.

**КРАСНОХОЛМСКИЙ АНТОНИЕВ ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Краснохолмское Свято-Николаевское архиерейское подворье Бежецкой и Весьегонской епархии Тверской митрополии), находится близ дер. Слобода Краснохолмского р-на Тверской обл.

**Источники.** Архив К. м. был изучен во 2-й пол. XIX в. игум. Анатолием (Смирновым) и тверским краеведом А. К. Жизневским. Документы из монастырского архива частично изданы в сер. XIX — нач. XX в., а также в 1955 г. А. Г. Маньковым (*Белюстин*. 1852. С. 32–33; *Описи*. 1879; *Летописец о зачатии Бежицкого верху*. 1879; *Грамоты Краснохолмского Николаевского Антониева мон-ря*. 1904). К. м. упоминается в документах по истории Бежецкого края XVI–XVIII вв.: в «Переписной книге письма и меры Даниила

(Там же. Ед. хр. 11448. Л. 22, 1227–1236 об.), в «Хронологионе Петра Воинова» (*Полов*. 1882. С. 9, 10, 16, 22, 30).

В кон. XIX в. часть документов из архива К. м. была передана игум. Анатолием (Смирновым) в Тверской музей. К 2015 г. в составе фонда Тверской ученой архивной комиссии Тверского гос. объединенного музея имеются рукописи неизвестных авторов 2-й пол. XIX в.: «Историческая записка о Краснохолмском Антониевом монастыре (1690–1853)» (ТГОМ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 137); «Историческое описание Краснохолмского Антониева монастыря» (Там же. Ед. хр. 141).

Богатая коллекция документации К. м. составила отдельный фонд ГАТвО (Ф. 186). В фонде насчитывается 4640 ед. хр. за 1560–1920 гг. Древнейший документ этого собрания — приходные денежные книги монастыря 1560–1565 гг. Два архив-

ных дела XIX в. содержат обстоятельные исследования по истории обите-



*Краснохолмский Антониев во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь. Фотография. Кон. XIX в.*

ли: «Историческое описание Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря» (ГАТвО. Ф. 186. Ед. хр. 4546. 67 листов; предположительно черновик труда игум. Анатолия (Смирнова)) и «Очерк древнего быта Антониева монастыря» (ГАТвО. Ф. 186. Ед. хр. 4570. 77 листов; автор неизв.). В 2013 г. началась оцифровка документов из Ф. 186.

Свечина да подъячего Федора Второго 1627–1629 гг.» (ГАТвО. Ф. 186. Оп. 1. Ед. хр. 33, 34); «Дозорной книге церковных приходов Новгородской кафедры в Бежецком Верхе дозора Долмата Тишнева» 70-х гг. XVI в. (Писцовые книги Новгородской земли. 2001. С. 198–200); «Переписной книге Бежецкого верха 1676–1682 гг. (Бежецкий Верх и его уезд. 1888. С. 164–197); «Переписной книге 1710 г. Сказки о дворянах, церковнослужителях, крестьянах Березовского, Антоновского, Верховского станов, Максимовского и Еского присельев и Лесоклинской вол. Бежецкого у., поданных стольнику Любиму Афанасьевичу Лихачеву» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Ед. хр. 11447. Л. 195–270, 691–693, 701–702); «Переписной книге 1710 г. дворян, церковнослужителей, крестьян Городецкого, Полянского, Есеницкого, Лошицкого станов Бежецкого у. переписи Саввы Михайловича Ушакова»

Семь подлинных монастырских актов XVI–XVII вв. отложились в составе фонда Государственных и частных актов поместно-вотчинных архивов РГАДА (Ф. 1455. Оп. 4. Ед. хр. 35–41). Среди них — древнейший из известных документов мон-ря, сохранившихся в оригинале, — выкупная запись Серко Федорова сына Олвсофиева и Семена Дмитриева сына Олвсофиева на «половину деревни Медведева у игумену у Енатия з братиею щнтонова монастыря» 1545/46 г. (Там же. Ед. хр. 35). Копии отдельных актов К. м. отложились также среди документов экономических казначеев в Углицкой







пров. (Там же. Ф. 1090) и в составе грамот Коллегии экономии по Бежецкому у. (Там же. Ф. 281).

Основной письменный источник сведений по истории К. м. — «Летописец о зачатии Бежицкого верху Николаевского Антониева монастыря и о строении церквей Божиих и о дании в обитель сию великих князей и бояр и прочих благодетелей», составленный неизвестным автором, вероятно насельником, в кон. XVII в. (Каган, Охотина. 1993. С. 265–266). В нем содержатся сведения об основании и о ранней истории обители. Первая дата Летописца — основание К. м. в 1461 г., последняя — 1593 г. — земельное пожалование в мон-рь «по своей душе и по своим родителям» от А. И. Маслова. Рукописный оригинал Летописца, хранившийся изначально в архиве мон-ря, в 1778 г. был отослан в Тверскую духовную консисторию. В XVIII в. с оригинала Летописца были сделаны 2 копии, одна из которых осталась в мон-ре, другая — в консистории. Текст Летописца был напечатан (Жизневский. 1879. С. 66–73; Он же. 1880. С. 66–73; Ист. 6-ка Тверской епархии. 1879. С. 331–345) и в 2002 г. прокомментирован В. З. Исаковым (Исаков. 2002. С. 143–252).

Комплекс письменных источников дополняют материалы археологии. В 1991 г. и 1995–1996 гг. на территории К. м. работали экспедиции В. А. Булкина и А. М. Салимова. Фотографии монастыря представлены в фондах ЦГАКФФД, ГНИМА, ИИМК РАН. Церковная утварь из мон-ря после революции была передана в гос. музеи, отдельные предметы присутствует в фондах ТГОМ, МГОМЗ.

**1461–1917 гг.** Согласно монастырскому Летописцу, К. м. был основан «священноиноком пустынножителем старцем» прп. Антонием, пришедшим с земель белозерских. Оказавшись в Городецке (ныне г. Бежецк Тверской обл.) в пределах вотчинных владений бояр Нелединских-Мелецких, старец заболел. Выздоровев, прп. Антоний решил поселиться недалеко от города в уединенном месте. По прошению старца землевладелец А. В. Нелединский-Мелецкий позволил ему построить часовню у рек Неледина и Могоча. Вскоре к пустынножителю стали приходить люди, постепенно собралась братия и возник мон-рь. По одному из преданий, однажды ночью прп.

Антоний увидел из окна кельи необыкновенный свет. На том месте, где увидел «чудное зрелище», он обрел на дереве икону свт. Николая Чудотворца. Для новообразованной монашеской общины было решено построить деревянную ц. во имя свт. Николая Чудотворца и поместить в ней явленный образ.

Основную роль в устройении обители Летописец отводит местным боярам Нелединским-Мелецким. Предполагают, что старец Антоний был специально призван кем-то из них для основания мон-ря (Жизневский. 1880. С. 67). Согласно др. т. зр., ктиторм К. м. мог быть кн. Андрей Васильевич Большой Угличский, младший брат вел. кн. *Иоанна III Васильевича* (Выголов. 1991. С. 25).

Первоначально К. м. состоял из деревянных келий, часовни (60-е гг. XV в.), Никольской ц. и ограды-часотокола (60–80-е гг. XV в.). Строительство каменного собора во имя свт. Николая Чудотворца началось в 1481 г. и продолжалось до кон. XV в. Основатель К. м. не дожил до окончания строительства: в 1481/82 г. скончался и, согласно Летописцу, «достойно погребен собранно им братиею» в обители. Со временем место погребения было утрачено, но насельники сохранили предание, что старец-основатель погребен под спудом у стен Никольского собора. В 1690 г. над предполагаемым местом погребения рядом с Никольским храмом была воздвигнута ц. во имя Всех святых. К 2015 г. место погребения неизвестно. Прп. Антоний является местнотимым святым для Красного Холма и Бежецка, прославлен в Соборе Тверских святых (*Димитрий (Самбикин)*. 1908. С. 55–57).

В церковном управлении Бежецкий Верх, а следов., и К. м. в XV–XVII вв. подчинялись Новгородским архиереям. Мн. игумены К. м. были выходцами из новгородских мон-рей. Согласно расходным книгам мон-ря, в XVI–XVII вв. братия жила по общежительному уставу.

Конец XVI в. — время расцвета монастыря, в к-ром находились каменные Никольский собор с приделом и ц. во имя вмч. Димитрия Солунского с трапезной; в собственности обители имелись богато украшенные иконы, богослужебная утварь, священнические облачения и богослужебные книги (в т. ч. 11 напрестольных Евангелий, некоторые из к-рых украшены золотом, серебром и бар-

хатом). В мон-рь вносили пожертвования как местные землевладельцы, так и представители именитых боярских родов: кн. Андрей Большой Угличский, Бутурлины, Шереметевы, Годуновы. Позднее царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный не раз жертвовал в К. м. богатые дары, в т. ч. и на поминование убитых и опальных (12 небольших икон в серебряных окладах). За счет передачи в собственность К. м. сел и деревень выросла его вотчина.

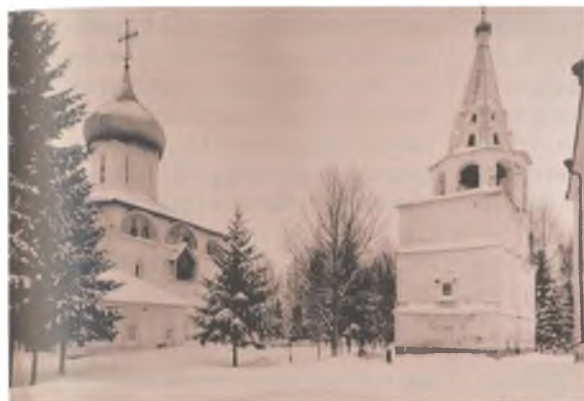
В *Смутное время*, во время польско-литовского нашествия в 1611 г., краснохолмские монахи были убиты (в старинном синодике записаны 26 их имен), монастырские села и деревни сожжены. Постепенное возрождение К. м. и его владений началось после 1616 г., когда царь *Михаил Феодорович* Романов пожаловал К. м. тарханную грамоту. В 1638 г. игум. Иона III получил от царя разрешение на сбор таможенных пошлин на воскресных ярмарках в монастырском с. Спас-на-Холму (ныне г. Красный Холм Тверской обл.), что значительно пополнило казну обители. Он был духовником «великой государыни» инокини *Марфы*, матери царя. В 1647 г. игуменом стал Иоасаф (с 1667 патриарх Московский и всея Руси *Иоасаф II*). В 1654 г. Иоасаф просил у царя *Алексея Михайловича*, чтобы окладная сумма за право сбора таможенных пошлин на ярмарках «у Преображенья Спасова на Холму», вносимая ежегодно в приказ Большого прихода, оставалась в пользу монастыря. Это позволяло получать дополнительные средства на восстановление построек. В том же году он был переведен архимандритом во *владимирский в честь Рождества Пресв. Богородицы монастырь*. По переписи 1678 г., за К. м. значились 103 селения, в к-рых находилось 614 дворов. В кон. XVII в. в обители учреждена архимандрития.

Наибольшее число людей, находившихся на содержании мон-ря, пришлось на 20-е гг. XVIII в.: монашествующих — 72 чел. (в т. ч. 10 иеромонахов) и проч. служителей — более 100 чел. По 1-й переписи населения, проведенной в 1722 г., за К. м. числилось 4031 крестьянин муж. пола, а по 3-й — 1762 г. — 4620 чел. Во владении также находились скотный двор, 5 мельниц, неск. псковских, приписной мон-рь и 2 пустыни, земельные угодья. Однако с началом



преобразований имп. Петра I благосостояние К. м. постепенно ухудшалось. С 1724 г. К. м. был фактически приписан к Новгородскому архиерейскому дому. Только в 1727 г. по прошению сановитых и именитых вкладчиков (в т. ч. сенатора Ю. С. Нелединского-Мелецкого) мон-рю были возвращены самостоятельность и архимандрития. В 1764 г. К. м. был отнесен ко 2-му классу. В 1766 г. мон-рю принадлежало 14,6 тыс. (вместе с лесными угодьями) дес. земли.

На протяжении XVIII в. неск. раз менялось адм. подчинение Бежецкого Верха: он входил в состав Ингерманландской, С.-Петербургской,



*Краснохолмский Антониев  
во имя  
свт. Николая Чудотворца  
мон-рь. Фотография.  
20-е гг. XX в.*

Московской губерний, Тверского наместничества, затем Тверской губ. Одновременно изменялось и административно-территориальное положение мон-ря. В ходе губ. реформы имп. Екатерины II в 1764 г. монастырское с. Спас-на-Холму перестало быть вотчиной обители. В 1776 г. села Весегонское и Спас-на-Холму были преобразованы в города и присоединены к Тверскому наместничеству. В 1778 г. был утвержден регулярный план нового города, по которому мон-рь вошел в городскую черту Красного Холма. Уже в 1796 г. Краснохолмский у. был упразднен, а его территория поделена и включена в состав Бежецкого и Весегонского уездов Тверской губ. В 1836 г. К. м. был переведен в 3-й класс штатных мон-рей Весегонского у. Тверской губ.: состоял в епархиальном управлении, надзор за обителью осуществлял благочинный над монастырями. В 1783 г. в мон-ре была открыта церковноприходская школа, а с 1809 по 1834 г. действовало ДУ. В XIX в. монастырская б-ка насчитывала более 300 печатных книг и 2 рукописи, имела богатый старинный рукописный архив XVI–XVIII вв.

В 1850 г. в К. м. был сильный пожар.

К 1917 г., по воспоминаниям, мон-рь уже был лишен своего бывшего великолепия (Мясников. 2011. С. 30–31). В 1917 г. К. м. был закрыт, последним настоятелем (с 1914) служил игум. Иоанн (Гречников).

**Настоятелями** К. м. служили (список неполный): игум. Иона III (1635–1639); игум. Иоасаф (1647–1654); игум. Сергей (Клоков; в 1795 г. переведенный в ростовский Борисоглебский мон-рь), автор переводов с греч. языка «Слова иже во святых Отца нашего Григория, епископа Неокесарийского, переведенные с Еллиногреческого языка на славянороссийский Императорской Академии Художеств законоучителем, Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря архимандритом

Сергием» (СПб., 1792); игум. Анатолий (Смирнов; 1869–1915/16; с 1887 архимандрит), автор ис-

торических описаний обители; игум. Рафаил (Трухин; с 1899; † 1901); игум. Иоанн (Гречников; 1914–1917).

**Братия.** В 1564 г. в К. м. проживали 201 чел., в 1575 г.— 171 чел. (31 чел. братии и 140 чел.— диаки и монастырские служители). В дозорной книге Долмата Тишнева на 70-е гг. XVI в. приводятся данные о 47 насельников вместе с игуменом (Дозорная книга. 2001. С. 198). В 20-х гг. XVIII в. в обители проживали 72 чел. братии (в т. ч. 10 иеромонахов) и более 100 разного рода служилых людей.

До 1861 г. в мон-ре имелись штатные служители. После 1861 г. К. м. стал получать 300 р. в год на наем рабочих. В 1876 г. в братстве состояли 15 чел., в т. ч. игумен, казначей, 2 иеромонаха, 3 иеродиакона и 8 послушников; в 1899 г.— 26 чел., в т. ч. настоятель, 4 иеромонаха, иерей, 2 иеродиакона; в 1908 г.— 22 чел., в т. ч. игумен, 7 монахов, 14 послушников; в 1918 г.— 16 чел., в т. ч. настоятель, 5 иеромонахов, 3 иеродиакона, 2 монаха, бывш. игумен; в 1920 г.— 12 чел. (настоятель, 7 иеромонахов, бывш. игумен, 3 послушника).

**Святцы.** Сохранилось описание иконы свт. Николая Чудотворца, обретенной старцем Антонием и нахо-

дившейся в Никольской ц.: «...длин. 6 верш., шир. 5 верш., по полям и оплечью оклад и венец серебряные, чеканные, вызолоченные, в венце 4 камня зеленых и 4 красных... В XVII столетии она помещалась на аналогии близ царских дверей, венец на ней обведен был ниткой жемчуга, а пелена под нею вся была низана жемчугом. Эту пелену в последний раз мы видим в описи 1680 года, а потом жемчуг, должно быть, употреблен был на вышепомянутую местную икону Святителя Николая» (Анатолий (Смирнов), игум. 1883. С. 20). В К. м. хранилась и древняя Владимирская икона Божией Матери, «длин. 6 верш., шир. 5 верш., в ризе серебряной вызолоченной», которая также считалась «явленной преподобному Антонию вместе с иконою св. Николая». Игум. Анатолий отмечает: «Обе последние иконы вставлены в одну доску в киот за левым столбом, а на зиму переносятся в Покровскую церковь» (Там же. С. 20, 21). В XIX в. особо чтимой являлась и местная икона свт. Николая Чудотворца с чудесами: «Икона эта известна была еще в XVI столетии и тогда на ней был серебряный оклад игумена Иосифа, похищенный, должно быть, в литовское время, так как в 1631 году на ней серебряный вызолоченный оклад был духовника государыни великия инокини Марфы Иоанновны чернаго священника Ионы» (Там же. С. 20). Местонахождение святынь после закрытия К. м. неизвестно.

**Архитектурный комплекс.** Первоначально постройки были деревянными. Строительство каменного собора началось в 1481 г. при участии прп. Антония, а также, вероятно, угличского кн. Андрея, сына вел. кн. Московского Василия II Васильевича Тёмного, в наследственный удел к-рого входила территория Бежецкого Верха, и, возможно, представителей рода местных землевладельцев Нелединских-Мелецких. Продолжалось строительство храма при преемнике прп. Антония игум. Германе до 90-х гг. XV в. Собор был освящен во имя свт. Николая Чудотворца, придел — в честь Благовещения Пресв. Богородицы. С разных сторон Никольского собора размещались братские захоронения. В 1494 г., при игум. Паисии, начато строительство каменного храма с трапезной, освященного во имя вмч. Димитрия Солунского.





том погребения прп. Антония была возведена ц. во имя Всех святых (1690), пристроенная к Николь-

*Собор в честь  
свт. Николая Чудотворца.  
1481–1490 гг.  
Фотография. 2010 г.*

В XVI — нач. XVII в. в ограде К. м. еще сохранялась 1-я деревянная церковь. В 1590–1594 гг. была построена трапезная ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. Мон-рь был обнесен деревянной оградой с «красными воротами» с вост. стороны, над к-рыми

скому собору. В 1650 г. вместо разобранной надвратной 3-прдельной церкви (Вознесения Господня, вмч. Димитрия Солунского и святых Бориса и Глеба) был построен деревянный храм в честь Вознесения Господня с приделами вмч. Димитрия Солунского и прп. Алексия, человека Божия. В 1690 г. эта церковь была разобрана и перенесена на остров, а в кон. XVII в. на ее месте над вост. св. воротами возведена каменная Возне-

*Братский корпус  
и ц. в честь  
Вознесения Господня.  
Кон. XVII в.  
Фотография. 2012 г.*



сенская ц. В 1667–1668 гг. на пожертвования боярина С. П. Нелединского была возведена каменная колокольня. Ко 2-й пол. XVIII в. над западными воротами находилась каменная ц. св. Иоанна Предтечи (1764). В 1685 г.

возвышалась деревянная ц. вмч. Никиты с приделом во имя прп. Макария Египетского. В 1599 г. эта церковь была перестроена и переосвящена в честь Вознесения Господня, во имя вмч. Димитрия Солунского и св. князей Бориса и Глеба. К нач. XVII в. на территории обители также находились деревянная колокольня с 8 колоколами и часами, игуменские келейные покои, 20 братских келий с больницей, служебные и хозяйственные постройки (казначейская, келарская, «погребная», хлебная, пономарская, «поварня естовная», «строжняя», гостиница). За оградой стояли мельница, конюшня, «служен дворец» для работников (до 70 чел.), воловий двор.

В нач. XVII в. К. м. подвергся разрушению и разрушению от польско-литовских интервентов. Восстановление обители продолжалось до кон. XVII в. В 1683 г. каменный Никольский собор XV в. был расписан фресками на деньги стольника Я. В. Нелединского. Над предполагаемым мес-

были построены каменные 2-этажные палаты с ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы (одноименный придел в Никольском соборе был упразднен), в 90-х гг. XVII в. по южной стене ограды — 2-этажная братская поварня (впосл. Иверский корпус), по восточной стене

ограды — Макариевские кельи (к северу) и кельи над проездными воротами (к югу). Вокруг К. м. построена каменная ограда с башнями, крытыми переходами и бойницами в 2 ряда.

В 1748 г. началось строительство каменных настоятельских келий по зап. стене ограды. В 1754 г. были расширены монастырские стены, возведены еще 4 башни в ограде. Появились новые каменные служебные помещения (сторожевая и столлярная по западной стене ограды, поварня по северной стене ограды). В 1822 г. были упразднены Макариевские кельи, столлярная и сторожевая, находившиеся по западной стене ограды. В 1834 г. Покровская трапезная ц. была перестроена. Одновременно была упразднена и больничная Благовещенская ц., а сам «казенно-больничный» корпус перестроен. В результате был образован 2-этажный братский корпус, соединенный с сев.-вост. башней. В 30-х гг. XIX в. перестроен настоятельский корпус. После пожара (1850) в 1852 г. была восстановлена Покровская трапезная ц. с приделом в честь Воздвижения Креста Господня. В 1859 г. был упразднен Иверский корпус.

К нач. XX в. в обители располагались 4 каменных храма, каменный 2-этажный настоятельский корпус с трапезной, кухней, 2 кельями и кладовой, 2-этажный каменный братский корпус, малый братский корпус над проездными воротами с вост. стороны; каменная ограда (360 саж.) с 6 башнями (в юго-вост. башне находилась часовня), баня и деревянный амбар;

*Проездные ворота.  
Фотография. 2010 г.*



в каменной 3-ярусной колокольне размещались б-ка и архив. За оградой находились деревянный дом для богомольцев, скотный двор, каменная рига, деревянное гумно и 2 сарая. В 4 верстах от мон-ря, на р. Мологе, находилась мельница.

**Некрополь** монастыря сохранился частично. В 90-х гг. XX в., во время архитектурно-археологических исследований Никольского собора, нашли несколько надгробий, пред-





ставлявших собой белокаменные плиты, которые датировали XVI–XVII вв. На территории некрополя похоронены некоторые из братии и служителей мон-ря, вкладчики и благотворители. Нек-рые вкладчики и благотворители были внесены в монастырский синодик. Ряд представителей различных фамилий известен по Харчевым книгам и частично сохранившимся в XIX в. каменным надгробиям. Ко 2-й пол. XIX в. из старинных надгробий сохранилось менее 10 (*Анатолий (Смирнов), игум.* 1883. С. 90–91). Игум. Анатолий называет фамилии тех, кто были похоронены в монастырском некрополе: Нелединские-Мелецкие, Шереметевы, Непейцины, Ловчиковы, Ларионовы, Перфильевы, Замыские, Морткины, Орловы, Сеитовы (или Сентовы), Щербатовы, Глазатые, Лаптевы, Масловы, Милюковы, Пантелеевы, Лонцовы, Зиновьевы, Коростелёвы, Ураковы, Ушаковы, Бешенцевы, Тютчевы. Из расходной книги 1637 г. известно, что над могилами Шереметевых были надгробия, которые обшивали материей. В различное время на территории К. м. были захоронены: прп. Антоний; предположительно строитель, в посл. игум. Герман (1482 – ок. 1493), игумены Паисий I (1494 – нач. XVI в.), Вонифатий (после 1520 – ?), Макарий и Арсений, известные только по синодику; Стефан (30–40-е гг. XVI в.), инок Иона (Антропов; † 1591), инок Варлаам (Муранов; † 1592), Федор Иванович Ловчиков (в постриге Феодосий; † 1657), архим. Митрофан († 1745), игум. Иосиф († 1756; его останки были обнаружены и обследованы в ходе археологических раскопок в зап. притворе Никольского собора в 2008), архим. Марк († 1767), игумены Иларион († 1797), Макарий (Новоникитский; † 1791), Иоасаф († 1829), архимандриты Павел (Алимпиев; † 1836), Паисий († 1853), Иннокентий (Одинцов; † 1861), игум. Рафаил (Трухин; † 1901); Домонтиан Быков, Семен Андреевич Нелединский, Матвей Чертов († 1537), Андрей Игнатьевич Прокофьев (по прозвищу Басман; † 1575), Алексей Львович Ушаков († 1629), кн. Василий Иванович († 1629), Андреян Петрович Ураков († 1654), думной дворянин Стефан Богданович Ловчиков († 1711), полковник Иван Иванович Ушаков († 1793).

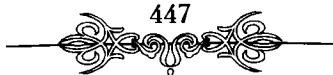
1917 г.— XXI в. В 1917 г. К. м. был официально закрыт, во 2-й пол. 20-х гг. XX в. насельники изгнаны, постройки разорены. 12 июля 1929 г. по постановлению ВЦИК «О составе округов и районов Московской области и их центрах» г. Красный Холм стал центром вновь образованного Краснохолмского р-на в составе Бежецкого окр. Московской обл. В янв. 1935 г. Краснохолмский р-н вошел в состав Калининской обл.

Разместившийся в стенах обители «Жилкомхоз» имел скотный двор, курятник, кроликовую ферму. В 1922 г. из К. м. были вывезены церковные ценности. В 30-х гг. практически полностью была разобрана каменная ограда, разрушены колокольня и ц. св. Иоанна Предтечи, начата разборка Никольского собора. В 1931 г. полуразрушенный Никольский храм был обмерен техником Маргуновой. По воспоминаниям местных жителей, в 30-х гг. на территории обители размещались машинно-тракторная станция, дом культуры, общежитие для рабочих. Определенный ущерб постройкам К. м. нанесла дорога, проложенная по монастырской территории.

В 1947 г. студенты и аспиранты МАРХИ с научной целью посетили мон-рь и сделали подробные обмеры (планы, фасады и разрезы) частично разрушенного Никольского собора. В 1948 г. старший инспектор по охране памятников Н. А. Барулин обследовал остатки монастырского комплекса и составил план мон-ря. Научные изыскания привели к тому, что в нач. 50-х гг. XX в. в Никольском соборе были проведены первые консервационные работы. В июне 1960 г. монастырский комплекс был обследован экспедицией ГРМ в составе научного сотрудника И. Я. Богуславской и художника-реставратора Н. А. Шапошниковой. Богуславская подготовила отчет о проделанной работе, куда вошло описание архитектуры Никольского собора и его живописного убранства. 30 авг. 1960 г. по постановлению Совета Министров РСФСР комплекс К. м. как архитектурный объект был взят под охрану гос-ва. Однако границы охранной зоны памятника не были установлены. Это позволило часть зданий бывш. мон-ря по-прежнему использовать под жилье, другая же часть зданий ветшала, и местные жители разбирали строения на кирпичи. В 1967 г. комиссией Методсо-

вета и московским архитектором ЦНРМ Б. Л. Альшуллером вновь был обследован Никольский собор; в кон. 60-х гг. XX в. провели новые консервационные работы. В 1969 г. Е. Н. Подъяпольская составила 1-й паспорт на памятник. В 1971 г. реставратор 1-й категории ВЦНИЛКР Г. В. Жаренков и старший научный сотрудник Калининской областной картинной галереи В. Ф. Гершфельд провели исследования настенной живописи собора. Был предложен комплекс мер по спасению фресковой живописи, но реставрация не была начата. Охрана монастырского комплекса как исторического архитектурного объекта вновь была подтверждена Постановлением Совета Министров РСФСР от 4 дек. 1974 г. «О дополнении и частичном изменении постановления Совета Министров РСФСР от 30 авг. 1960 г. «О дальнейшем улучшении дела охраны памятников культуры в РСФСР»». Паспорт на монастырский комплекс как на памятник архитектуры, составленный в апр. 1980 г. архитектором ВПНРК Г. К. Смирновым, еще раз подтвердил, что на территории Калининской обл. находятся уникальные памятники архитектуры кон. XV в. и монастырский комплекс XV–XVIII вв. (Там же. С. 43). По итогам исследования и археологических раскопок 1991 и 1995–1996 гг. также был сделан вывод, что архитектурный комплекс монастыря является памятником русского культурного наследия (*Выголов.* 1991. С. 3–26).

В 2005 г. настоятель Николо-Кладбищенского храма г. Красный Холм священ. Василий Симора установил на территории К. м. поклонный крест и возобновил традицию крестного хода из города к обители. В 2010 г. по благословению архиеп. Тверского и Кашинского *Виктора (Олейника)* иером. Силуан (Конев) был назначен штатным священником в г. Красный Холм с полномочиями по восстановлению монастыря. Территория и частично уцелевшие постройки К. м. находятся в федеральной собственности. В 2011 г. в Краснохолмском краеведческом музее открылась экспозиция, посвященная монастырю. В авг. 2013 г. К. м. был зарегистрирован как Краснохолмское Свято-Николаевское архиепископское подворье. Настоятелем подворья был назначен иером. Силуан. Богослужения совершаются в храме





прп. Зосимы и Савватия Соловецких в дер. Слобода.

Арх.: РГАДА. Ф. 181. № 386. Л. 1–126; Ф. 1209. Оп. 1. Ед. хр. 11447. Л. 195, 691, 701–702; Ф. 1354. Оп. 501; Ф. 1455. Оп. 4. Ед. хр. 35–41; Ед. хр. 11448. Л. 22, 1227–1236 об.; РГИА. Ф. 799. Оп. 3. Ед. хр. 2061; ГАТО. Ф. 103 (ТУАК). Оп. 1. Ед. хр. 193. Л. 13; Ф. 160. Оп. 2. Ед. хр. 1395, 4629, 19237, 19255, 33443, 33444; Ф. 186. Оп. 1. Ед. хр. 33, 34, 52, 4419, 4435, 4476, 4488, 4546, 4570, 4559, 4608, 4618, 4620; Ф. 468. Оп. 1. Ед. хр. 11760, 11943, 11947, 12027, 12066, 12418, 12427, 13238, 13501, 13858, 14087, 14126, 14157, 14243, 14247, 14537, 14853; Ф. 575. Оп. 4. Ед. хр. 1093. Л. 130 об., 226 об.; Ф. 645. Оп. 1. Ед. хр. 2784; Ф. 1215. Оп. 1. Ед. хр. 57. Л. 548–549; ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Ед. хр. 55, 406, 431, 918; ИИМК РАН. Фотоархив. 0.360. № 2232; ТГОМ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 137, 141.

Ист.: ИРИ. Т. 4. С. 807–815; ПСЗ. Т. 20. Указ № 14.420. С. 337; Антониев Краснохолмский мон-рь: Из записок пешехода. М., 1852; *Белюстин И. С.* Уставная грамота о пошлинах и таможенных сборах, 1641 г. // Тверские ГВ. 1852. № 8. 23 февр. С. 32–33; *Жизневский А. К.* Древний архив Краснохолмского Николаевского Антониева мон-ря. М., 1879; *он же.* То же // Древности. М., 1880. Т. 8. С. 1–95; Летописец о зачатии Бежицкого Верху Николаевского Антониева мон-ря и о строении церкви Божиих и о дани вотчин в обитель сию великих князей, бояр и прочих благодетелей // Ист. 6-ка Тверской епархии. Тверь, 1879. Т. 1. С. 331–345; Описи Краснохолмского Николаевского Антониева мон-ря: относящиеся к XVI ст. // Там же. Т. 1. С. 346–400; *Попов Н. А.* Ист. заметки к Бежецком Верхе XVII–XVIII в. М., 1882; Бежецкий Верх и его уезд: Извлеч. из переписных книг, 1676–1682 гг. / Сост.: Е. Е. Замысловский // ЛЗАК. 1888. Вып. 8. Отд. 2. С. 164–197; Житие и чудеса свт. Николая Чудотворца [с изд.: СПб., 1899] / Сост.: Ф. Гусев, А. Вознесенский. М., 2005. С. 324–325; Грамоты Краснохолмского Николаевского Антониева мон-ря. Тверь, 1904; Мат-лы по истории крестьян в Русском гос-ве XVI в.: Сб. док-тов. Л., 1955. С. 9–82; Дозорная книга церк. приходов Новгородской кафедры в Бежецком Верхе дозора Долмата Тишнева // Писцовые книги Новгородской земли / Сост.: К. В. Баранов. М., 2001. Т. 3. Прил. 2: Писцовые книги Бежецкой пятины XVI в. С. 198; *Исаков В. З.* Летописец об основании Краснохолмского Николаевского Антониева мон-ря // Памятники лит-ры Древней Твери. Тверь, 2002. С. 143–252; Мат-лы круглого стола «Проблемы сохранения архитектурного комплекса Краснохолмского Антониева монастыря» // Первый Петербургско-Тверской семинар «Тверской край в науке и культуре»: Сб. науч. ст. / Ред.: Ю. В. Кривошеев, В. М. Воробьев. Тверь, 2009. С. 304–324; *Мясников А. Л.* Я лечил Сталина: Из секретных архивов СССР. М., 2011. С. 30–31.

Лит.: *Строев.* Списки иерархов. 1877. С. 458–460; *Анатолий (Смирнов), игум.* Ист. описание Краснохолмского Николаевского Антониева мон-ря Весегонского у. Тверской губ. Тверь, 1883; Тверской епарх. стат. сб. / Сост.: И. Добровольский. Тверь, 1901. С. 617; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Тверской патерик: Кр. сведения о Тверских местночтимых святых. Каз., 1908. Тверь, 1991. С. 55–57; *Иванов И. А.* О Синодике Краснохолмского мон-ря 1685 г. // Журнал 95-го заседания Тверской УАК. 1904. С. 22–45; *Крылов Л. И., свящ.* Г. Красный

Холм и его соборы: К 200-летию (1713–1913) юбилею Преображенского собора: Ист. очерк. Тверь, 1913; *Виктор (Олейник), архим.* Подвижник Тверской земли – прп. Антоний Краснохолмский // ЖМП. 1984. № 2. С. 8–9; *Выголов В. П.* Никольский собор Антониева Краснохолмского мон-ря: (Посл. четв. XV в.) // Памятники рус. архитектуры и монументального искусства: Пространство и пластика. М., 1991. С. 3–26; *Каган М. Д., Охотина Н. А.* «Летописец о зачатии Бежицкого Верху Николаевского Антониева монастыря и о строении церквей Божиих и о дани вотчин в обитель сию великих князей, бояр и прочих благодетелей» // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 263–267; *Булкин В. А., Салимов А. М.* Памятник каменного зодчества XV в. // Тверской археологический сб. Тверь, 1994. С. 249–255; *они же.* Архитектурно-археол. исслед. Никольского собора Антониева Краснохолмского мон-ря // Реставрация и архит. археология. М., 1995. Вып. 2. С. 37–50; *они же.* Исследования Никольского собора Антониева мон-ря в Тверской обл. // Археол. открытия, 1996 г. М., 1997. С. 165–166; *они же.* Никольский собор Антониева Краснохолмского мон-ря: Мат-лы исслед. М., 2001; *они же.* Трапезная Антониева Краснохолмского мон-ря // Архит. наследство. М., 2006. Вып. 46. С. 71–86; *Кубарев А. Г.* Калязинские храмы: (Кр. ист. очерк). М., 2001. С. 44; *Подъяпольский С. С.* О датировке Никольского собора Антониева-Краснохолмского мон-ря // Архит. наследство. М., 2001. Вып. 44. С. 26–31; *Романенко Е. В.* Прп. Антоний Краснохолмский // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 669; *Булкин В. А., Гадалова Г. С., Салимов А. М.* Антониев Краснохолмский мон-рь // Рус. средневек. надгробие XIII–XVII вв.: Мат-лы к своду. М., 2006. Вып. 1. 286–291; *Брагин В. И.* Так погибли бежецкие церкви: Книга-покаяние. СПб., 2008; Край Краснохолмский: Исследования краеведов. Тверь, 2009; *Алексеева С. В.* Антониев Николаевский Краснохолмский мон-рь по воспоминаниям XIX в. // Тверская старина. Тверь, 2010. Вып. 32. С. 12–13; *Тарасова Н. П.* «Летописец о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря» как ист. источник // Проблемы ист. регионоведения: Сб. науч. ст. / Отв. ред.: Ю. В. Кривошеев. СПб., 2012. Вып. 3. С. 179–189; *Яганов А. В.* Об источниках датировки памятников «Бежецкого Верху Николы чудотворца Онтонова монастыря» // Архит. наследство. М., 2012. Вып. 57. С. 51–66; *Гусева С. В., Тарасова Н. П.* Архим. Анатолий (Смирнов) – настоятель Краснохолмского Николаевского Антониева и Троицкого Калязинского мон-рей – церковный деятель XIX в. // Прп. Макарий Калязинский – св. заступник земли Русской: Сб. докладов Первых Макарьевских Калязинских чт. Калязин; Тверь, 2014. С. 90–100.

*С. В. Гусева, Н. П. Тарасова,  
А. Е. Тарасов*

**КРАСНОЯРСКАЯ И АЧИНСКАЯ ЕПАРХИЯ** РПЦ, учреждена 25 мая 1861 г. как Енисейская и Красноярская епархия, выделена из Томской и Енисейской (см. *Томская и Асиновская епархия*). Входит в состав *Красноярской митрополии*. К. и А. е. включает центральный и зап. районы Красноярского края (Ачинский, Балахтинский, Берёзовский,



*Кафедральный собор в честь Покрова Пресв. Богородицы в Красноярске. 1785–1795 гг. Фотография. Нач. XXI в.*

Большемуртинский, Бирилюсский, Боготольский, Большеулуйский, Емельяновский, Ермаковский, Идринский, Каратузский, Козульский, Краснотуранский, Курагинский, Манский, Минусинский, Назаровский, Новосёловский, Тюхтетский, Сухобузимский, Ужурский, Шушенский, Шарыповский), а также 9 городских округов (Красноярск, Ачинск, Боготол, Дивногорск, Железнодорожск, Минусинск, Назарово, Сосновоборск, Шарыпово). Правящий архиерей – митр. Красноярский и Ачинский *Пантелеимон (Кутовой)*; на кафедре с 5–6 окт. 2011, возведен в сан митрополита 8 окт. 2011). Кафедральный город – Красноярск; кафедральный храм – собор в честь Покрова Пресв. Богородицы в Красноярске. К. и А. е. разделена на 8 благочиннических округов: Красноярский городской левобережный, Красноярский городской правобережный, Красноярский окружной, Ачинский, Берёзовский, Минусинский, Назаровский, Шарыповский. На 1 янв. 2014 г. в К. и А. е. действовали 78 приходов, 135 храмов, 44 часовни, 4 молитвенных дома, 3 мон-ря (мужской и 2 женских), в клире состояли 149 священников, 34 диакона. При епархиальном управлении работают отделы: миссионерский, религ. образования и катехизации, Церкви и общества, по делам молодежи, церковной благотворительности и социального служения, по взаимодействию с системой здравоохранения, по взаимодействию с вооруженными силами, по взаимодействию с енисейским казачеством, по взаимодействию с МЧС, тюремного служения, по профилактике и реабилитации наркозависим-







мостей, информационно-аналитический и издательский; также действуют Архиерейский образовательный центр, паломническая служба, комиссия по канонизации святых и церковно-историческому наследию.

**История. XVII в.** Проникновение рус. населения в бассейн Енисея и строительство первых правосл. храмов и мон-рей началось в 1-й трети XVII в. Однако отдельные русские промысловики и торговцы появлялись в регионе ещё в кон. XVI в. Согласно преданию, в 1592–1593 гг. на месте будущего енисейского Спасского монастыря (ныне *енисейский в честь Преображения Господня мужской монастырь*) соорудил келью инок Тимофей (Иванов), ставший основателем общины. Ок. 1602 г. в Мангазее, на р. Таз (ныне территория Ямало-Ненецкого АО), принял мученическую кончину, а с сер. XVII в. начал почитаться как 1-й сибир. святой мч. *Василий Мангазейский*. Первым известным правосл. сооружением региона является упоминаемая Г. Ф. Миллером часовня во имя свт. Николая Чудотворца, устроенная в основанном в 1607 г. Туруханском зимовье («у Николая на Турухане»), ставшем впоследствии центром Мангазейского у. (с 1672 Нов. Мангазея, в 1780–1917 Туруханск, с 1917 Старотуруханск). Часовни устраивались в башнях крепостных оград и становились первыми правосл. строениями в острогах и селениях Вост. Сибири. В Туруханском зимовье была возведена 1-я на территории Приенисейского края ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Вновь осваиваемая территория вошла в юрисдикцию учрежденной в 1620 г. *Тобольской епархии*, к которой на протяжении XVII — нач. XVIII в. относились все мон-ри и приходы Сибири.

Согласно летописным преданиям, в 1623 г. в Енисейске игум. Параскевой (Племянниковой) был основан Христорожественский жен. мон-рь (с 1872 *енисейский в честь Иверской иконы Божией Матери женский монастырь*). Первый храм в остроге — срубленная в 1626 г. деревянная ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. К 1647 г. относится документальное упоминание о деревянной соборной 3-престольной ц. в честь Богоявления. На чертеже С. У. Ремезова (кон. XVII в.) изображены также деревянные Воскресенская и Преображенская церкви.



В Красноярске, основанном в 1628 г., по прошению служилых людей была устроена ц. в честь Преображения Господня. Первый на совр. территории К. и А. е. храм был 3-престольным (по др. сведениям, 2-престольным), с приделами в честь Владимирской иконы Божией Матери и во имя прп. *Михаила Малешина*, св. покровителя царя *Михаила Феодоровича*. Соборная Преображенская ц. представляла традиционный в рус. деревянном зодчестве «клетский» тип храма, составленный из 3 основных объемов с шатровым завершением и пристроенным к трапезной высоким крыльцом. На главной, проезжей башне малого острога были устроены Спасская часовня и колокольня. В центре примыкавшего к малому острогу торгово-ремесленного посада к сер. XVII в. была возведена одноглавая шатровая ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы с отдельно стоящими колокольней и часовенкой.

На чертежах Ремезова отображена также часовня на р. Каче, возможно сторожевая деревянная часовня на Караульной горе; в исторической лит-ре характеризуется как дозорная (караульная) башня (вышка),

которая «была выстроена (как идет предание) вместе с началом города Красноярска» (Город у Красного Яра. 1986. С. 261–262). После 1705 г. на ее месте был поставлен деревянный крест с перечислением памятных дат и осад Красноярского острога в XVII в., замененный в 1806 г. железным. Тогда же купцом И. Л. Новиковым по обету вокруг креста поставлена деревянная часовня с большими иконами. В 1852–1855 гг. на ее месте построена на средства городского головы мецената и благотворителя П. И. Кузнецова по проекту губ. архит. Я. И. Алфеева каменная часовня в честь Крестовоздвижения (ныне в честь Крестовоздвижения и во имя вмц. Параскевы Пятницы), ставшая символом города.

В 1639 г. в 13 верстах от Красноярского острога, в устье р. Берёзовки, был заложен 1-й на совр. территории К. и А. е. Введенский муж. мон-рь; «основателями его были старец Герасим и красноярский атаман Милослав Кольцов, отдавший под монастырь полученные им незадолго до этого земли» (Миллер. 2005. Т. 3. С. 106).

Дальнейшее освоение Приенисейского края во 2-й пол. XVII в. способствовало развитию монастырской и приходской жизни. В 1653 г. в Енисейске для Христорожественского мон-ря были возведены деревянная ц. в честь Рождества Христова с приделом в честь Рождества Пресв. Богородицы (с 1872 приходская церковь) и монастырский корпус; в 1664 г. монастырь был официально утвержден, а в 1679 г. уже владел 1460 дес. земли, расположенными близ Енисейска.

В 1657–1660 гг. близ Туруханского зимовья, в устье Н. Тунгуски, енисейский мон. Тихон Строитель (Тимофей Семёнов) основал *туруханский Мангазейский во имя Св. Троицы мужской монастырь*. Деревянная соборная ц. в честь Преображения Господня была построена в Туруханском зимовье в 1652–1653 гг. по челобитью







жителей и грамоте архиеп. Симеона. Троицкий мон-рь сыграл значительную роль в социально-экономическом и миссионерском освоении Туруханского края. Знаковым для последующей духовной жизни региона событием стало принесение в 1670 г. в мон-рь мощей мч. Василия Мангазейского. В кон. XVII в. в Енисейске было основано Абалацкое подворье Троицкого мон-ря. Ок. 1677 г. на р. Кеть, на границе с Нарымским краем, был основан Лосиноборский муж. Спасо-Преображенский мон-рь (Кетская пуст.; упразднен в 1764). В 1696 г. на правом берегу Ангары, у порога Кашиной шиверы, в 600 км от Енисейска, старец Иоаким Путилов основал Кашино-Шиверский Спасский (Спасо-Преображенский) муж. мон-рь (Спасская пуст.). Тогда же здесь появилась ц. в честь Пре-

Храмостроительство в Сибири в XVII в. велось при поддержке гос-ва, средства выделялись также на приобретение колоколов, церковной утвари и убранства. На сооружение 2-й приходской новомангазейской Успенской ц. (1698–1712) из государственной казны поступило 150 р. Среди возведенных в XVII — нач. XVIII в. деревянных церквей — Покровская в с. Маковском, Преображенская в дер. Лосиноборской, Спасская в Канском остроге, Иоанно-Предтеченская в с. Троицкое Усолье, Никольская в с. Богучанском, Спасская в с. Караульно-Острожском, Михаило-Архангельская в с. Верхнеподгорненском, Никольская в Ачинском остроге и др.

Первые сибир. священники прибывали с казачьими отрядами, со временем священниками становились монахи из открытых в регионе мон-рей. Периодически в XVII–XVIII вв. в Вост. Сибири

*Спасо-Преображенский собор в Енисейске. 1750-е гг., 1809–1808 гг. Фотография. 2011 г.*



разрешалось пополнять сибир. духовенство выходцами из податных сословий (грамотных крестьян и посадских). Ввиду

отсутствия у приходов средств для содержания клира гос-вом практиковалась выплата *руги* не только ружным, но и приходским храмам. Руга для священников в размере оклада рядовых казаков была недостаточна, а диаконы и дьячки получали по 5 и 3–4 р., вслед. чего вынуждены были заниматься хлебопашеством и скотоводством.

Потребность в церквях и окормлявшем прихожан духовенстве к кон. XVII в. возросла. За это столетие в Вост. Сибири было построено 50 церквей и 14 мон-рей. На приходы, к-рые стали центрами общественной жизни, возлагалось духовно-нравственное окормление социально неоднородного населения Сибири, регулирование брачных и семейных отношений и т. д. Создание мон-рей и приходов в регионе было важно для искоренения язычества. Православие должно было культурно и духовно объединить многоплеменное разноразличное коренное население. После

церковной реформы 50–60-х гг. XVII в. и гонений на *раскольников* в бассейне Енисея получило распространение старообрядчество разных толков, в т. ч. беспоповство: староверы бежали в Сибирь от преследований или были туда сосланы. В 1655–1656 гг. в Енисейске пребывал протопоп *Аввакум Петров*, позже сюда были сосланы проповедник «второго огненного крещения» казанский чернец Иосиф Истомин и разжалованный из бояр старообрядец М. С. Пушкин.

На Московском Соборе 1681–1682 гг. царем *Феодором Алексеевичем* было предложено в числе новых епархий учредить архиепископию с кафедрой в Енисейске, предполагалось также назначение архиереев в Томский острог и на Лену. Однако это начинание не было осуществлено по причине противодействия епископата и в силу изменения политической ситуации после смерти царя. Удаленность мон-рей и приходов от центра епархиального управления в Тобольске обусловила участие местной светской власти в решении вопросов церковной жизни, что сопровождалось конфликтами, злоупотреблениями, задержкой с выплатой руги. Объединение Тобольским архиерейским приказом сибир. приходов в разряды и десятины с назначением «заказчиков» из числа настоятелей мон-рей для ведения духовных дел и «десятинников» из светских лиц для решения финансово-хозяйственных вопросов не способствовало решению проблемы.

**XVIII в.** В 1725 г. десятины в Тобольской митрополии были заменены духовными правлениями, учреждено Енисейское духовное правление, подчинявшееся Тобольской духовной консистории (1731), образованной вместо архиерейского приказа. Впосл. появились Туруханское и Красноярское духовные правления (заказы). После учреждения в 1721 г. Иркутского викариата и в 1727 г. Иркутской и Нерчинской епархий (см. *Иркутская и Ангарская епархия*) храмы Приенисейского края, за малым исключением, оставались в составе Тобольской епархии.

В синодальный период на жизни правосл. приходов и мон-рей негативно отразились реформы *Петра I Алексеевича* и секуляризационная реформа *Екатерины II Алексеевны*. Еще в 1697 г. вышел указ о воспрещении строить мон-ри по

ображения Господня. По нек-рым сведениям, в нач. XVIII в. монахи основали дер. Дворец на Ангаре и с. Червянское на р. Муре. В 30-х гг. XVIII в., согласно преданию, обитель была разграблена и сожжена. В 1755 г. заново построена деревянная церковь при монастыре, но полностью восстановить обитель не удалось. На месте мон-ря до 20-х гг. XX в. стояла небольшая часовня.

П. А. Слозцов упоминает также о существовавших до 1697–1698 гг. Сосенборском Сергиевском муж. мон-ре на Кети и Рождественской муж. пуст. в 10 верстах от Красноярского острога (*Слозцов*. 2006. С. 180).

Духовным и административным церковным центром Енисейского у. являлся енисейский Спасский муж. монастырь, устроенный иером. Феодосием, утвержденный в 1642 г. и после 1679 г. управлявшийся архимандритами. Основными источниками его доходов были солеваренные промыслы и земледелие.





Енисейскому окр. Из-за недостатка средств после 1764 г. закрылись Абацацкое подворье Троицкого мон-ря и переведенные в заштатные Введенский, Лосиноборский и Кашино-Шиверский мон-ри. Енисейские Спасский, Христорождественский и Туруханский Троицкий мон-ри были причислены к 3-му классу, несмотря на попытку отстоять особые условия для сибир. мон-рей со стороны митр. Тобольского Павла (Конышевича), их благосостояние было подорвано. В регионе уменьшилось количество часовен, возведение которых начиная с 1707 г. неск. раз запрещалось Святейшим Синодом. В 1714 г. Петром I был введен офиц. запрет на строительство каменных зданий вне С.-Петербурга (позднее отменен). Существенно уменьшилось участие гос-ва в обеспечении церквей, государева руга выдавалась причту соборов и храмов для новокрещеных (при Петре I красноярское духовенство перестало быть ружным). Большинство храмов было переведено на содержание приходов. Церковная жизнь стала в большей мере зависеть от благотворителей и меценатов из числа зажиточных людей.

На протяжении XVIII в. важную роль в церковной жизни, а также в развитии духовного образования и просвещения в крае продолжали играть Спасский и Троицкий мон-ри. При Троицком мон-ре в 1722 г. была открыта миссионерская школа для обучения новокрещеных детей инородцев (первая в Вост. Сибири). С учетом многоязычности коренного населения в регионе ставилась задача обучить детей инородцев рус. языку и основам Православия. Обучение взрослых затруднялось по причинам отсутствия кадров, территориальной разбросанности селений и кочевого образа жизни жителей в сев. и юж. частях региона. При Троицкой обители в нач. XVIII в. существовала большая б-ка с редкими и рукописными книгами, летописями. До секуляризации для хозяйственной жизни мон-ря были значимы пушные, соляные и рыбные промыслы, владение непахотной и пахотной землей. В сер. XVIII в. 23 промысловых зимовья принадлежали мон-рю; в Усольской вотчине добывалось до 10 тыс. пудов соли в год, использовался наемный труд; к 1763 г. за мон-рем числилось 399 ревизских душ. После 1764 г. мон-рь

вынужден был резко ограничить миссионерскую деятельность. Из-за уничтожившего церкви, постройки, ризницу и монастырскую б-ку пожара 1726 г. мон-рь отстраивался заново. До секуляризации Спасскому мон-рю основной доход давали сельскохозяйственное производство и солеваренные промыслы. Монастырская б-ка насчитывала более 300 книг, велась летопись. В нач. 1719 г. митр. Тобольский Филофей (Лещинский) в ходе поездки по митрополии посетил Енисейск, а возвращаясь из Забайкалья, поклонился мощам мч. Василия Мангазейского в Троицком мон-ре. Несмотря на неоднозначное



Собор в честь  
Воскресения Христова  
(«Старый»)  
в Красноярске. 1773 г.  
Фотография.  
Нач. XX в.

отношение столичного и епархиального священноначалия к канонизации мученика, росло его местное почитание, к его мощам приезжало много паломников.

В 1759–1760 гг. прот. красноярского Воскресенского собора Алексей Михайловский основал руссколат. духовную школу для детей духовенства из всех 3 заказов Енисейской пров. Первым учителем был диак. собора Григорий Скрябин. По указу 26 февр. 1763 г. школа была переведена для облегчения доступа в нее в Енисейск (на Абацацкое подворье Троицкого мон-ря). После упразднения подворья в 1775 г. школа перемещена в Спасский мон-рь. Духовно-образовательная деятельность позволяла решать проблему с кадрами священников в регионе и содействовала дальнейшему миссионерскому окормлению и катехизации коренного населения.

В 1712 г. Ф. М. Чайка построил в Енисейске 1-й каменный Богоявленский собор. Интенсивное строительство каменных церквей началось в 30-х гг. XVIII в. Были возведены: 3-престольная монастырская ц. Спаса Нерукотворного с коло-

кольней (1735 — 50-е гг. XVIII в.), надвратная ц. во имя св. праведных Захарии и Елисаветы (1785–1796), Воскресенская ц. (1736–1750), Преображенская ц. (1747–1750, 2 придела достроены в 1769–1775), храм Воскресения Христова (освящен в 1747, в 1757 к нему был пристроен теплый придельный храм Благовещения), новое каменное 4-престольное здание Богоявленского собора (50–60-е гг. XVIII в.) и др. Всего к нач. XIX в. в Енисейске насчитывалось 9 каменных церквей.

Сложившиеся в Енисейске традиции церковного зодчества и иконописи существенно повлияли на облик храмов как приенисейских уездов, так и всей Вост. Сибири. На развитие енисейской и крас-

ноярской иконописной школы оказали влияние мастера из сев. и центральных рус. городов, за-

тем из др. сибир. городов, в т. ч. из Тобольска. Известны работы енисейских мастеров 2-й пол. XVIII в. (Е. Баранов, Г. Кондаков, Д. Курышкин, М. Протопопов), 1-й пол. XIX в. (семья Барышевцевых) и др. Значительный вклад в церковное искусство внесли красноярские мастера рубежа XVIII и XIX вв. (представители династии иконописцев Хозяиновых, И. Агапитов, С. Белозёров и др.).

В XVIII — нач. XIX в. возводится ряд церквей Приенисейской Сибири в традициях сибир. барокко. В Красноярске 1-й каменный Воскресенский собор (не сохр.) был построен енисейскими мастерами на месте сгоревшей деревянной соборной Преображенской ц.; в 1785–1795 гг. была возведена 3-престольная приходская Покровская ц. (ныне кафедральный собор К. и А. е.; старейшее каменное здание города), имеющая прототипом Троицкую ц. в Енисейске. На 1781 г. в Красноярском у. насчитывалось 37 церквей по сравнению с 22 храмами в 1738 г.

Согласно ведомости о составе приходов Тобольской епархии, всего в Красноярске, Красноярском у.,







Туруханском крае, Енисейске и Енисейском у. было к 1781 г. 74 прихода.

К кон. XVIII в. в связи с успешным экономическим развитием региона, нек-рыми изменениями в ставленнической практике и стабилизацией жизни приходов число клириков заметно возросло. Состав причта, особенно сельского, формировался на основе наследования. В Красноярске сложились священнические династии Потылицыных, Терских, Ошаровых, Многогрешных, Поповых и др., бывших в основном выходцами из местного казачества, посадских или крестьян.

**1-я пол. XIX в.** Хозяйственно-экономическое развитие городов на территории Красноярского у. и их рост в 1-й пол. XIX в. сопровождался возведением каменных храмов различной функциональности. В Канске на месте деревянной церкви в 1800–1804 гг. был возведен в формах классицизма енисейскими мастерами А. П. Казаретиным и А. И. Малетиным 3-престольный Спасский (ныне — Свято-Троицкий) собор. Каменное храмостроительство в Ачинске началось с постройки в 1802 г. 3-престольной соборной Троицкой ц. (не сохр.).

Разрешение на строительство новых храмов давалось Святейшим Синодом с учетом количества уже



*Свято-Троицкий собор в Канске. 1797–1804. Фотография. Нач. XX в.*

имевшихся церквей, дворов и числа жителей. В 1804 — 20-х гг. XIX в. в Красноярске с разрешения свт. Варлаама I (Петрова-Лавровского) была построена каменная 2-этажная ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы с приделом во имя ап. Иоанна Богослова. Проектные планы церкви составили Г. Бусыгин и А. Пospelов. До 1812 г. строительством руководил иркутский каменных дел мастер И. Прохоров, затем зодчий И. И. Огрысков. В ходе строительства был добавлен 3-й придел во имя св. блгв. кн. *Александра Ярославича Невского*, небесного покровителя имп. *Александра I Павловича*; для этого сооружен 3-й этаж над трапезной, причем алтарь придельного храма в виде хоров выходил в подкупольное пространство храма Иоанна Богослова на 2-м этаже. 20 мая 1813 г. освящен главный храм, 25 авг. 1821 г. — верхний придел во имя св. блгв. кн. *Александра Невского*, 24 сент. 1823 г. — придел во имя ап. *Иоанна Богослова*. Красноярцами Е. Т. Ушаковым и Ф. М. Быкасовым были заложены 17 апр. 1859 г. юж. придельный храм во имя преподобных *Зосимы и Савватия*, сев. ризница и Иверская часовня. Над сооружением и росписью иконостаса храма во имя св. блгв. кн. *Александра Невского* работали енисейский резчик Е. Р. Попов и выдающийся представитель енисейско-красноярской иконописной школы уроженец Абаканского острога иконописец и позолотчик М. М. Хозяинов. В убранстве верхнего придела отчетливо присутствовала тема победы русского оружия в Отечественной войне 1812 г. Имп. *Александр I* пожаловал в 1820 г. в дар Благовещенскому приходу образ *Александра Невского* работы А. Егорова (восстановлен в 2000-х гг.).

Четвертая красноярская каменная церковь, Всехсвятская, заложена по проекту Бусыгина в апр. 1816 г. на месте сгоревшей в 1812 г. деревянной и построена артелью енисей-

ских и красноярских ремесленников под рук. Огрыскова, красноярских каменщиков И. и П. Быкасовых. Церковь была освящена 22 мая 1820 г. В 1829–1830 гг. построен сев. придельный храм в честь Успения Пресв. Богородицы, в нем был установлен резной иконостас работы Бусыгина, расписанный красноярским иконописцем Т. С. Ростовцевым. Архитектуру храма отличали формы раннего классицизма при сохранении нек-рых черт сибирского барокко.

В связи с переносом городского кладбища за пределы города, на сопку Кум-Тигей, в 1836–1848 гг. по проекту П. А. Шарова и Д. А. Маковецкого была построена каменная 2-пре-



*Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы в Красноярске. 1849 г. Фотография. Нач. XX в.*

стольная Свято-Троицкая кладбищенская ц. 21 авг. 1842 г. еп. Томский и Енисейский *Афанасий (Соколов)*; вполсл. архиепископ Казанский и Свяжский) освятил Иннокентиевский придел, главный храм был освящен 11 окт. 1848 г. красноярским благочинным иереем Александром Иноземцевым.

Воскресенский собор с увеличением населения Красноярска стал тесен, и в 1843 г. в городе был заложен 5-главый 4-престольный Богородице-Рождественский собор по образцовому проекту К. А. Тона. Буд. кафедральный собор строился на средства золотопромышленников и купцов, после обрушения сводов в 1849 г. возведен заново купцом И. Щёголевым на собственные средства. 7 сент. 1861 г. еп. Томский и Семипалатинский *Порфирий (Соколовский)* освятил главный храм; 10, 21 и 22 сент. были освящены Крестовоздвиженский придел, придел во имя свт. *Николая Чудотворца* и нижний придел во имя св. мучеников *Исидора и Татианы*. Императорская семья пожертвовала престольную икону Рождества Пресв. Богородицы и полную ризницу. В 1914 г. в собор принесена частица мощей свт. *Иннокентия (Кульчицкого)*. Под сводами нижнего храма были похоронены благодетели собора И. Г. и Т. И. Щёголевы, а в 1913 г. в усыпальнице под устроенным 5-м приделом во имя прп. *Евфимия Суздальского* — еп. Енисейский и Красноярский *Евфимий (Счастнев)*.

Указом Святейшего Синода от 24 февр. 1824 г. «для единообраз-







ного соединения в порядке с гражданским управлением и по причине отдаленности Енисейского духовенства от Тобольска» к Иркутской епархии отчислены приходы на территории Енисейской губ. (Енисейские ЕВ. 1885. № 2. С. 29–30). В 1834 г. они были переданы вновь учрежденной Томской и Енисейской епархии (выделена из состава Тобольской епархии).

В кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. были открыты новые образовательные учреждения: Красноярское малое народное уч-ще в трапезной Воскресенского собора (считалось крупнейшей в Сибири общеобразовательной школой — до 100 учащихся обо-его пола), 1 окт. 1820 г.— 2-классное духовно-приходское уч-ще при енисейском Спасском мон-ре на базе рус. духовной школы (по др. сведениям, на базе существовавшего с 1803 одноклассного уч-ща). В 1-й класс было принято 15 учеников, во 2-й — 10. В 1823 г. в пристройке к надвратной церкви мон-ря открыли бурсу, в 1827 г. для нее было построено здание, уч-ще стало уездным. В 1856 г. ДУ было переведено из Енисейска в Красноярск, где в 20–40-х гг. XIX в. действовало одноклассное все-словное приходское уч-ще.

В 1824–1843 гг. на территории епархии пребывал сосланный в работы на Боготольский винокурный завод св. прав. Сибирский *Даниил Ачинский*, подвизавшийся затем в келье в дер. Зерцалы Ачинского окр. и почитавшийся сибиряками. С янв. 1843 г. старец жил в Иверской обители Енисейска по приглашению своей духовной дочери игум. Евгении (Стариковой). Перед смертью св. Даниила исповедал прот. В. Д. Касьянов, составивший его Житие.

**1861–1917 гг.** 25 мая 1861 г. имп. *Александр II Николаевич* утвердил доклад Святейшего Синода об учреждении Енисейской и Красноярской епархии с кафедрой в Красноярске (выделена из состава Томской и Енисейской епархии). Первый еп. Енисейский и Красноярский *Никодим (Казанцев)* прибыл в Красноярск 5 янв. 1862 г. В состав Енисейской духовной консистории вошли 7 чел.: благочинный красноярских церквей кафедральный прот. В. Касьянов, настоятель енисейского Спасского мон-ря архим. Афанасий, ключарь кафедрального собора, благочинный сельских церквей А. Угрюмов и священники красно-

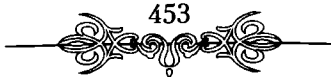
ярских церквей. К 1863 г. епархия была разделена на 14 благочиннических округов. На момент учреждения в ней насчитывалось 170 правосл. церквей (100 каменных, 70 деревянных), 182 часовни (5 каменных, 177 деревянных). Дальнейший рост численности населения губернии (с 1861 по 1916 — почти в 3 раза) сопровождался увеличением количества приходов (к 1916 почти в 2 раза).

Создание Енисейской епархии преследовало цель усилить миссионерскую и катехизаторскую деятельность в регионе. К моменту учреждения епархии в Енисейской губ. проживало 318 963 чел., из них коренных жителей («инородцев») — 45 174; 94,16% населения исповедовало Православие; язычники составляли 3,41% (10 889 чел.). Последствия секуляризационных реформ, хозяйственно-экономические трудности, разноподчиненность приходов губернии в разные периоды XVIII и XIX вв., удаленность от епархиальных центров негативно сказались на ходе миссионерской деятельности. Из-за отсутствия средств не менее 3 раз в XIX в. прекращала деятельность Туруханская монастырская миссионерская школа для детей инородцев. В 1851 г. была учреждена православная духовная миссия при Троицком мон-ре для инородцев Туруханского края, территория миссии расширилась по причине миграции кочевников в тундру (в районы рек Дудинки и Хатанги). Языковые барьеры, кочевой образ жизни инородцев, отсутствие дорог и условий для проживания, суровые климатические условия делали задачи миссии малоосуществимыми. Еп. Никодим совершил в 1862 г. длительную инспекционную поездку вниз по Енисею, на север губернии, и обратил по ее итогам к Святейшему Синоду с рапортом о необходимости перехода к системе миссионерско-приходской деятельности с привлечением братии Троицкого мон-ря, увеличением жалований священникам, улучшением обеспечения и сокращением сроков службы до 3 лет. В янв. 1873 г. Туруханская миссия была упразднена, взамен создано 5 миссионерских приходов: Туруханский, Верхнеимбатский, Тазовский, Дудинский, Хатангский. Весной и летом 1863 г. еп. Никодим посетил Ачинский, Минусинский и сев. часть Канского округов. В 1876 г. бы-

ла создана Минусинская миссия. Миссия действовала до установления советской власти, сотрудничала с *Алтайской духовной миссией*. К 1890 г. в епархии действовали 12 миссионерских приходов, из них 7 — в Минусинском и Ачинском округах. В них применялись различные формы христианизации, в т. ч. изучение верований и обычаев коренного населения, создание церковно-приходских школ; в Усть-Есинском приходе Минусинского окр. богослужения велись на хакасском языке.

31 мая 1866 г. в Красноярске рядом с кафедральным собором был освящен деревянный архиерейский дом. На время управления епархией еп. Никодимом пришлось введение института церковноприходских попечительств в Вост. Сибири. После пожара 1868 г. в Енисейске епископом был создан Комитет помощи погорельцам и сбора пожертвований, поступавших со всей России. В 1865 г. по благословению владыки создано также Енисейское епархиальное попечительство о бедных духовного звания. Еп. Никодим уделял большое внимание народному образованию, заботился об изыскании средств для оплаты преподавания Закона Божия в уч-щах Мин-ва народного просвещения. В 1863 и 1866 гг. в Красноярске открылись приходские уч-ща, в 1868 г.— мужская гимназия. 16 марта 1861 г., еще до создания епархии, в Красноярске по инициативе прот. Воскресенского собора И. Рачковского и при поддержке преподавателей Красноярского ДУ, согласившихся безвозмездно вести обучение, было открыто частное женское училище, прекратившее свою деятельность из-за отсутствия финансирования. В 1865 г. по инициативе еп. Никодима при Иверском мон-ре в Енисейске открылось жен. уч-ще, состоявшее первоначально из 2 классов с годичным сроком обучения в каждом, в 1868 г. был организован 3-й класс с 2-годичным курсом. Перу еп. Никодима принадлежат проповеди, статьи, ряд трудов по истории Приенисейского края, в т. ч. Житие мч. Василия Мангазейского, рукописные дневники и мемуары, вместе с архивом и богатой личной б-кой по завещанию подаренные Богородице-Рождественскому кафедральному собору.

10 июня 1870 г. Енисейскую кафедру занял еп. *Павел (Попов)*. За долгое время управления епархией



(до 31 марта 1873) он объехал приходы, обращая внимание на комплектование б-к, работу с документацией, качество образования в учебных заведениях и уровень знаний, приложил усилия к созданию в окрестностях кафедрального города Успенского муж. мон-ря, к-рый был основан уже его преемником еп. Антонием (Николаевским). Устроение мон-ря близ Красноярска обосновывалось необходимостью усиления духовной составляющей жизни губернии. Во 2-й пол. XIX в. отмечались явления двоеверия у коренных жителей, рост суеверий и атеистических настроений у старожильского населения. До 1/3 жителей губернии составляли к этому времени высланные в Сибирь за политические и уголовные преступления, в т. ч. участники антиправительственных и революционных движений. Переговоры еп. Антония с Красноярской думой, обращения к генерал-губернатору позволили в 1874 г. отвести под устройство мон-ря земли на берегу Енисея под Красноярском, а также 10 тыс. дес. земли на р. Мане. Устроение обители содействовало развитию промышленности, а с нею и миссионерства: появились мастерские и школа для инородцев, судовой верфь для строительства малых речных судов. 28 дек. 1878 г. последовало Высочайшее повеление об устройстве муж. общежительного мон-ря близ Красноярска с благотворительными при нем заведениями. 15 мая 1879 г. совершён крестный ход со всех церквей города по случаю закладки обители. Преосв. Антоний положил начало Знаменскому жен. мон-рю в 45 км от Красноярска. Время епископства Антония ознаменовано активизацией миссионерской деятельности. С христ. проповедью он побывал во всех уголках епархии, содействуя развитию в ней духовного образования. В апр. 1876 г. еп. Антоний совершил крещение 3003 инородцев в с. Аскызе Минусинского окр. В июне 1874 г. отправил Святейшему Синоду чертежи нового здания Красноярского ДУ и смету расходов на его постройку. В 1874 г. еп. Антоний благословил создание благотворительного общества, названного в честь генерал-губернатора Вост. Сибири Н. П. Синельникова; его цель состояла в помощи нищим и детясиротам. После красноярского пожара в ночь на 18 апр. 1881 г., когда сгорело до 2000 домов и строений, еп.

Антоний возглавил комитет, оказавший помощь лицам всех вероисповеданий (было роздано до 60 тыс. р.).

При еп. *Исаакии (Положенском)*, управлявшем Енисейской кафедрой с 30 мая 1881 г., было заложено новое здание ДУ по проекту красноярского архит. А. Жукова (30 апр. 1885), к 1886 г. реконструированы старые



*Церковь в честь  
иконы Божией Матери  
«Всех скорбящих Радость»  
в Канске. 1894 г.  
Фотография. 1905 г.*

корпуса, возведены каменные надворные службы, устроен озелененный парадный двор. Для оказания помощи нуждающимся ученикам по благословию еп. Исаакия в 1884 г. основано благотворительное об-во св. блгв. кн. Александра Невского. 8 янв. 1886 г. подписан указ об открытии 3-классного жен. епархиального училища в г. Красноярске. Еп. Исаакий содействовал развитию церковноприходских школ, привлекал помощь частных лиц для их открытия и содержания. Он первым из архиереев в ходе путешествия по Туруханскому краю посетил Дудинку, сам крестил язычников. По инициативе еп. Исаакия с 1 февр. 1884 г. дважды в месяц начало выходить офиц. подписное епархиальное издание — ж. «*Енисейские епархиальные ведомости*».

При еп. Тихоне (Троицком-Донебине; на кафедре с марта 1886) возобновилась деятельность школ, в к-рых ранее по к.-л. причинам были прекращены занятия. К 1890 г. в губернии существовало 147 школ, из них 71 церковноприходская, 31 школа грамотности. 5 окт. 1886 г. состоялось открытие Красноярского жен. епархиального училища. В течение 28 лет, начиная с 1878 г., смотрителем ДУ был кандидат богословия К. А. Успенский, среди его преемников в должности смотрителя — свя-

щенники И. Мидовский, Н. Ефремович и буд. архиеп. Минусинский *Димитрий (Вологодский)*. При ДУ были открыты б-ка, больница, спальные комнаты и трапезная, действовал подготовительный класс. Принимались в первую очередь дети священников в возрасте 10–12 лет. Съездом духовенства Енисейской епархии в 1889 г. в связи с 50-летием служения в священном сане кафедрального прот. В. Касьянова учреждена стипендия его имени. Училищная ц. во имя св. блгв. кн. Александра Невского построена на собранные причтом средства к 1902 г. В 1914 г. для получения средств на содержание ДУ на месте снесенных флигелей построен 3-этажный доходный дом духовного братства во имя св. блгв. кн. Александра Невского в стиле модерн по проекту Л. А. Чернышёва. Еп. Тихон благословил прием в ДУ на средства епархии инородцев Туруханского края и направил неск. уроженцев Минусинского окр. в Бийскую катехизационную школу, содействовал открытию в 1889 г. приюта для мальчиков и подготовке приюта для девочек; лично оказывал каждодневную помощь бедным и нищим, порой ночевавшим в архиерейском доме. 27 апр. 1888 г. по его предложению при Синельниковском благотворительном об-ве была открыта дешевая столовая для красноярцев, ставших жертвами сильного наводнения. После наводнения 1888 г. Успенским монастырем устроена новая дорога, что позволило ежегодно ок. 4 тыс. богомольцев посещать обитель. Еп. Тихоном основан Знаменский общежительный муж. скит Успенского мон-ря. 8 июля 1891 г. еп. Тихон освятил скитский храм в честь иконы Божией Матери «Знамение». 1–2 июля 1891 г. в ходе путешествия по Сибири и Дальн. Востоку Красноярск посетил наследник престола, будущий имп. мч. *Николай II Александрович*, побывавший в Богородице-Рождественском соборе, муж. и жен. гимназиях и обоих уч-щах.

После назначения преосв. Тихона архиепископом Иркутским и Нерчинским (28 марта 1892) 13 июня 1892 г. в Красноярск прибыл еп. *Александр (Богданов)*. За 2 неполных года пребывания на кафедре он принял участие в осуществлении всех начинаний его предшественников. К 1894 г. при Знаменском ските были выстроены настоятельский, 3 одноэтажных келейных, трапезный



и 2-этажный странноприимный корпуса, часовня во имя свт. Николая Чудотворца, пекарня. При ските открылась одноклассная церковноприходская школа, имелись кирпичный и смолокурный заводы, кузнечная, сапожная, столярная и портновская мастерские. 28 сент. 1892 г. Енисейской консисторией Знаменскому скиту дано самостоятельное от Успенского мон-ря управление. 8 сент. 1893 г. учреждено правосл. братство в честь Рождества Пресв. Богородицы (с 1913 во имя свт. Иннокентия Иркутского), призванное «всеми мерами способствовать распространению, утверждению и охранению христианской веры и христианского благочестия в пределах Енисейской епархии, заботиться о распространении в ней истинного просвещения, противодействовать появлению и распространению лжеучений, сект и расколов» (Енисейские Ев. 1893. № 1. С. 4). При братстве была создана бесплатная б-ка духовно-нравственного чтения, приобреталась лит-ра для церковноприходских школ. Переводились на языки коренных народностей юга края правосл. молитвы и богослужебные тексты. 15 марта 1894 г. состоялось открытие Сиропитательного дома, приюта для 19 воспитанниц, созданного на средства, завещанные Т. И. Щёголевой.

Одной из главных заслуг еп. Александра является учреждение Красноярской 6-классной ДС. В переписке со Святейшим Синодом владыка указывал на невозможность дальнейшего священнического служения без создания условий для получения духовного образования. К тому времени в епархии насчитывалось 5 монастырей и 199 церквей, 453 служителя, включая диаконов и псаломщиков, из к-рых специальное образование имели лишь 115, что существенно уступало уровню образования в др. епархиях Вост. Сибири. Указ об учреждении ДС подписан 7 апр. 1894 г., средства на строительство были выделены Святейшим Синодом и из местного бюджета. 30 апр. 1894 г. еп. Александр переведен на Тамбовскую кафедру.

В Красноярск был назначен еп. Акакий (Заклинский), 9 лет служивший ректором Томской ДС. Он содействовал возведению в городе здания ДС и нового каменного архиерейского дома с крестовой церковью (по проектам синодального архит. Е. Л. Морозова). Занятия в Красно-

ярской ДС начались 3 сент. 1895 г. во временных помещениях. Первым ректором ДС с 1895 по 1897 г. был Успенский.

На 1896 г. в Енисейской епархии насчитывалось 224 церкви и 201 часовня: рост числа церквей составил 31% при росте численности правосл. населения на 58%.

Значительный вклад в духовную жизнь епархии во 2-й пол. XIX в. внесли бессменный член Енисейской духовной консистории прот. В. Касьянов, настоятель Спасского и Троицкого мон-рей, а с 1904 г. — особый миссионер Туруханского края архим. Макарий (Сулов), буд. митр. Пекинский и Китайский *Иннокентий (Фигуровский)*, священнослужитель и церковный деятель, прот. Н. П. Асташевский и др. Архим. Макарий в 1870–1912 гг. обратил в Православие 387 язычников, 4 магометан, 3 лютеран, 3 католиков, иудея и 5 раскольников, при этом в его лице инородцы видели и защитника от притеснений со стороны светской власти. На свои средства он открыл школу с интернатом для инородцев, составил большой словарь тазовских остяков. Прот. Н. Асташевский с 1897 г. возглавлял Красноярскую ДС. После кончины прот. В. Касьянова он занял должности председателя епархиального училищного совета и цензора «Енисейских епархиальных ведомостей», принимал участие в деятельности большинства просветительских церковных учреждений епархии. В 1914 г. Асташевский был назначен ректором Тобольской ДС, в 1917 г. пострижен в монашество с именем Никифор и возведен в сан архимандрита. 28 сент. 1924 г. хиротонисан во епископа, стал 1-м управляющим Новониколаевской (с 1926 Новосибирской) епархией. Являлся борцом с *обновленчеством* и *григорианским расколом*, вернувшим в лоно канонической Церкви мн. пастырей и паству.

XIX век ознаменовался развитием образования и церковной культуры, традиций правосл. зодчества, иконописи, а также формированием сибирской певческой школы. Среди церковных композиторов рубежа XIX и XX вв. — уроженцы Приенисейского края М. М. Попов-Платонов, М. П. Речкунов, М. П. Ступницкий; столичное музыкальное образование получили Ф. В. Мясников, А. В. Анохин, Л. Н. Виссонов и проживший в Красноярске 25 лет П. И. Иванов-Радке-

вич, к-рый утвердил петербургский способ пения стихир.

28 окт. 1898 г. еп. Акакий ушел на покой. Еп. Евфимий (Счастнев) прибыл в Красноярск 8 янв. 1899 г. За время его епископства епархия значительно пополнилась новыми церквями, свечным заводом, почти в 2 раза увеличилось число церковноприходских школ. 11 июня 1900 г. владыка освятил место закладки здания ДС, возведенного в нач. XX в. При ДС состоялось открытие образцовой 3-классной школы для мальчиков. В 1904 г. была построена и освящена домовая ц. во имя архистратига Михаила, реконструированная в 1914 г. Для преподавания в ДС были приглашены имеющие степень кандидата богословия выпускники Киевской, Московской, Казанской и С.-Петербургской ДА. Еп. Евфимий инициировал сбор средств для раненых и увечных воинов, пострадавших во время кит. похода (1900) и русско-япон. войны (1904–1905). Лазарет для раненых находился в помещении ДС. Для обеспечения осиротевших детей офицеров и нижних чинов были учреждены 3 стипендии в епархиальном уч-ще, 7 — в Красноярском ДУ, 20 — в церковноприходских школах. Были приняты на воспитание в мон-ри дети дошкольного возраста, потерявшие кормильцев.

Будучи осторожным в церковных делах, еп. Евфимий в 1906 г. не утвердил предложения обновленческого характера, принятые экстренным епархиальным съездом, указав, что «изменения с церковной обрядностью не только не послужат пользе Православной Церкви, но, скорее всего, послужат поводом для простого народа к соvrращению в ереси и расколы». Справедливость его слов показал и неудачный опыт временной замены в 1907 г. офиц. епархиального издания политизированным «Енисейским церковным вестником».

В дни поражения в русско-японской войне, революционных волнений и трансформаций общественно-политической жизни 1905–1907 гг. большинство представителей духовенства епархии старались сохранить духовно-нравственные устои общества. Однако еще осенью 1903 г. произошли беспорядки в Красноярской ДС, окончившиеся исключением 16 семинаристов, что свидетельствовало о нивелировании прежних ценностных ориентиров







и в среде духовенства. В 1912 г. по ходатайству еп. Евфимия началось выделение ассигнований на миссионерскую деятельность (по 6400 р. ежегодно). 12 марта 1912 г. было учреждено епархиальное историко-археологическое об-во, одним из главных деяний которого стало издание в 1916 г. «Краткого описания приходов Енисейской епархии». Скончался еп. Евфимий 9 янв. 1913 г. в Красноярске. Погребенные в Богородице-Рождественском соборе останки были в советское время выставлены в краеведческом музее и сожжены затем в музейной кочегарке вместе с останками строителя собора Щёголева.

26 янв. 1913 г. на кафедру был возведен *Никон (Бессонов)*, еп. Кременецкий, депутат Гос. думы IV созыва. Начало его управления ознаменовано рядом преобразований и инициатив, в т. ч. увеличивших возможность субсидирования образовательных проектов епархии. Была приобретена типография, создавались условия для перевода ДУ и епархиального уч-ща из 6-классных в 8-классные, на средства городской казны в Красноярске был открыт Иннокентиевский приют для подкидышей. Приняло новый масштаб проведение епархиальных духовно-просветительских мероприятий, введено в практику создание воскресных школ на приходах, начали проводиться народные чтения и концерты национальной музыки, просветительские киносеансы, устраивались б-ки-читальни на местах, организовывались массовые крестные ходы. В «Енисейских епархиальных ведомостях» расширилась публикация критических материалов о проблемах епархиальной и приходской жизни, об итогах архипастырских поездок.

В июне 1914 г. по благословению еп. Никона состоялся крестный ход от Минусинска через Красноярск и до Иркутска, в кафедральный собор к-рого была принесена частица мощей свт. Иннокентия Иркутского. С началом первой мировой войны архиереем была инициирована система благотворительных мероприятий. Еп. Никон содействовал учреждению в Красноярске 3 мая 1915 г. губ. об-ва трезвости. Во всех округах действовали церковно-общественные комитеты, братства и об-ва помощи фронтовикам и жертвам войны, были открыты монастырские



*Церковь в честь Успения Пресв. Богородицы в с. Верхне-Имбатском. 1803–1834 гг. Фотография. Нач. XX в.*

приюты для детей-сирот. Из стен ДС на фронт ушли 26 добровольцев, многие получили боевые награды, трое погибли. В 1-й пол. 1916 г. еп. Никоном была введена выборность клира. Он также выступил с осуждением еврейского погрома в Красноярске, случившегося 7 мая 1916 г., обвинив енисейского губернатора Я. Г. Гололобова в попустительстве погромщикам. Еп. Никон с пессимизмом и достаточно критично оценивал внутрицерковную ситуацию. На уездных собраниях 1916 г. говорилось о кризисных явлениях в жизни приходов и о противоречиях, возникающих в отношениях пастыря и паствы.

К 1916 г. на территории епархии действовали: 351 храм (в т. ч. 298 приходских и 53 приписных), 166 часовен и 117 молитвенных домов; 10 монастырских церквей и 2 монастырские часовни. Общее число храмов, часовен и молитвенных домов по епархии составляло 646, число приходов достигало 315. В епархии было 26 благочиний, насчитывалось не менее 207 церковноприходских школ. Общее число клириков составляло 350 чел. В 1916 г. действовали мон-ри: мужские — красноярский Успенский, енисейский Спасский, Знаменский общежительный скит, монашеская община при Енисейском архиерейском доме; женские — красноярский Знаменский общежительный, енисейский Иверский девичий. Незадолго до 1917 г. Святейшим Синодом были учреждены минусинский Покровский и Ачинский Скор-

бященский общежительные женские мон-ри; Туруханский Свято-Троицкий мужской, согласно постановлению Святейшего Синода, должен был быть преобразован в женский, к-рый начал создаваться в виде общины, однако муж. община фактически также оставалась действующей в 1916–1920 гг.

**1917–1989 гг.** Еп. Никон публично приветствовал Февральскую революцию 1917 г., отправив поздравительную телеграмму в Петроград. Он выразил поддержку Временному правительству, новым губ. властям и одобрил лозунг продолжения войны до победного конца. Падение монархии приветствовали прошедшие в епархии в марте 1917 г. собрания духовенства. Февральские события послужили толчком для активизации оппозиционных сил среди клира и церковной общественности. Разногласия владыки с духовенством, неоднозначность его взглядов и действий предопределили итоги созванного им 16–25 апр. 1917 г. экстренного съезда духовенства и мирян, где одним из главных стал вопрос об отношении к управляющему епархией. 22 апр. подавляющим большинством голосов было принято предложение ходатайствовать перед Святейшим Синодом об освобождении еп. Никона от управления. Съезд принял решение о замене духовной консистории избранным тут же Наблюдательным советом из 3 духовных и 3 мирян и ряд др. постановлений, носивших достаточно радикальный характер. Еп. Никон отбыл из Красноярска в отпуск, телеграммой доложив о сложившейся ситуации Святейшему Синоду и Думе. 25 июля 1917 г. подал заявление в Святейший Синод о снятии сана и монашества, объясняя свой поступок тем, что епископский сан якобы не соответствует его религиозным идеалам и мешает быть искренним христианином. Определение Святейшего Синода было вынесено 1 авг. 1917 г. В епархии весть о публичном снятии бывшим управляющим сана и монашества и о его обращении к бывшей пастве вызвала скорбную реакцию: «Поступок бывш. еп. Никона в наше время может послужить для многих искушением; скольких малодушных и колеблющихся в вере отвергнет от православия это письмо? Сколько яда сомнения внесет это письмо в души ве-



рующих?..» (Енисейские ЕВ. 1917. № 7. С. 9–11).

Сложившаяся в центре и в губернии политическая ситуация двоевластия получила отражение и в дальнейшей жизни епархии. Избранный съездом орган, преобразованный в соответствии с распоряжением Святейшего Синода в церковно-епархиальный совет (в него вошли прот. И. Орфеев, др. священники и миряне), вступил в конфронтацию с назначенным Синодом для временного управления епархией еп. Барнаульским *Гавриилом (Воеводиным)*; прибыл в Красноярск 26 мая 1917). Наложенные на членов совета временно управляющим запрещенными были сняты 14 авг. 1917 г. решением Святейшего Синода, назначившего нового временно управляющего — еп. Киренского Зосиму (Сидоровского; позднее впал в обновленческий раскол), к-рый, прибыв в Красноярск 17 авг., нашел общий язык с членами совета и принял участие во II епархиальном съезде духовенства и мирян. 8 авг. 1917 г. на съезде были избраны делегаты для участия в открывшемся 15 авг. *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*: прот. В. Тюшняков, псаломщик К. Поротов, преподаватель Красноярской ДС И. В. Фигуровский, преподаватель из Енисейска В. Курочкин, соборный староста из Ачинска В. Андронов. Несмотря на попытки епархиального совета ходатайствовать об оставлении в должности временно управляющего преосв. Зосимы, 26 сент. 1917 г. Святейший Синод назначил временно управляющим епархией еп. Алатырского Назария (Андреева). На епархиальном Соборе 10–11 дек. 1917 г. он был избран управляющим епархией.

В янв. 1918 г., еще до публикации декрета СНК «О свободе совести, церковных и религиозных обществ», новая губ. власть предприняла первые антицерковные акции. В ночь на 18 янв. отрядами красногвардейцев под предлогом поисков злоумышленников были заняты архиерейский дом (национализирован 2–3 марта) и Красноярская ДС. Губисполком предпринял действия по национализации и закрытию Успенского монастыря, образовательных и др. церковных учреждений. В февр.—марте прошли благотворительные и приходские собрания, вызвавшие протест против действий новой власти. 25 апр. 1918 г. на собрании 46 уполномочен-

ных от приходов Енисейской епархии приняли решение о создании Красноярского Союза правосл. приходов. Принятие декрета об отделении Церкви от гос-ва и школы от Церкви способствовало началу консолидации православных сил губернии. Падение советской власти в Сибири в мае—июне 1918 г. оставило на время процесс ликвидации церковных структур, но гражданская война сделала невозможным их прежнее нормальное существование. Общеeparхиальный съезд клира и мирян, состоявшийся в Красноярске 14–23 авг. 1918 г., приветствовал Временное Сибирское правительство. Были направлены делегаты на церковное совещание в Томске (14 нояб.—3 дек. 1918), на котором было образовано *Высшее временное церковное управление Сибири (ВВЦУ Сибири)*. С развертыванием на территории Енисейской губ. партизанского движения постоянными стали случаи насилия в отношении духовенства, в особенности на территории т. н. Степно-Баджейской и Тасеевской партизанских республик, а также на юге губернии. Ситуация не изменило создание по призыву еп. Назария приходских дружин для защиты как храмов, так и пастырей, поскольку правительственные войска во 2-й пол. 1919 г. уже не контролировали значительную часть территории губернии. 29 окт. 1918 г. за попытку увещевать восставших крестьян был убит священник Петропавловского прихода с. Каратуз Минусинского у. Михаил Щербаков. «Красный террор» по отношению к правосл. пастырям развернулся с особой силой в 1-й пол. 1919 г. *Архиерейский юбилейный Собор РПЦ 13–16 августа 2000 г.* определил прославить в Соборе *новомучеников* и исповедников Церкви Русской погибших за веру Христову в 1919 г. иереев: Амоса Иванова, Михаила Каргополова, Трофима Кузнецова, *Димитрия Неровецкого*, Александра Поливанова, Стефана Семенченко, Порфирия Фелонина, Владимира Фокина. Среди установленных к настоящему времени имен клириков епархии, принявших в 1919 г. мученическую кончину, также иереи Виталий Мухачёв, Николай Протопопов, Петр Остроумов, Даниил Светозаров, Симеон Успенский, диак. Алексей Сибтнев, псаломщики Антоний Глаголев, Михаил Зевакин, Александр Новочадовский. При этом

отдельные клирики самовольно покидали приходы, некоторые из них примкнули к партизанам («красные попы» И. Вашкорин, В. Орлов, А. Муранов; двое последних активно участвовали в 1922 в изъятии церковных ценностей). Были запрещены в священнослужении еще 10 священников, самовольно оставивших свои приходы или сотрудничавших с партизанами, а также 9 диаконов. В 1918–1919 гг. на территории епархии находились бежавшие из центральных областей России священники и члены их семей. Сотрудники ОГПУ позднее отмечали, что еп. Назарий заботился об «устройстве реакционного духовенства», приняв в архиерейском доме в дни разгрома Белой армии «50 семейств — 178 человек, всем дав приют и материальную поддержку» (из доклада уполномоченного 1-го отд-ния Троицкого окротдела ОГПУ Уралобласти Филатова).

После восстановления в янв. 1920 г. в губернии советской власти возобновился процесс закрытия церквей и церковных учреждений. В первую очередь были закрыты все домовые церкви, национализированы имущество и земли мон-рей, затем ликвидированы созданные с участием монашествующих сельхозартели. Всего в 1-й пол. 20-х гг. XX в. в епархии было закрыто 17 храмов. В уездах начались антирелигиозные мероприятия; в газ. «Красноярский рабочий» и местных изданиях появились антицерковные публикации. Продолжались преследования и убийства отдельных священников и членов их семей. После праздничной литургии 14 окт. 1920 г. был расстрелян иерей сщмч. Михаил Вологодский (пам. 1 окт.). В мае 1920 г. (по др. сведениям, в апр. 1921) были вскрыты и осквернены мощи прав. Даниила Ачинского в Иверском монастыре Енисейска и готовилось вскрытие мощей мч. Василия Мангазейского. Несмотря на объявленный еп. Назарием в нояб. 1921 г. сбор средств в помощь голодающим, весной и летом 1922 г. во всех церквях епархии осуществлено изъятие церковных ценностей, в т. ч. старинных и чудотворных икон; мирные протесты духовенства и прихожан игнорировались. При закрытии монастырских и домовых храмов и изъятии ценностей имели место случаи хулиганского и святотатственного поведения членов комиссий.



Созданное в Томске обновленческое Сибирское церковное управление в сент. 1922 г. «уволито на покой» еп. Назария. Не позднее 13 сент. он был выслан из Красноярска и, вопреки сложившемуся представлению о возглавлении им в 1922 г. Красноярской обновленческой кафедры, пребывал по благословению патриарха *Тихона* (по крайней мере, в иконе — окт. 1923) в Симоновом мон-ре в Москве (Акты свт. Тихона. С. 288, 292, 296, 738–741). На узурпированную обновленцами Красноярскую кафедру был назначен лжеепископ Александр Сидоровский, отказавшийся от сана и женившийся (сан и монашество с него были сняты в сент. 1923 епископами во главе с патриархом Тихоном). После отъезда А. Сидоровского в апр. 1923 г. на обновленческий собор его сменили состоявшие в браке лжеепископы: Александр Авдентов, рукоположенный П. Блиновым и А. Сидоровским, 14 мая 1923 г. возведенный в сан «архиепископа Красноярского» (на обновленческой Красноярской кафедре, с перерывами — в 1923, 1925–1927, 1934–1935; по некоторым сведениям, в 1923 носил титул «Енисейский»), и Георгий Жук, «хиротонисанный» 15 июля 1923 г. Обновленческая Красноярская епархия просуществовала с сент. 1922 до 22 янв. 1938 г., обновленческая Енисейская епархия — с 1925 по 1926 г., действовали также обновленческие викариаты: Ачинское (до 20 янв. 1928), Канское (1924–1925, в 1925–1934 епархия), Минусинское (21 нояб. 1922–1935). Нек-рые из обновленческих «епископов» начинали дореволюционное служение в Енисейской епархии: прот. Иннокентий Орфеев был до 1922 г. известным миссионером и катехизатором, свящ. Александр Турский — разъездным миссионером Урянхайского края. Большинство приходов в 1922–1924 гг. было занято перешедшими в обновленчество священниками. Из 7 закрытых красноярских храмов «староцерковникам» принадлежали только Воскресенский собор (частично передан затем обновленцам) и Никольская ц. В Канском у. к кон. 1924 г. 15 церквей пустовали, 2 были «тихоновскими», 78 — обновленческими. К февр. 1926 г. из 19 церквей, имевшихся в Хакасском окр., 2 закрыли, 11 передали обновленцам. В Абанском р-не в 1926 г. насчитывалось 7 обновленческих церквей и «тихоновская».

Рукоположение по ходатайству более 20 правосл. общин и по благословению патриарха Тихона 19 мая 1923 г. прот. Димитрия Вологодского во епископа Минусинского (в 1928 и 1931 временно управлял епархией) позволило к кон. 20-х гг. XX в. вернуть в каноническую юрисдикцию на юге губернии 95 из 115 обновленческих приходов (по др. сведениям, в 1929 в округе действовали 96 «тихоновских» и 26 обновленческих приходов). Викарная (периодически самостоятельная) Минусинская епархия существовала до закрытия на ее территории храмов и мученической смерти 23 окт. 1937 г. архиеп. Димитрия (возведен в сан архиепископа 17 марта 1936). В 1933–1937 гг. действовало Ачинское викариатство Красноярской епархии. Оставшаяся верной канонической Церкви паства поначалу почти не имела пастырей: часть священников вынуждена была служить на обновленческих приходах, другие вышли за штат и работали в светских учреждениях.

Возобновлению канонической жизни Красноярской епархии в 1923–1926 гг. способствовало пребывание на ее территории в ссылке (Красноярск, Енисейск, Приангарье, Туруханский край, Заполярье) с дек. 1923 по янв. 1926 г. свт. *Луки (Войно-Ясенецкого)*. Святитель открыто объявил себя единственно законным епископом Красноярским и Енисейским, согласно общей директиве патриарха Тихона, рукополагал во диаконы и иереи, принимал покаяния от уклонившихся в раскол, служил в освящаемых заново храмах, совершал требы и произносил проповеди против обновленцев.

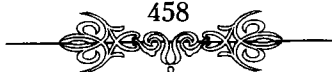
В конце ссылки владыка несколько раз встречался со сщмч. *Амфилохием (Скворцовым)*, 8 марта 1925 г. рукоположенным патриархом Тихоном во епископа Красноярского. 7 янв. 1926 г. и в день отъезда из Красноярска свт. Лука совместно с еп. Амфилохием совершил праздничные богослужения в Воскресенском соборе. Святительское служение владыки Амфилохия в Енисейской епархии продолжалось чуть более года, оно ознаменовало восстановление канонической кафедры и возобновление приходской деятельности в уездах губернии. Противостояние обновленцев и сторонников Патриаршей Церкви порой принимало ожесточенные формы, в т. ч. прямых столк-

новений (Красноярск, Канск и др.). 13 июля 1926 г. продолжавший вместе с еп. Димитрием (Вологодским) борьбу с обновленчеством еп. Амфилохий был арестован.

Только 5 окт. 1927 г. на кафедру был назначен еп. Никон (Дегтяренко), но уже 3 февр. 1928 г. он ушел на покой и вскоре был арестован. С сент. 1922 до 27 дек. 1942 г. кафедра постоянно оказывалась вдовствующей, назначаемые на нее с 1927 г. заместителем патриаршего местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси) архиереи, за исключением архиеп. Мелхиседека (Паевского; сент. 1928 — май 1931), управляли временно или менее года, а покидали ее в связи с предстоящими арестами или ссылкой; все они в 1937 г. приняли мученическую кончину. Последний до Великой Отечественной войны временно управляющий епархией еп. Ачинский *Сергий (Куминский)*; 1 апр. 1936 — 4 нояб. 1937) был арестован 17 нояб. 1937 г., расстрелян в Ачинске 11 дек. 1937 г.

В 1937–1938 гг. были арестованы и приговорены к расстрелу или к большим срокам заключения не только оставшиеся на службе в приходах клирики, но и заштатные священники, работавшие в светских учреждениях, а также обновленческие священнослужители. В 1937–1938 гг. к расстрелу было приговорено 88,2% арестованных в крае клириков и прихожан. Среди погибших в этот период — почитаемые в крае священномученики: свт. Амфилохий, расстрелян 1 окт. 1937 г. в Маринском ИТЛ (Кемеровская обл.); прот. *Евфимий (Горячев)*, до последнего дня не оставивший своего служения в епархии (в Ачинском окр. и в Минусинском викариате), расстрелян 15 сент. 1937 г. в Карагандинском ИТЛ. Согласно нек-рым выявленным к настоящему времени данным, с 1918 г. до нач. 50-х гг. XX в. репрессиям на территории *Красноярского края* подверглось до 660 священнослужителей и монашествующих РПЦ, 53 церковнослужителя и члена церковных советов; в т. ч. не менее 343 штатных и заштатных клириков, псаломщиков. Из общего числа выявленных репрессированных отбывали ссылку 260 чел., ок. 424 чел. были расстреляны.

В кон. 20-х гг. XX в. началось также повсеместное закрытие церквей, передача их под культурно-просве-







нительские и хозяйственные нужды, снос храмов. В 1931–1934 гг. в крае закрывалось по неск. правосл. культовых сооружений ежегодно, затем кампания приобрела массовый характер: в 1935 г. приняты решения о закрытии 52 православных церквей, часовен и молитвенных домов, в 1936 г. — 33, в 1937 г. — 25, в 1938 г. — 20, в 1939 г. — 16, в 1940 г. — 16, в 1941 г. — 4; за 10 лет 184 храма. Фактически большинство церквей было закрыто уже к 1938 г., поскольку были репрессированы служившие в них клирики, а также активные прихожане. К началу Великой Отечественной войны на территории Красноярского края не осталось ни одного действующего правосл. храма. Богослужения в крае совершались тайно оставшимися на свободе клириками, в основном монашествующими; часто совершали крещения и читали молитву миряне из числа активных прихожан закрытых церквей.

Восстановление церковной жизни в регионе связано с именем свт. Луки (Войно-Ясенецкого). Ведущий российский специалист по гнойной хирургии был вызван из ссылки в пос. Б. Мурта для работы в эвакуогоспитале № 1515 в должности «начальника отделения» (ГА Красноярского края. Ф. Р–1384. Оп. 2. Д. 78. Л. 18; Д. 79. Л. 132) и фактически исполнял должность главного хирурга-консультанта. 27 дек. 1942 г. владыка был назначен на вдовствовавшую с нояб. 1937 г. Красноярскую кафедру (осенью 1942 возведен в сан архиепископа). После изменения отношения гос-ва к Церкви на территории края прежде всего была воздвигнута Никольская кладбищенская часовня в Красноярске. 27 февр. 1943 г., во Вселенскую родительскую субботу, в ней было совершено 1-е богослужение. 8 сент. 1943 г. свт. Лука участвовал в Архиерейском Соборе, избравшем патриархом митр. Сергия (Страгородского).

После перевода в нач. янв. 1944 г. архиеп. Луки на Тамбовскую кафедру во временное управление Красноярской епархии вступил архиеп. Новосибирский и Барнаульский *Варфоломей (Городилов)*; вполн. митрополит). Патриаршим указом от 4 авг. 1947 г. бывш. обновленческий митрополит еп. Ульяновский и Мелекесский Софроний назначен викарным епископом Красноярским; архиеп. Варфоломей при этом извещал

Н. Попова: «...Красноярская Епархия оставлена непосредственно в моем руководстве» (Там же. Ф. Р–2384. Оп. 1. Д. 73. Л. 161). После скоропостижной кончины еп. Софрония (24 дек. 1947) викарным епископом Красноярским назначен с 23 янв. 1948 г. еп. *Иоанникий (Сперанский)*, в годы войны живший в Красноярске, а с 22 мая 1947 г. служивший настоятелем Никольской кладбищенской ц. (его кандидатуру предлагал на кафедру перед отъездом из Красноярска еще архиеп. Лука). С апр. 1949 до 20 июля 1990 г. приходы Красноярской епархии (в качестве благочиния) управлялись непосредственно архиереями Новосибирско-Барнаульской епархии.

Второй из открытых в Красноярске стала Покровская ц. (3 окт. 1944, договор о ее передаче общине подписан 8 мая 1945). В 1943–1947 гг. в регионе были открыты 21 церковь и 1 часовня. На практике открывались только те церкви, в к-рые назначался настоятель, что не всегда могло быть осуществлено из-за отсутствия кадров и бедности отдаленных сельских приходов. На 1949 г. на территории совр. К. и А. е. существовало 20 общин и 19 храмов.

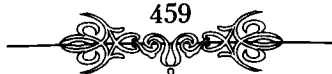
С 1949 г. вновь начался процесс закрытия храмов «в связи с отсутствием в течение нескольких месяцев настоятеля» и под др. предлогами. В 1950 г. их число сократилось до 17. С прекращением регистрации ссыльных клириков число кандидатов для служения резко уменьшилось. Практически все клирики региона этого периода — в прошлом репрессированные, начинавшие церковное служение до 1917 г. и в первое послереволюционное время. В докладах уполномоченных кон. 40-х — нач. 50-х гг. XX в. подчеркивалось, что «инициатива по возбуждению ходатайств об открытии церквей исходила и исходит главным образом от ссыльного духовенства, которого в крае насчитывается до 200 человек» (Там же. Д. 89. Л. 32).

С 50-х гг. XX в. возросло число закрываемых приходов, возобновились репрессии. После начала капитального ремонта Покровского храма в Красноярске 25 окт. 1958 г. к 10 годам лишения свободы в ИТЛ приговорен репрессированный в прошлом благочинный церквей Красноярского края прот. Евгений Насекайло. В 1965 г. из Красноярского благочиния в Томск переведен прот.

Александр Пивоваров, в Кемеровскую обл. — иером. Серафим (Брыскин; ныне схиархим. Ириней), в Калужскую обл. — бывш. благочинный прот. Вадим Красноцветов. В 1982 г. служивший на приходах Новосибирской епархии и Красноярского края прот. Александр Пивоваров осужден за распространение религ. лит-ры. В 80-х гг. XX в. уголовному преследованию подвергся настоятель Успенского собора в Енисейске прот. Геннадий Фаст, развернулась газетная кампания против прот. Михаила Капранова, вынужденного в 1989 г. переехать в Барнаул. В 1985 г. за штат отправлен бывший с 1965 г. бессменным благочинным церквей Красноярского края инвалид войны архим. Нифонт (Глазов), сформировавший в Красноярске религ. общину, окормлявший представителей интеллигенции и создавший де-факто жен. монашескую общину при Троицкой ц. в Красноярске. В годы своего служения и пребывания за штатом о. Нифонт содействовал созданию первых церковных хоров в регионе.

За свои религиозные убеждения в 50–80-х гг. XX в. подверглись преследованиям представители интеллигенции и молодежи, изгонявшиеся из вузов и с работы. Так, буд. иером. Григорий (Яковлев) в 1978 г. был исключен из КПСС и отчислен из вуза перед защитой диплома (с 1981 нес церковные послушания, с 1997 — настоятель Свято-Троицкого храма в пос. Тура Эвенкийского р-на; 21 марта 2000 пал жертвой ритуального убийства). В 1956–1962 гг. закрыто 7 храмов, в т. ч. Покровский собор в Красноярске и Спасский собор в Канске. Общественности удалось отстоять от закрытия Спасский собор в Минусинске. К 1962 г. число священников в крае сократилось на треть.

С 1983 г. стало постепенно увеличиваться число прихожан. Изменился возрастной состав клира и уровень его образования. Если в 1974 г. только 1 служитель культа в крае имел высшее духовное образование, 1 — высшее светское, 8 — среднее духовное, 5 — среднее, то в 1985 г. высшее светское или духовное образование имели 10 клириков. В янв. 1985 г. красноярским благочинным назначен прот. Александр Бурдин, в нояб. 1986 г. его сменил игум. Алексей (Костриков; ныне архимандрит), 1 нояб. 1987 г. — прот. Сергей Тимонов. Изменения в социально-политической сфере в СССР

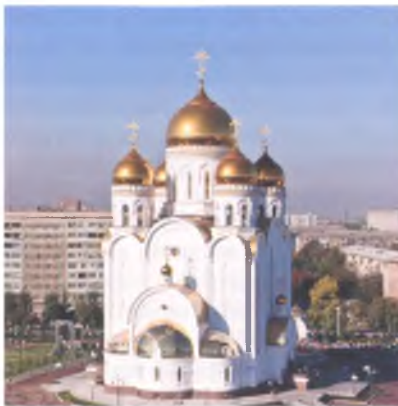




2-й пол. 80-х гг. XX в. вызвали перемены в церковно-общественной жизни Красноярского края. На Сретение 1988 г. впервые за весь советский период состоялась встреча духовенства со студентами, получившая положительные оценки в местной и вузовской печати. Развивались контакты Церкви с государством, началось социальное служение в Красноярске. На собраниях в храмах избирались новые приходские органы в соответствии с новым Уставом РПЦ, 5 авг. 1988 г. подписан акт о передаче РПЦ Благовещенской ц. Красноярска, 22 марта 1989 г. — Покровского собора. Красноярский краеведческий музей передан собору ряд икон. В июне 1989 г. была зарегистрирована община в пос. Курагино, затем — в пос. Шира, 27 окт. — в Норильске. В том же году газ. «Красноярский рабочий» начала сбор средств для восстановления Спасского мон-ря в Енисейске. Всего за годы советской власти на канонической территории епархии было полностью уничтожено не менее 302 правосл. «культурных сооружений» (включая часовни и молитвенные дома), 191 церковное здание приспособлено под нуждыхозпредприятий, советских, культурных и образовательных учреждений. За исключением действующих к 1989 г. приходских храмов, остальные церковные строения находились в полуразрушенном состоянии.

**1990–2010 гг.** Определением Поместного Собора РПЦ 7–8 июня 1990 г. путем выделения из состава Новосибирской и Барнаульской епархий на территории Красноярского края была воссоздана Красноярская и Енисейская епархия. В ее состав вошли также приходы на территории Кемеровской обл. (в июне 1993 из Красноярской и Енисейской епархий выделена Кемеровская и Новокузнецкая), приходы на территории совр. Республики Хакасии и Республики Тыва. 20 июля 1990 г. патриарх Алексей II подписал Указ о назначении на Красноярскую кафедру еп. Тобольского и Тюменского *Антония (Черемисова)*; с 2014 митрополит Орловский и Болховский), к-рый прибыл в Красноярск 22 сент. 1990 г.

Возрождение епархии началось с создания приходов, реставрации возвращенных и со строительства новых церквей. Первыми были зарегистрированы приходы в Сосново-



*Церковь в честь Рождества Христова в Красноярске. 2005–2012 гг.*

борске, Дивногорске, с. Шиле, Талнахе. 6 дек. 1990 г. в разрушенном соборе Спасского мон-ря Енисейска архиерей совершил 1-й молебен. Несмотря на социально-экономические трудности, в 1992 г. на территории епархии насчитывалось 27 храмов, часовен и молитвенных домов (на 1990 — 13), в 1995 г. — 85, в 1999 г. — 124, в 2005 г. — 209, в 2010 г. — 277. 18 июля 1991 г. начато возведение 3-престольного 5-главого собора в честь Живоначальной Троицы в Шарыпове, освященного 3 дек. 1999 г. патриархом Алексием II в дни Первосвятительского визита в Красноярский край. В 1995–2002 гг. в Лесосибирске по проекту А. В. Банникова возведен 3-престольный 13-купольный Крестовоздвиженский собор (освящен 12 окт. 2002), один из самых больших храмов за Уралом (емкость 1 тыс. чел.); приходом открыт единственный в России Музей современного христианского искусства. 19 авг. 2001 г., в праздник Преображения Господня и день 375-летия со дня основания с. Хатанги Таймырского Долгано-Ненецкого р-на, освящен один из самых сев. правосл. храмов мира — Богоявленский. 5 мая 1995 г. открыт красноярский Благовещенский женский монастырь. 18 июля 1996 г. зарегистрирован устав возрожденного туруханского Свято-Троицкого мужского мон-ря. В апр. 2000 г. возвращен епархии красноярский Успенский муж. мон-рь. В 2003 г. открыт Вознесенский мон-рь в с. Кочергине Курагинского р-на. В 1998 г. началось восстановление енисейского Иверского жен. мон-ря.

В условиях отсутствия ДС наиболее сложной для Красноярской епархии была кадровая проблема. Во 2-й пол. 1990–1991 гг. было со-

вершено ок. 100 священнических и диаконских хиротоний, в 90-х гг. XX в. действовали 4-годичные епархиальные богословско-пастырские курсы, на 2010 г. в епархии насчитывалось 202 клирика.

Ряд православных образовательных инициатив был осуществлен при участии КГПУ им. В. П. Астафьева. Устроение выставок, связанных с историей и совр. состоянием православной жизни региона, осуществлялось при поддержке Гос. универсальной научной б-ки Красноярского края и Красноярского культурно-исторического музейного комплекса. Красноярскими архитекторами начато восстановление в крае традиций правосл. сибир. зодчества. С авг. 2001 г. стал выходить официальный печатный орган Красноярской епархии газ. «Православное слово Сибири» (ныне — печатный орган Красноярской митрополии); 13 янв. 2005 г. начал работу офиц. сайт епархии.

Основные направления внебогослужебной деятельности курировались отделами ЕУ. К 2010 г. тюремное служение в 7 округах епархии осуществляли 37 клириков, в пенитенциарных учреждениях действовали 38 храмов, работали 12 сестричеств милосердия, в т. ч. при храме свт. Луки в КГМУ им. проф. В. Ф. Войно-Ясенецкого, 37 приходских социальных церковных учреждений и орг-ций и 23 больничные церкви; были созданы Ассоциация православных инвалидов во имя свт. Луки (Войно-Ясенецкого) и Об-во православных врачей России им. свт. Луки (Войно-Ясенецкого); ежегодно проводилось обучение сестер милосердия с выдачей удостоверений гос. образца. Для помощи наркозависимым действовали консультационный кабинет, правосл. реабилитационный центр, центр социальной адаптации. Работали Братство трезвения в честь иконы Божией Матери «Неупиваемая Чаша», попечительский центр во имя св. мч. Василия Мангазейского. Молодежное служение осуществляли 5 правосл. гимназий и воскресных школ, 31 приходское и внецерковное правосл. объединение (молодежные клубы, евангельские кружки, художественные секции, хоры, правосл. театры, студенческие патристические клубы, скаутские объединения и т. д.).

Широкий общественный резонанс вызвали организованные епархией





при поддержке руководства края просветительские и миссионерские программы, в ходе которых с 1994 г. проводились международные «Славянские чтения». В 2005 г. в Красноярске состоялись Дни культуры и духовности Сербии и Черногории. Мероприятие получило продолжение в последующих межславянских духовно-просветительских проектах. Периодически выходили буклеты, календари, альманахи: «Старое и новое», «Журнал Красноярской епархии», «Возрожденная епархия»; в 2008 г. опубликовано основанное на выявленных архивных источниках исследование по истории Красноярской епархии «Судьба Церкви — в судьбе храма». В рамках прошедших 12–15 окт. 2011 г. торжеств по случаю 150-летия епархии были подведены итоги полуторавековой деятельности и обсуждены перспективы развития епархии.

**2011–2015 гг.** 30 мая 2011 г. Свящ. Синод, рассмотрев вопрос о положении дел в Красноярской епархии, постановил выделить из ее состава Енисейскую епархию. Епископом Енисейским и Норильским был назначен еп. Чукотский и Анадырский Никодим (Чибисов; вполн. митрополит Челябинский и Златоустовский). Управляющему Красноярской епархией присвоен титул «Красноярский и Ачинский». На Красноярскую кафедру был назначен архиеп. Пантелеимон (Кутовой). В пределах Красноярского края решением Свящ. Синода от 5–6 окт. 2011 г. образована Красноярская митрополия, включающая Красноярскую и Енисейскую епархии. Главой митрополии назначен еп. Пантелеимон, возведенный 8 окт. 2011 г. в Успенском соборе Троице-Сергиевой лавры Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом в сан митрополита. 16 окт. 2011 г. митр. Пантелеимон прибыл к месту служения в Красноярск. 27–28 дек. 2011 г. Свящ. Синод выделил из состава К. и А. е. Канскую епархию, временно управляющим к-рой был назначен митр. Пантелеимон. Определением Свящ. Синода от 16 марта 2012 г. епископом Канским и Богучанским утвержден архим. Филарет (Гусев).

В этот период значительные изменения претерпели формы и методы социального и молодежного служения, религиозно-образовательной и катехизаторской, информационно-издательской деятельности, органи-

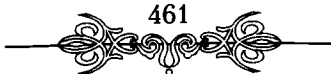
зации приходской жизни в епархии. Практическое содействие программам К. и А. е. в сфере культуры и образования с 2011 г. оказывает ведущая правосл. общественная организация региона — Красноярский региональный общественный фонд попечения о духовно-нравственном возрождении Сибири «Ладанка». Договоры о сотрудничестве заключены с краевыми мин-вами культуры, образования, здравоохранения, Управлением внутренних дел и др. ведомствами и учреждениями; представители К. и А. е. вошли в состав 26 общественных советов при мин-вах, управлениях и ведомствах. Для оказания содействия в преподавании курса «Основы православной культуры» создан Архиерейский образовательный центр. При поддержке губернатора края и деятелей науки и культуры РФ в дек. 2010 г. создан Музейно-просветительский центр духовной культуры Красноярского края «Касьяновский дом». Под него передан дом известного просветителя кафедрального прот. В. Д. Касьянова с целью организации интерактивной музейной экспозиции и духовно-просветительской деятельности, школ иконописи, колокольного звона, духовного пения, церковнославянского языка и истории. С 2011 г. реализуется проект «Открытый славянский университет», в рамках к-рого проводятся публичные лекции правящего архиерея, духовенства, отечественных и зарубежных ученых и писателей в вузах края. При поддержке администрации осуществляются краевые проекты: Пасхальный фестиваль искусств и благотворительности, фестиваль духовной культуры «Покровские встречи», образовательные Рождественские чтения. С 2012 г. выходят новые телепрограммы на светских краевых каналах: «Слово пастыря», «Русский мир», «Светлый день» и др. Издаются исследования по истории К. и А. е. Осуществлены поисковые молодежные и информационно-издательские грантовые проекты. В 2015 г. создан молодежный сайт духовной культуры «Касьяновский дом».

Для духовной жизни края большое значение имеет ежегодное принесение святынь и реликвий в К. и А. е., в т. ч. пояса Пресв. Богородицы с Афона в нояб. 2011 г. и сент. 2014 г., почитаемых икон и частиц св. мощей; в сент. 2015 г. планируется принесение в Красноярск десницы Иоанна

Предтечи из Цетинского монастыря (Черногория). В 2014 г. в К. и А. е. работали 2 лицензированные правосл. начальные гимназии — во имя прп. Сергия Радонежского в Красноярске и в честь Преображения Господня в Ачинске, центр дополнительного образования с 6 лицензированными программами, 16 воскресных школ и 10 воскресных учебно-воспитательных групп при храмах К. и А. е.; епархиальное сестричество милосердия; выходили общепархиальное и 14 приходских печатных периодических изданий, созданы 32 сайта, а также блоги и страницы в социальных сетях. К. и А. е. — участник и организатор краевых программ празднования Дней славянской письменности и культуры, Дня православной книги, Дня Крещения Руси, Дня народного единства. В дек. 2014 г. освящен архиерейский дом в Красноярске с крестовым Иоанно-Предтеченским храмом.

Важнейшим событием духовной жизни региона стал Первосвятительский визит в Красноярскую митрополию Святейшего Патриарха Кирилла 11–13 сент. 2012 г., в ходе которого Предстоятель РПЦ посетил Покровский кафедральный собор, Успенский муж. мон-рь, енисейский Спасо-Преображенский муж. монастырь, Крестовоздвиженский храм и храм во имя св. ап. Андрея Первозванного в Лесосибирске, часовню вмц. Параскевы Пятницы в Красноярске. 12 сент. Патриарх Кирилл совершил чин освящения новопостроенного храма Рождества Христова на правом берегу Красноярска и отслужил 1-ю Божественную литургию в нем. Владыка осмотрел экспозицию и познакомился с концепцией Музейно-просветительского центра «Касьяновский дом», посетил детский дом-лицей им. Х. М. Совмена, встретился с представителями общественности, деятелями науки, культуры и образования края, беседовал с жителями Красноярского края и прихожанами храмов Красноярской митрополии. Патриарх благословил выбор места под воссоздание Богородице-Рождественского кафедрального собора в историческом центре Красноярска на Стрелке, освящение закладного камня которого совершено 21 сент. 2013 г. митр. Пантелеимonom.

**Церковно-общественные организации.** В 1990–2010 гг. на территории К. и А. е. созданы Красноярская







краевая региональная общественная орг-ция «Союз духовного возрождения Отечества», Красноярский общественный фонд «Славянский дом», Красноярский краевой общественный православный фонд; Культурный центр «Красноярское Воскресение», Ассоциация православных инвалидов во имя свт. Луки (Войно-Ясенецкого), Душепопечительский центр во имя св. мч. Василия Мангазейского. С кон. 2000-х гг. действуют Общественный совет Красноярской митрополии по науке, культуре и образованию; Красноярский региональный общественный фонд попечения о духовно-нравственном возрождении Сибири «Ладанка»; Красноярская региональная общественная орг-ция «Общество православных врачей им. архиеп. Луки»; общественная орг-ция Красноярского края «Центр защиты материнства и детства святых Петра и Февронии Муромских»; Красноярская региональная общественная орг-ция «Сестричество милосердия им. святителя Луки (Войно-Ясенецкого)»; Красноярское региональное отделение Межрегиональной детской лично-стно развивающей общественной орг-ции «Братство православных следопытов»; Красноярский региональный благотворительный общественный фонд «Общее дело»; Благотворительный фонд «Ты не одинок»; Красноярская региональная общественная орг-ция «Братство трезвения «Неупиваемая Чаша»; местная правосл. религ. орг-ция г. Красноярска «Братство святителя Николая Чудотворца, архиепископа Мир Ликийских». При 16 храмах К. и А. е. действуют попечительские советы.

**Святые и крестные ходы. Дореволюционный период.** В XVIII в. ежегодные крестные ходы совершались в Красноярске в мае и сент. «в память о чудесном избавлении Красноярска от гибели» при набегах и в осадах инородческих племен к кресту, установленному на Караульной горе. Традиция имела продолжение в XIX в., после обустройства часовни на этом месте: в 9-ю пятницу по Пасхе в Красноярске совершался общегородской крестный ход в часовню вмц. Параскевы Пятницы. Известно, что на 1889 г. в Красноярской епархии совершалось 32 крестных хода (из них в Красноярске — 5, в Красноярском окр.— 1, в Енисейске — 4, в Енисейском окр.—

6, в Канске — 2, в Канском окр.— 3, в Ачинске — 5, в Ачинском окр.— 1, в Минусинске — 3, в Минусинском окр.— 2). 14 янв. 1892 г. учрежден ежегодный крестный ход совершался 15 авг. с находящимися в Успенском мужском мон-ре иконами св. вмч. и целителя Пантелеимона и Успения Божией Матери по округам: Красноярскому, частично Канскому, Ачинскому и Минусинскому. Указом Синода от 30 апр. 1907 г. учрежден крестный ход по Енисейской епархии с иконой Божией Матери «Знамение», называемой Абалакской-Скитской, к-рая находилась в Знаменском муж. ските. Он совершался на 2-й день праздника Троицы, после чего икона обносилась по церквам и приходам Красноярска. В Неделю св. жен-мироносиц из Богородице-Рождественского кафедрального собора Красноярска проводился крестный ход для встречи чудотворных икон Св. Живоначальной Троицы и Божией Матери «Знамение», приносимых из с. Арейского Красноярского окр. 26 нояб. и 9 февр. крестные ходы совершались после литургии из кафедрального собора в дом епархиального братства во имя свт. Иннокентия Иркутского. На праздник Покрова Божией Матери организовывали крестные ходы в храмах Красноярска, Канска, Минусинска и селах Енисейской губ. По сведениям на 1905 г., в Красноярске крестные ходы проходили: на Преполовение Пятидесятницы — вокруг города; 6 янв. и 1 авг.— на р. Енисей для освящения воды; в 3-ю неделю по Пасхе — жен-мироносиц — для встречи за городом икон Св. Троицы и Божией Матери «Знамение». В Енисейске и Минусинске совершалось по 3 крестных хода, в Ачинске — 9, в мон-рях — 6. Всего в Енисейской губ. к 1917 г. было 29 крестных ходов.

**Современный период.** В 2000, 2005 и 2009 гг. прошли общепархиальные крестные ходы по водам Енисея от Красноярска до Туруханска и Дудинки. С 2004 г. в авг. (ныне — в июне) в День города в Красноярске по левобережной части от часовни вмц. Параскевы Пятницы на Караульной горе до Покровского кафедрального собора совершается общегородской крестный ход с иконой Преображения Господня — покровительницей города. С 2013 г. в этот день проводится также общегородской крестный ход по правобережной части Красноярска — от

Никольского храма-памятника жертвам политических репрессий до храма в честь Рождества Христова. 10 авг. совершается крестный ход к источнику близ с. Дубинина Шарыповского р-на, где в этот день в 1910 г. была чудесным образом обретена икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость», от Свято-Троицкого храма в Шарыпове, где ныне пребывает обретенная икона. Традиционный крестный ход, организуемый Епархиальным братством трезвения в честь иконы Божией Матери «Неупиваемая Чаша», совершается в Красноярске 18 мая. В 2014 г. 11 сент., в праздник Усекновения главы Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна и во Всероссийский день трезвости, впервые состоялся общегородской крестный ход. С 2013 г. в Берёзовском р-не проводится миссионерский Успенский крестный ход, который начинается в день празднования Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня и завершается в праздник Успения Пресв. Богородицы молебнами во Введенском храме в пос. Берёзовка.

В К. и А. е. особо почитают икону Преображения Господня, к-рая была написана к 100-летию со дня основания Красноярска (1728) сибир. мастерами для соборной Преображенской ц. В дальнейшем образ пережил страшный пожар 1773 г. С 1776 по 1922 г. находился в Воскресенском соборе Красноярска, с 1923 г. хранится в Красноярском краеведческом музее (отреставрирован и вновь освящен 21 янв. 2000). В Пантелеимоновском больничном храме Красноярска с 2008 г. пребывает икона вмч. Пантелеимона с частицами св. мощей целителя. Образ святого был написан специально для Красноярской епархии подвижниками монастырской обители со Св. Горы Афон. Частица мощей этого святого с 2005 г. также пребывает в Покровском храме г. Назарово. В с. Б. Озеро Шарыповского р-на с XII в. известен источник св. вмч. Пантелеимона. В XX в. источник близ с. Б. Озеро был уничтожен, на его месте находилась мусорная свалка. В 2004 г. место вокруг источника было расчищено, установлен и освящен правосл. крест, источник вновь стал местом паломничества. Икона с частицей мощей свт. Луки пребывает в Никольском кладбищенском храме Красноярска, частица мощей святителя находится также в Иоанно-Предтечен-





ском храме при архиерейском доме Красноярска. Перед храмом находится памятник свт. Луке, к к-рому круглый год приносятся живые цветы, а в день памяти, 11 июня, совершается молебен с крестным ходом. Частица мощей св. прп. блгв. кн. *Олега Романовича* Брянского, принесенная из Брянской епархии (см. *Брянская и Севская епархия*), пребывает в Успенском муж. мон-ре Красноярска с окт. 2008 г. Частицы мощей св. блж. Матроны Московской (см. *Матрона Никонова*) с 2013 г. находятся в Покровском кафедральном соборе и храме Иоанна Предтечи при архиерейском доме. Почитаются в К. и А. е. место упокоения свт. Василия (Преображенского), еп. Кинешемского (дер. Бирилюсы). В 2013 г. правосл. скаутами установлена намогильная часовня. Паломничество совершается к месту кончины сщмч. Михаила Каргополова в Бирилюском р-не. В 2013 г. на могиле новомученика установлен поклонный крест. Поклонные кресты в память о святых и на месте церквей, с ними связанных, установлены в ряде приходов и мон-рей К. и А. е., в т. ч. в с. Б. Мурта, где в марте 1939 — сент. 1941 г. пребывал в ссылке свт. Лука, в Успенском муж. мон-ре, — в память о мученически погибших монахах обители, в дер. Зерцалы Ачинского р-на — на месте кельи прав. Даниила Ачинского.

**Архиереи:** еп. Никодим (Казанцев; 18 сент. 1861 — 6 апр. 1870), еп. Павел (Попов; 10 июня 1870 — 31 марта 1873), еп. Антоний (Николаевский; 31 марта 1873 — 14 мая 1881), еп. Исаакий (Положенский; 30 мая 1881 — 8 марта 1886), еп. Тихон (Троицкий-Донебин; 8 марта 1886 — 28 марта 1892), еп. Александр (Богданов; 23 марта 1892 — 30 апр. 1894), еп. Акакий (Заклинский; 30 апр. 1894 — 28 окт. 1898), еп. Евфимий (Счастнев; 28 окт. 1898 — 9 янв. 1913), еп. Никон (Бессонов; 26 янв. 1913 — 25 июля (фактически апр.) 1917), еп. Гавриил (Воеводин; май — 1 авг. 1917, временно управлял епархией), еп. Зосима (Сидоровский; авг. — 26 сент. (фактически 2 нояб.) 1917, временно управлял епархией), еп. Назарий (Андреев; 26 сент. (фактически 2 нояб.) 1917 — 9(22) февр. 1918 (фактически 10 дек. 1917), временно управлял епархией; 9 февр. 1918 (фактически 10 дек. 1917) — не позднее 13 сент. 1922), еп. Зосима (Сидоровский; 1919, временно управлял епархией), еп. сщмч. Амфилохий (Скворцов; 8 марта 1925 — 13 июля 1926), еп. Никон (Дегтяренко; 5 окт. 1927 — 3 февр. 1928), еп. Димитрий (Вологодский; 3 февр. — 9 сент. 1928, вре-

менно управлял епархией), архиеп. Мелхиседек (Паевский; 9 сент. 1928 — 30 мая 1931), архиепископ Павел (Павловский; 11 авг. 1931 — 11 июня 1933 (до 4 апр. 1933 — епископ)), еп. Антоний (Миловидов; 16 июня 1933 — 3 мая 1934), еп. Феофан (Еланский; 23 апр. (хиротония 6 мая) 1934 — 11 мая 1935), еп. Серафим (Зборовский; 9 сент. 1935 — 1 апр. 1936), еп. Сергей (Куминский; 1 апр. 1936 — 4 нояб. (?) 1937, временно управлял епархией), архиеп. священнойсп. Лука (Войно-Ясенецкий; 27 дек. 1942 — 7 февр. 1944), архиеп. Варфоломей (Городцов; янв. 1944 — 4 авг. 1947, временно управлял епархией), еп. Софроний (Иванцов; 4 авг. 1947 — 24 дек. 1947, викарий), еп. Иоанникий (Сперанский; 23 янв. 1948 — апр. 1949, викарий), архиеп. Антоний (Черемисов; 20 июля 1990 — 5 окт. 2011; до 19 февр. 1999 епископ), митр. Пантелеимон (Куртовой; с 5 окт. 2011).

**Монастыри. Действующие:** Успенский мон-рь (мужской, в Красноярске, основан в 1879, в 1921 закрыт, возрожден в 2000); Благовещенский мон-рь (женский, в Красноярске, основан в 1995); Вознесенский мон-рь (женский, в с. Кочергине Курагинского р-на, основан в 2003).

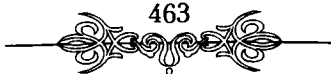
**Упраздненные:** Введенский монастырь (мужской, в 10 км от Красноярского острога, у устья р. Берёзовки, основан в 1639, упразднен после 1764); Знаменский монастырь (женский, в 45 км от Красноярска, основан в 1878, закрыт в 1920); Знаменский скит красноярского Успенского мон-ря (мужской, на территории совр. Дивногорска, основан в 1888, закрыт в 1920); Серафимо-Покровский мон-рь (женский, в Минусинске, основан в 1916, закрыт в 1920); Ачинский Скорбященский мон-рь (женский, в Ачинском у. на оз. Инголь, основан в 1914, закрыт в 1920).

**Ранее входившие в К. и А. е.:** енисейский в честь Иверской иконы Божией Матери монастырь (женский, в Енисейске, основан в 1623, первоначально освящен как Христорождественский, переименован в 1872, в 1920 закрыт и преобразован в сельхозартель, возрожден в 1998); енисейский в честь Преображения Господня мон-рь (мужской, в Енисейске, основан в 1642, первоначально освящен как Спасский, в 1920 закрыт и преобразован в сельхозартель, возрожден в 1990, переименован в 2008); туруханский Мангазейский Свято-Троицкий мон-рь (мужской, в с. Туруханск Туруханского р-на Красноярского края, основан в 1660, 11 дек. 1915 Синод постано-

вил преобразовать его в одноименный жен. мон-рь, жен. монашеская община была создана, но в 1916–1920 продолжала действовать и муж. монашеская община, закрыт в 1920–1921, возрожден в 1996 как мужской; Лосиноборский Спасо-Преображенский мон-рь (Кетская пуст., мужская, совр. с. Лосиноборское Енисейского р-на, основана ок. 1677, упразднена после 1764); Кашино-Шиверский Спасо-Преображенский мон-рь (Спасская пуст., мужская, на правом берегу р. Ангары, близ устья р. Мура, основана в 1696, упразднена после 1764); Матурский мон-рь (женский, на р. Матур в Минусинском у., основан в 1911 (по др. данным, в 1913), закрыт в 1926).

Арх.: Архив г. Минусинска. Ф. 147; Ф. 17. Оп. 1. Д. 526, 528; Ф. Р-25. Оп. 1. Д. 78, 877; Архив Епарх. управления Красноярской епархии. Годовые отчеты. Б/н. 1990–2013 гг. Д. 12, 16, 17; Архив Информ.-аналит. и изд. отд. Красноярской епархии. Ф. В. 2.2, В. 2.3, В. 3.4, Г. 1, Г. 3. Д. 3; Ф. Г.4, Г.5, Д.1, Д.2, Е.1; ГА Красноярского края. Ф. 49. Оп. 1. Д. 1; Ф. 173. Оп. 1. Д. 169; Ф. 206. Оп. 1. Д. 1, 2, 5, 6, 7, 8, 11; Ф. 560. Оп. 1. Д. 2, 3; Ф. 561. Оп. 1. Д. 122, 126, 159, 185, 229; Ф. 592. Оп. 1. Д. 690, 746, 760, 800; Оп. 3. Д. 12; Оп. 19. Д. 5; Ф. 595. Оп. 19. Д. 5; Ф. 656. Оп. 1. Д. 1–12; Ф. 674. Оп. 1. Д. 3222, 3283, 3369, 3798, 5019; Ф. 1802. Оп. 1. Д. 30, 31; Ф. П-1. Оп. 1. Д. 39, 54, 82, 160, 516; Ф. П-42. Оп. 6. Д. 146, 147; Оп. 10. Д. 101; Ф. Р-53. Оп. 1. Д. 9, 18; Ф. П-64. Оп. 1. Д. 739; Оп. 5. Д. 110; Ф. Р-241. Оп. 1. Д. 375; Ф. Р-631. Оп. 1. Д. 369, 370, 371, 372, 406; Ф. Р-1134. Оп. 1. Д. 1, 127, 148, 198; Ф. Р-1384. Оп. 2. Д. 78, 79; Ф. Р-1386. Оп. 1. Д. 371, 503, 506, 518, 535, 538, 705, 707; Ф. Р-1777. Оп. 1. Д. 1, 2, 7; Ф. Р-2384. Оп. 1. Д. 34, 36, 39, 41, 44, 48, 49, 63, 67, 69, 72–76, 89, 90, 96, 106, 109, 115, 121, 145, 158, 200, 311, 345, 382, 437; Ф. Р-2453. Оп. 1. Д. 211, 217, 223, 227; Ф. Р-2580. Оп. 2. Д. 23; Ф. Р-2604. Оп. 1. Д. 4; Оп. 2. Д. 63.

Ист.: Краткое описание приходов Енисейской епархии. Красноярск, 1916; Партизанское движение в Сибири. М.; Л., 1925. Т. 1; Город у Красного Яра: Док-ты и мат-лы по истории Красноярска, XVII–XVIII вв. Красноярск, 1981; Город у Красного Яра: Док-ты и мат-лы, 1-я пол. XIX в. Красноярск, 1986; Памятники истории и культуры Красноярского края: [Сб.]. Красноярск, 1989–1997. 4 вып.; Акты свт. Тихона; Политбюро и Церковь. Кн. 1; Сибирская Вандея: [Док-ты]; В 2 т. М., 2000–2001; Крестный путь свт. Луки: Подлинные док-ты из архивов КГБ. М., 2001; Книга памяти жертв политических репрессий Красноярского края. Красноярск, 2004–2012. 11 т.; *Никодим (Казанцев)*, еп. Дневник / Публ.: О. П. Аржаных // Сибирские владыки. Красноярск, 2005. Кн. 1: Начало. С. 89–139; Тихий свет Зерцал: Жизнь и посмертная слава прав. старца Даниила Ачинского / Сост.: В. Майстренко. Красноярск, 2006; Религия и об-во в Приенисейской Сибири, 1920–1930-е гг.: Сб. архивных док-тов и мат-лов. Красноярск, 2011; *Касьянов В. Д.*, прот. Из дневников 1870–1897 гг.: В 2 кн. Красноярск, 2012.





Лит.: *Никодим [Казанцев], еп.* Повесть о блж. Василии Мангазейском и о начале Туруханского Троицкого монастыря. Иркутск, 1864; *Андриеевич В. К.* История Сибири. СПб., 1889. 2 ч.; *Эйнгорн И. Д.* Очерки истории религии и атеизма в Сибири (1917–1937 гг.). Томск, 1982; *Фаст Г., прот.* Енисейск православный. Красноярск, 1994; *он же, сост.* Зигзаг молнии в ненастный день: Жизнь и мученическая кончина иером. Григория (Яковлева). Красноярск, 2002; *Бердников Л. П.* Вся Красноярская власть: Очерки истории местного управления и самоуправления (1822–1916). Красноярск, 1995; *Аржаных О. П., публ.* Пресв. Никодим, еп. Енисейский и Красноярский: Дневники: 1861 г. Красноярск, 1997; *Кривоно Н. А.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церк. ценности и полит. подчинение духовенства. М., 1997; *Миллер Г.* История Сибири. М., 1999–2005<sup>2</sup>. 3 т.; *Журавский А. В.* Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды сщмч. Кирилла (Казанского). М., 2004; *Фаст М. В.* Нарымская Голгофа. Томск; М., 2004; *Антипов М. А.* Записки первого Енисейского еп. Никодима (Казанцева) как новые источники по истории рос. иерархии XIX в. // Возрожденная епархия. Красноярск, 2005. Вып. 1. С. 28–31; *он же.* Предыстория создания Енисейской епархии и начало ее деятельности: (По дневникам и письмам пресв. Никодима Казанцева) // Там же. С. 14–22; *Малашин Г. В.* «За други своя...»: Из жизнеописания священноархим. Нифонта (Глазова) // Там же. С. 44–46; *он же.* Составление жития и биографии сщмч. Дмитрия Апанского (1887–1919) как опыт церк. и светского исслед. на региональном уровне подвига новомучеников и исповедников XX в. // История науки, образования и культуры в Сибири: Сб. мат.-лов II Всерос. науч. конф. (Красноярск, 23–24 окт. 2007 г.). Красноярск, 2008. С. 247–258; *он же.* Судьба Церкви – в судьбе храма: Очерки по истории Св.-Троицкого собора. Красноярск, 2008; *он же.* Красноярская (Енисейская) епархия РПЦ: 1861–2011 гг. Красноярск, 2011; *Словцов П. А.* История Сибири: От Ермака до Екатерины II. М., 2006; *Фирсанкова Л. И.* Канск православный: Краевед. очерки. Красноярск, 2006; *Шекишев А. П.* Гражданская смута на Енисее: Победители и побежденные. Абакан, 2006; *он же.* Русская Правосл. Церковь на Енисее в 1917–1922 гг. // Православие, Россия: Размышление о прошлом, взгляд в будущее: Мат.-лы науч. конф. (Красноярск, 13 окт. 2011 г.). Красноярск, 2012. С. 41–62; *Бабкин М. А.* Духовенство Рус. Правосл. Церкви и свержение монархии: (Нач. XX в. – кон. 1917 г.). М., 2007; *Варсонофий (Каскаев), иером.* «Мое возлюбленное младое чадо»: История Красноярского Св.-Успенского муж. монастыря. Красноярск, 2007; *Поповский М. А.* Жизнь и житие Луки Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. СПб., 2007; *Белов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб»: Церк. подполье в СССР. М., 2008; *Кабузан В. М.* Распространение православия и др. конфессий в России в XVIII – нач. XX в.: (1719–1917 гг.). М., 2008; *Рогозный П. Г.* Церковная революция 1917 г.: (Высшее духовенство Рос. Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб., 2008; Красноярск православный и -больничная ц. свт. Николая: Ист. очерки событий в России, в г. Красноярске в кон. XIX и в нач. XX в. Красноярск, 2009; *Лисичкин В. А.* «Лука, врач возлюбленный»: [Док-ты и жизнеописание свт. Луки (Войно-Ясенецкого)]. М., 2009;

*Майстренко В. А.* «Отзовись, брат Даниил!»: По дорогам святых. Красноярск, 2009; Мир праху. Честь имени: Минусинский некрополь / Ред.: Н. М. Шунина. Минусинск, 2009. Кн. 1; *Некос В. В. и др.* История православия земли Ужурской. Красноярск, 2009; *Асочкова В. Н.* Западносибирская модель христианизации: Характер, механизм, особенности (на примере Хакасско-Минусинского края в XVII–XIX вв.): АДД. Томск, 2011; *Новикова Т. М.* Русская Правосл. Церковь и власть в годы Гражданской войны в Вост. Сибири (дек. 1917 г. – авг. 1921 г.): АКД. Иркутск, 2011.

*Г. В. Малашин*

**КРАСНОЯРСКАЯ МИТРОПОЛИЯ**, образована решением Синода от 5–6 окт. 2011 г. в пределах Красноярского края. Включает 4 епархии: *Красноярскую и Ачинскую*, Енисейскую и Лесосибирскую, *Канскую и Богучанскую*, Норильскую и Туруханскую. Правящий архиерей – митр. *Пантелеимон (Кутовой)*; на кафедре с 5–6 окт. 2011). Центр митрополии – Красноярск. На 1 янв. 2014 г. в митрополии имелось 17 благочиний, 134 прихода, 6 монастырей (3 мужских, 3 женских), 238 священников.

Православие проникло в Сибирь вместе с первыми рус. поселенцами в нач. XVII в. Значительную роль в его распространении сыграли *туруханский Мангазейский во имя Св. Троицы мужской монастырь*, *енисейский в честь Преображения Господня мужской монастырь* и *енисейский в честь Иверской иконы Божией Матери женский монастырь*. В 1620 г. была учреждена Тобольская епархия – 1-я правосл. епархия в Сибири (см. *Тобольская и Тюменская епархия*), включавшая всю территорию совр. К. м. После создания в 1822 г. Енисейской губ., согласно указу Синода от 24 февр. 1824 г., «для единообразного соединения в порядке с гражданским управлением и по причине отдаленности Енисейского духовенства от Тобольска» приходы на ее территории вошли в состав Иркутской епархии (см. *Иркутская и Ангарская епархия*), а в 1834 г. – в состав новообразованной Томской и Енисейской епархии (см. *Томская и Асиновская епархия*). В 1861 г. из Томской епархии была выделена Енисейская и Красноярская епархия (см. *Красноярская и Ачинская епархия*) с кафедрой в Красноярске. В сент. 1922 – янв. 1938 г. Красноярскую кафедру занимали обновленцы.

В кон. 20-х гг. XX в. управление церковными областями претерпело

изменения. Дробление дореволюционных епархий на мелкие самостоятельные церковные единицы было зафиксировано определением заместителя патриаршего местоблюстителя и Временного Патриаршего Свящ. Синода от 27 дек. 1928 г. В результате Красноярская, Минусинская и Ачинская епископии, действовавшие до этого неофициально, получили права самостоятельных. Во 2-й пол. 30-х гг. началось массовое закрытие храмов, в результате чего церковная жизнь фактически прекратилась. К 1941 г. на территории края не осталось ни одного действующего храма. В 1942 г. была воссоздана Красноярская епархия, но она просуществовала лишь до 1949 г. В 1949 г. приходы края на правах благочиния были включены в состав Новосибирской и Барнаульской епархий (см. *Новосибирская и Бердская епархия*). Красноярская епархия была воссоздана по определению Поместного Собора РПЦ 8 июня 1990 г.

30 мая 2011 г. по решению Синода из Красноярской епархии в пределах Енисейского, Казачинского, Мотыгинского, Пировского, Северо-Енисейского, Таймырского Долгано-Ненецкого, Туруханского и Эвенкийского районов Красноярского края, а также Енисейского, Лесосибирского и Норильского городских округов выделена Енисейская епархия. Управляющим назначен еп. Никодим (Чибисов; вполн. митрополит Челябинский и Златоустовский) с присвоением титула епископа Енисейского и Норильского. 6 окт. 2011 г. обе епархии включены в состав новообразованной К. м. Главой митрополии назначен митр. Красноярский и Ачинский Пантелеимон. По решению Синода от 27–28 дек. 2011 г. из состава Красноярской епархии выделена Канская и Богучанская епархия, к-рой временно управлял митр. Пантелеимон. 24 марта 2012 г. ее возглавил еп. Филарет (Гусев). 30 мая 2014 г. из Енисейской епархии была выделена Норильская. Еп. Норильским и Туруханским избран игум. Агафангел (Дайнеко). В это же время правящим архиереем Енисейской епархии с присвоением титула «Енисейский и Лесосибирский» избран игум. Никанор (Анфилатов).

28 нояб. 2011 г. учрежден Общественный совет К. м. по науке, культуре и образованию. Практическое содействие церковным программам в сфере культуры и образования







с 2011 г. осуществляет Красноярский региональный общественный фонд попечения о духовно-нравственном возрождении Сибири «Ладанка». Действует Архиерейский образовательный центр. Офиц. печатный орган К. м. – газ. «Православное слово Сибири» (издается с 2001).

11–13 сент. 2012 г. состоялся первосвятительский визит в К. м. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (Гундяева).

Лит. см. при статье Красноярская и Ачинская епархия.

Г. В. Малашин

**КРАСНОЯРСКИЙ В ЧЕСТЬ БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Красноярской и Ачинской епархии Красноярской митрополии), находится в г. Красноярске. Основан решением Синода РПЦ от 5 мая 1995 г. при Благовещенском соборе (1804–1823).

Сооружение каменного Благовещенского храма на месте деревянной Покровской (Всехсвятской) ц. началось по грамоте архиеп. Тобольского и Сибирского Варлаама I (Петрова-Лавровского). С 1802 г. велась заготовка бутового камня, кирпича, леса, железа, извести для постройки церкви. В расходной книге 1801–1808 гг. упоминаются енисейские мастера Г. Е. Бусыгин и А. Поспелов, получившие 30 р. за составление «планов». Контролировал возведение храма и вел расчеты с подрядчиками красноярский купец Егор Пороховщиков. 3 нояб. 1804 г. состоялась закладка 3-престольного храма. В 1805 г. было начато возведение нижней теплой придельной ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы, которым руководил приглашенный из Иркутска мастер Иван Прохоров. В 1808 г., когда Благовещенская ц. была построена, работы приостановились. В 1811 г. строителем был выбран купец П. Ф. Ларионов. В нач. 1812 г. вместо Прохорова был приглашен мастер И. И. Огрысков, происходивший из семьи потомственных служителей енисейского в честь Преображения Господня мон-ря.

В кон. 1812 г. к нижней Благовещенской ц. (освящена 20 мая 1813) был определен свящ. И. М. Евтюгин. Первоначальный замысел о сооружении 2-этажной ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы с приделом ап. Иоанна Богослова после 1801 г., после восшествия на престол







имп. Александра I, был изменен. Из-за нежелания нарушать симметрию избранного плана Бусыгин и Поспелов дополнили здание 3-м этажом, где 25 авг. 1821 г. был торжественно освящен храм во имя блгв. кн. Александра Невского, небесного покровителя императора. Оригинальность архитектуры здания заключалась, в частности, в том, что алтарь придельной Александровской ц. в виде хоров выходил в подкупольное пространство Иоанно-Богословской ц., освященной 24 сент. 1823 г. на 2-м этаже. В 1829–1831 гг. красноярскими мастерами Е. Т. Ушаковым и Ф. М. Быкасовым вокруг храма была выстроена каменная ограда.

Основной 3-этажный объем Благовещенского храма — традиционный «корабль». Колокольня 3-ярусная, квадратная в основании, трапезная в 3 этажа, четверик храма слегка выступает за плоскость фасада, алтарная апсида в 2 этажа. Строгая симметрия композиции церкви нарушена поздними пристройками: с юга — апсидой придела преподобных Зосимы и Савватия (освящен 29 янв. 1861), с севера — ризницей со сторожкой и с почти квадратной в основании часовней в честь Иверской иконы Божией Матери (1866) у сев.-зап. угла.

Единство объема церкви подчеркивает ритмичность размещения 9 оконных осей на каждом из боковых фасадов. Обрамления окон с плоскими сандриками варьируются по ярусам. Углы четверика и колокольни в 2 верхних ярусах подчеркнуты выступающими филёнками в прямоугольных впадинах. Венчающий карниз основного объема — небольшого выноса, мелкопрофильный, зубцовый. Над карнизом четверика возвышается аттик с полукруглыми фронтонами, прорезанный 11 овальными люкарнами. Четверик перекрыт сомкнутым 4-гранным сводом, несущим квадратный световой барабан с главкой на граненой шейке. Над конхой апсиды и коробовым сводом трапезной подняты 8-гранные барабанчики с главками. 3 фигурные люкарны с овальными проемами врезаются в завершение апсиды, 4 — в свод холодного храма и 2 — в свод верхнего придела.

Согласно описи 1873 г., основу иконостаса Благовещенской ц. составляла пространственная структура из 8 «небольших круглых деревянных ко-



Собор  
Благовещения Пресв. Богородицы.  
Фотография. Нач. XXI в.

лонн». 2 из них располагались по сторонам царских дверей, 4 др. колонны попарно фланкировали юж. и сев. пономарские двери, и еще по одной колонне находилось по краям иконостаса, в местах его примыкания к боковым стенам четверика храма. Центральное место в композиции иконостаса занимали царские двери, украшенные 5 «круглыми иконами» с изображением сцены Благовещения Пресв. Богородицы и 4 евангелистов. В окт. 1920 г. сотрудник Красноярского краеведческого музея С. И. Дараган, обследовав состояние иконостасов собора, отметила: «В нижней части храма помещается третий придел Благовещения. В нем останавливают внимания две старые иконы «Благовещение» и «Сретение» при царских воротах. Это, по-видимому, копии с картин старой итальянской школы, но копии старые и хорошие, отмеченные большим мастерством и живописной техникой. По манере письма, состоянию красок и деки можно думать, что иконы писались в конце XVIII века. На иконах старинные ризы 1810–1820 годов». Возможно, автором этих икон был известный красноярский художник, иконописец и позолотчик М. Хозяинов.

Основу иконостаса Александровской ц. составлял ряд колонн коринфского ордера, между которыми располагалась алтарная преграда. Венчала иконостас резная золоченая арка в виде «нимба» с сиянием, опирающаяся на портики пономарских дверей. Среди иконного ряда алтарной преграды значительный интерес представляли иконы мест-

ного чина: «Преображение Господне», «Взятие ангелами Божией Матери на небо», образ равноап. Марии Магдалины (св. покровительницы имп. Марии Феодоровны) и изображение св. Александра Невского, написанные Хозяиновым в 1816–1817 гг. Иконостас Александровской ц. «стиля ампира, усвоенного русскою жизнью в александровскую эпоху», Дараган назвала «памятником подлинной художественной ценности... Отличительная черта этого русского стиля сказалась, между прочим, в обработке и передаче в дереве и деревянных строениях античных форм, пропорций и орнамента».

Среди чтимых святых в соборе хранилась икона св. кн. Александра Невского, подаренная в 1820 г. имп. Александром I. При церкви имелась б-ка (74 тома книг и духовных журналов), было открыто церковноприходское попечительство. К нач. XX в. штатный причт состоял из священника и псаломщика. Жалованье от казны причту не полагалось, а братский доход на причт составлял до 2 тыс. р. в год.

В авг. 1920 г. прихожане получили все имущество Благовещенского храма в бессрочное и бесплатное пользование. В мае 1922 г. из храма были изъяты мн. литургические сосуда и нек-рые святыни, в т. ч. риза с местночтимой Иверской иконы Божией Матери. В нач. 30-х гг. XX в. храм был закрыт. В 1934 г. газ. «Красноярский рабочий» сообщала: «Громадное казарменной архитектуры здание капитально реконструируется: сносятся купола, колокольни, взамен которых здание покроет крыша. Внутри здания будут проведены работы по отоплению, освещению. Бывшая церковь превратится во вполне благоустроенное помещение, специально приспособленное под пушную базу Востсибпушнины». В результате купольные завершения храма и колокольня были разрушены, церковь утратила все элементы внутреннего убранства. В советские годы в храме размещался пушно-меховой склад Красноярской конторы «Сибпушнина».

В 1983 г. Сибирским филиалом ин-та «Спецпроектреставрация» (г. Томск) был выполнен проект реставрации с приспособлением церкви под выставочный зал (архит. А. В. Топчиев). В 1988 г. храм был передан Енисейской и Красноярской епархии РПЦ, в 1994–1997 гг. рес-





таврировался. В окт. 1995 г. еп. Красноярский и Енисейский *Антоний (Черемисов)* освятил келейный дом, в марте 1997 г. — купола и кресты. К 2015 г. в обители построены колокольня, 2-этажный монастырский корпус (1995–1998), трапезная. Монастырь имеет скиты близ Красноярска — в пос. Сухом и дер. Замятино.

Среди святынь в К. м. находятся частицы мощей свт. Иннокентия (Кульчицкого), прмц. Елисаветы Феодоровны, прав. Симеона Верхотурского, Оптинских старцев, чтимые икона Благовещения Пресв. Богородицы, написанная на Афоне, старинный Казанский образ Божией Матери, а также иконы свт. Николая Чудотворца, свт. Феодосия, архиеп. Черниговского, прп. Романа Киржачского, прп. Серафима Саровского с частицами мощей этих святых. Икона св. Александра Невского (XIX в.), написанная Хозяиновым, находится в красноярском Покровском соборе. Монастырский Благовещенский собор является одновременно и приходским храмом.

3 дек. 1999 г. К. м. посетил патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. Патриарх подарил обители Казанскую икону Божией Матери. С 28 дек. 1998 г. К. м. возглавляла мон. Екатерина (Бальва; † 2011), с 2007 г. — игум. Елисавета (Усталова, ныне схиигум. Амвросия). В 1995 г. в К. м. проживали 4 монахини и 6 послушниц, в 2011 г. — 18 монашествующих и 4 послушницы, к марту 2015 г. — 24 монашествующие и ок. 40 др. насельниц.

Арх.: ЦНЦ.

Лит.: Спутник по г. Красноярск: Путев. Красноярск, 1911; *Попадюк С. С.* Неизвестная провинция. М., 2004. С. 157–170; *Малашин Г. В.* Красноярская (Енисейская) епархия РПЦ 1861–2011 гг. Красноярск, 2011; new.pavov.ru/ [Электр. ресурс].

**Д. Б. К.**

**КРАСНОЯРСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Красноярской и Ачинской епархии Красноярской митрополии), находится в г. Красноярске, на берегу р. Енисей. Основан в 1879 г. Енисейским и Красноярским еп. *Антонием (Николаевским)*. В дек. 1873 г. архиерей обратился к красноярскому городскому голове П. И. Кузнецову с предложением о передаче епархии части городской территории для устройства «иноческой обители». В февр. 1874 г., после

рассмотрения вопроса городской думой, еп. *Антоний* получил копию постановления о передаче земель (в длину 2 версты и 80 погонных саж., в ширину от 10 до 100 саж.) в районе плотбища для устройства монастыря. 5 мая 1874 г. при красноярском архиерейском доме был создан строительный комитет в составе 4 чел.: кафедрального прот.



*Успенская церковь.*

1881 г.

Фотография. Нач. XX в.

В. Д. Касьянова, ключаря собора А. К. Угрюмова, эконома архиерейского дома иером. Зосимы и почетного гражданина Н. П. Токарева. С марта 1874 г. по нояб. 1875 г. в поддержку строительства комитет собрал 21 320 р. Проект монастырского комплекса был разработан иером. Зосимой.

21 нояб. 1874 г. в архиерейских покоех строящегося мон-ря была освящена домовая ц. во имя вмч. Пантелеимона. В 1877 г. из дер. Езагаш Ачинского окр. в К. м. была перевезена ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (возведена в 1864 на средства владельца винокуренного завода И. Г. Щёголева). В 1874–1882 гг. были построены главное каменное здание со св. воротами с вост. стороны и колокольней с западной, деревянные 2-этажный больничный корпус, флигель для богадельни, 2-этажная гостиница для богомольцев, обустроены хозяйственные службы (амбары, погреба, каретник с сеновалами, сушильней, конюшнями, помещение для хлебопеков, просфорника и рабочих, сарай для хранения извести). К обители была проложена дорога «столь же полезная для устроения монастыря, сколь нуж-

ная и для самого города, жители которого, преимущественно же хлебопашцы, получили теперь полную возможность во всякое время года пользоваться удобством при доставке в город плодов от трудов своих».

28 дек. 1878 г. последовало Высочайшее повеление имп. Александра II об открытии мон-ря, а 15 мая 1879 г. состоялось само торжество: во всех красноярских церквях была отслужена ранняя литургия, в 8 ч. утра от Богородице-Рождественского кафедрального собора началось шествие крестного хода до строящейся обители. Там, где планировалось установить св. ворота К. м., крестный ход встретил еп. *Антоний* с братией. Здесь совершили чин основания церкви. В 16 ч. крестный ход вернулся в город.

15 мая 1881 г. еп. *Антоний* был переведен на Пензенскую кафедру; каменный братский корпус был построен уже при его преемнике, еп. *Исаакии (Положенском; 1881–1886)*. До 1913 г. в главном корпусе К. м. находились иконописное училище (впосл. упразднено), швейная и сапожная мастерские, просфоро- и хлебопекарни.

13 июля 1883 г. К. м. был пожалован участок казенной земли на р. Мане, в 160 верстах от Красноярска, однако из-за удаленности от обители эта земля почти не использовалась. В 1886 г. братия К. м. содержала на скотном дворе более 20 голов рогатого скота. В 1888 г. на основании Высочайшего повеления мон-рю была пожалована дача с территорией 4602 дес. и 2080 кв. саж. по обе стороны Енисея, в 25 верстах от обители. Большая часть земли оказалась непригодной для хлебопашества. В том же году Синод дал разрешение на устройство на правом берегу Енисея общежительного скита в честь иконы Божией Матери «Знамение» (ныне территория г. Дивногорска). Строительство скита осуществлялось в т. ч. на средства красноярского почетного гражданина Т. К. Матонина. 19 авг. 1888 г. была заложена скитская церковь, а 8 июля 1890 г. еп. Енисейским *Тихоном* в сослужении кафедральных протоиереев В. Касьянова и А. Угрюмова она была освящена; построены также часовня свт. Николая Чудотворца (1894), корпуса: настоятельский (1891), трапезный, 2-этажный странноприимный, 2 келейных, а также пекарня. Ежегодно скит принимал







до 6 тыс. богомольцев. Скит имел собственный кирпичный и смолокурный заводы, кузнечную, сапожную, столярную и портновскую мастерские. В 1908 г. в скиту проживали строитель, 4 монаха и 5 послушников.

В 1888 г. в результате наводнения были разрушены монастырский деревянный флигель на берегу Енисея, кузница, а также дорога и мосты, обеспечивавшие связь насельников с городом. За неимением средств на восстановление путей сообщения братия проложила временную дорогу через лес. В 1889 г. был образован Комитет по строительству монастырской дороги. Вскоре дорога была проложена, и в последующие годы более 4 тыс. богомольцев из европ. и азиат. частей России посетили обитель. К 1890 г. в К. м. проживали 44 чел.: 7 иеромонахов, в т. ч. наместник, иеродиакон, 4 монаха, послуш-



Келья мон-ря.  
Фотография.  
Нач. XXI в.

ник, 31 богомолец. В 1915–1918 гг. в К. м. пребывал на покое бывш. архиеп. Иркутский и Верхотурский Серафим (Мещеряков).

В 1913 г. в К. м. был произведен капитальный ремонт. В результате храм вмч. Пантелеимона, располагавшийся в архиерейских покоях в старой деревянной гостинице, был перенесен в братский каменный корпус, в бывш. братскую трапезную, туда же переместили и архиерейские покои. Устроена новая трапезная для братии, проведен ремонт в кельях, установлены новые печи. Покрыта железом вост. часть крыши. С того же года по инициативе еп. Енисейского и Красноярского Никона (Бессонова) при К. м. были открыты временные паломнические курсы на 50–55 чел., учрежден приют для немущих и инвалидов. В апр. 1915 г. наместник иером. Серапион заключил контракт на снятие в аренду рыболовного участка протяженностью 300 саж. в низовьях Енисея. На следующий год туда были командиро-

ваны монахи и рабочие во главе с иером. Симеоном. В то же время часть помещений К. м. сдавал в аренду свечному заводу.

После 1918 г. хозяйство К. м. пребывало в запустении. По словам еп. Енисейского и Красноярского Назария (Андреева), «в Знаменском скиту игумен Серапион распродал весь запас рыбы, продал без нужды и не вовремя часть скота, не запас в прошлом году должного количества корма. Бывшие наместники Успенского монастыря отказались от аренды земли, лежащей вблизи монастыря и так ему необходимой». В сент. 1918 г. в обители был устроен приют для солдатских детей.

В 1919 г. из-за малочисленности насельников К. м. и Знаменского скита было принято решение о соединении обителей, братия мон-ря переселилась в скит. В 1920 г., с окончательным установлением в регионе советской власти, была объявлена национализация церковного имущества, в т. ч. монастырских

земель. Постройки скита были переданы детскому дому (с 1921 детский трудовой городок № 2),

на землях монастыря создана 1-я показательная школа-коммуна. Также в зданиях К. м. размещался сыпнотифозный госпиталь, затем госпиталь для выздоравливающих. 28 июня 1921 г. постановлением президиума Енисейского губисполкома монастырская церковь была закрыта, монахи выселены из обители. С 1946 г. в зданиях К. м. располагался дом отдыха учителей, в 1992 г. он упоминается как пионерский лагерь «Красноярский».

В 2000 г. здания мон-ря были переданы Красноярской и Енисейской епархии. Решением Синода РПЦ от 11 авг. 2000 г. К. м. был открыт. 28 авг. 2000 г. во вновь устроенном Успенском храме главного братского корпуса отслужена праздничная литургия, пострижен 1-й инок.

В К. м. строится каменный храм в честь иконы Божией Матери «Всецарица» (1 июня 2012 митр. Красноярский и Ачинский Пантелеимон (Китовой) освятил закладной камень), построены деревянные хра-

мы-часовни во имя св. кн. Олега Брянского и во имя равноапостольных Константина и Елены, установлена ограда, восстановлен братский корпус с кельями, просфорной и хлебопекарней, 2-этажный хозяйственный корпус и др. здания. Среди святынь К. м. — иконы с мощами святителей Феодосия, архиеп. Черниговского, Иннокентия (Кульчицкого), Луки (Войно-Ясенецкого), прп. Серафима Саровского, почитаемые Феодоровская икона Божией Матери, образ Божией Матери «Всецарица», а также ковчеги с мощами блгв. кн. Олега Брянского, сщмч. Ермогена, прп. Лаврентия Черниговского, прав. Феодора Ушакова и др.

В марте 2014 г. в К. м. проживали 16 монашествующих. С 26 июля 2012 г. наместником К. м. является иером. (ныне игумен) Иннокентий (Нилов). 12 сент. 2012 г. К. м. посетил Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.

Лит.: Денисов. 1908. С. 220–221; Федоров И. Г. Знаменский скит // Огни Енисея: Газ. Дивногорск, 1981. 1 сент.; Памятники истории и культуры Красноярского края. Красноярск, 1997. Вып. 4. Кн. 1. С. 273–276; Антипов М. А. «Мое возлюбленное младое чадо...»: История Красноярской Успенской муж. обители по письмам еп. Антония (Николаевского) // Возрожденная епархия: Ист.-публицистический и лит.-худож. альм. / Ред.-сост.: Г. В. Малашин. Красноярск, 2005. Вып. 1. С. 34–37; Малашин Г. В. Красноярская (Енисейская) епархия РПЦ: 1861–2011 гг. Красноярск, 2011; Малашин Г. В., Андрюшкин А. Ю. 135 лет назад заложен Красноярский Успенский муж. мон-рь (1879) // Край наш Красноярский: Календарь знаменательных и памятных дат на 2014 г. Красноярск, 2013. С. 49–53.

Д. Б. К.

**КРАСНОЯРСКИЙ КРАЙ**, субъект РФ, в составе Сибирского федерального окр. Территория 2366,8 тыс. кв. км. Адм. центр — Красноярск (1 млн 35,5 тыс. чел.; 2014). Расположен в азиат. части России. На севере омывается водами Карского м. и м. Лаптевых. Включает архипелаги Сев. Земля, Норденшельда, острова Арктического Института, Сергея Кирова, Комсомольской Правды, Сибирякова и ряд более мелких островов. Граничит с Якутией и Иркутской обл. на востоке, с республиками Тыва и Хакасия на юге, с Кемеровской и Томской областями и Ханты-Мансийским и Ямало-Ненецким автономными округами на западе. Население — 2,85 млн чел. (2014). Национальный состав (2010): русские — 91,3%, украинцы — 1,4, татары — 1,3, немцы — 0,8, азербайджан-





цы — 0,6, представители др. национальностей — 4,6%. К. к. включает в себя 17 городских округов и 44 муниципальных района.

**История.** Древнейшие люди появились на территории К. к. в нижнем неоплейстоцене. Следующая волна заселения юга совр. К. к. относится к позднему ашелю (стоянка Разлог; ок. 300 тыс. лет назад). В мезолите (XI–V тыс. до Р. Х.) вся территория К. к. была освоена подвижными группами охотников и рыболовов. В неолите (V–III тыс. до Р. Х.) появились первые стационарные могильники (на о-ве Сергушкин, у стоянки Усть-Кова, на р. Чадобец и др.); большая часть памятников входила в круг ангаро-енисейской культурно-исторической общности; в Заполярье распространились белькачинская археологическая культура и культура Маймече, близкие к памятникам Якутии, а также стоянки с керамикой байкинского типа.

В начале бронзового века (с III тыс. до Р. Х.) в степи и лесостепи стала развиваться афанасьевская культура, к-рую в нач. II тыс. до Р. Х. на юге края сменила окуневская культура, известная каменными изваяниями и писаницами; в сер. II тыс. до Р. Х. распространяется андроновская культура. В конце бронзового века на юге К. к. получает развитие карасукская культура. В таежных районах Сев. Приангарья и на Крайнем Севере бронзовый век наступает не ранее нач. II тыс. до Р. Х.

В кон. VIII — нач. III в. до Р. Х. от верховий Енисея до района совр. Красноярска распространилась тагарская культура. В сев. районах при влиянии тагарской культуры продолжалось развитие культур местных охотников и рыболовов. В III–II вв. до Р. Х. на смену тагарской культуре пришла таштыкская (на севере ее памятники доходят до Ачинской лесостепи). Мн. достижения юж. племен восприняло население таежных районов.

Памятники Средневековья (с сер. I тыс. по Р. Х.) в среднем и верхнем течении Енисея связывают с енисейскими кыргызами и близкими к ним народами. С сер. VI в. они входили в 1-й и 2-й Тюркский каганат; к этой эпохе относятся и орхоно-енисейские надписи. В IX–XII вв. юг края до Н. Ангары был включен в Кыргызский каганат, с 1207 г. — в Монгольскую империю. В 1218 г. кыргызы отказались участвовать



Вид города Енисейска.

Гравюра с рис. И. В. Люрсениуса. 1770 г.

в завоевательных походах монголов и были разгромлены армией Джучи. В 1273 г. кыргызам удалось добиться независимости, но в 1293 г. карательная армия монголов жестоко подавила восстание, уничтожив значительную часть мужского населения. Позднее здесь образовались Алтысарское, Алтырское, Тубинское, Езерское княжества. В XIV–XVII вв. хакасы образовали гос-во Хонгорай (по Буринскому договору 1727 г. вошло в состав Российской империи). Памятники средневековья более сев. районов К. к. изучены слабо, прослеживается влияние кочевых народов с юга. На западе Таймыра выделена вожпайская культура, оставленная мигрантами из Зап. Сибири и связываемая с предками ненцев и энцев. Предполагается, что районы Приангарья, бассейны рек Н. Тунгуска и Подкаменная Тунгуска населяли предки юкагиров и тунгусо-манчжурских народов, горно-таежные районы юга К. к. — носители енисейских языков.

Проникновение первых отрядов рус. промысловиков в бассейн Енисея пришлось на кон. XVI в. Оно осуществлялось через систему волоков между притоками Оби и Енисея, где в нач. XVII в. появился ряд рус. зимовий: Туруханское (1607), Хантайское, Имбатское. Зимой 1618/19 г. отряд казаков во главе с тобольскими служилыми людьми П. Албычевым и Ч. Рукиным основал Маковский острог на правом берегу р. Кеть, а в 1619 г. в среднем течении Енисея, ниже устья Ангары, заложил Енисейский острог, который стал опорным пунктом для дальнейших походов русских с целью присоединения Вост. Сибири. Для защиты Енисейска с юга от нападения воинственных кыргызов племен были построены остроги: Красный Яр (Красноярский; 1628), Канский (1636), Ачинский (1641), Караульный (1675),

Абаканский (1707) и Саянский (1718). С их возникновением фактически завершилось присоединение Приенисейского края к России. В XVII в. территория совр. К. к. включала Мангазейский, Енисейский и Красноярский уезды. В 1677 г. Енисейск стал разрядным городом (в состав Енисейского разряда входили Енисейский, Мангазейский, Красноярский, Иркутский, Нерчинский и Албазинский уезды).

В 1708 г. территория совр. К. к. вошла в состав Сибирской губ. В Енисейскую пров. этой губернии (1724) были включены Мангазейский (с 1735 — Новомангазейский), Енисейский и Красноярский уезды (до 1726 в нее входили также Томский, Кузнецкий, Нарымский и Кетский уезды; с 1736 включена в состав новообразованной Сибирской пров.). В 1764 г. Енисейская пров. стала принадлежать Тобольской губ. (в 1782–1796 Тобольское наместничество). В 1804–1822 гг. территория совр. К. к. входила в состав Томской губ., в 1822–1925 гг. — Енисейской губ. с центром в Красноярске.

По 1-й всеобщей переписи населения Российской империи (1897), в губернии проживали 559,9 тыс. чел., в т. ч. 62,9 тыс. чел. (11,7%) — в городах. В национальном составе преобладали русские — 83%, татары составляли 7,7, украинцы — 3,8, евреи — 0,9, мордва — 0,7, ненцы — 0,6, эвенки — 0,5%, представители др. национальностей — 2,9%. Перепись 1897 г. зафиксировала 7 наиболее многочисленных конфессий с явным преобладанием Православия (570,2 тыс. чел.; 93,8%). Среди др. представленных в регионе конфессий: старообрядцы — 2,1%, католики — 1,1, иудеи — 1,1, мусульмане — 0,8, лютеране — 0,7%.

На рубеже XIX и XX вв. увеличилась численность инославных и иноверных общин за счет добровольного





переселения из др. регионов империи, появились также первые ссыльные представители младопротестант. объединений: баптисты, евангельские христиане, адвентисты седьмого дня. Верующие этих конфессий составляли в нач. XX в. ок. 10% населения.

Советская власть в Красноярске была установлена в ночь на 29 окт. 1917 г.

В сер. 1921 г. местными революционерами был провозглашен национальный суверенитет Тувы. В 1923 г. в особую адм. единицу был выделен Хакасский национальный у., преобразованный в 1930 г. в Хакасскую АО. В 1925–1930 гг. территория совр. К. к. входила в состав Сибирского края, в 1930–1934 гг. — Восточно-Сибирского и Западно-Сибирского краев. В 1930 г. были созданы Таймырский (Долгано-Ненецкий) и Эвенкийский национальные округа.

В 1934 г. был образован К. к., в составе которого по-прежнему находились Таймырский (Долгано-Ненецкий) и Эвенкийский национальные округа. В 30–50-х гг. XX в. на территории К. к. были созданы лагерные комплексы системы ГУЛАГ — Краслаг, Енисейлаг, Норильлаг, всего действовало свыше 30 лагерей. Сев. районы К. к. стали важным опорным пунктом начавшегося в 30-х гг. XX в. освоения Северного морского пути. Исключительное значение имело открытие Норильского медно-никелевого месторождения научной экспедицией во главе с Н. Н. Урванцевым. В 1935 г. на базе месторождения развернулось строительство Норильского горно-металлургического комбината, к-рое осуществлялось силами заключенных Норильлага.

В годы Великой Отечественной войны в К. к. эвакуировалось более 40 промышленных предприятий. На его территории были сформированы 4 дивизии и др. боевые соединения. В послевоенные десятилетия край развивался как один из крупнейших промышленных регионов страны. Построены мощные гидроэлектростанции: Красноярская и Саяно-Шушенская ГЭС, Назаровская ГРЭС, Усть-Хантайская ГЭС; ведущие предприятия цветной металлургии, такие как Красноярский алюминиевый завод, Красноярский завод цветных металлов, горно-химический комбинат в Красноярске-26 (ныне Железногорск), Ачинский глиноземный комбинат. Создан мощный комплекс

предприятий химической промышленности, развивалось машиностроение, в т. ч. в области космической связи. В 1960 г. темпы промышленного развития К. к. превзошли общесоюзные. В 1970 г. ЦК КПСС и Совет Министров СССР одобрили долгосрочную комплексную программу развития производительных сил К. к., направленную на создание крупных территориально-производственных комплексов и промышленных узлов, получившую название «красноярская десятилетка».

На нач. 1980 г. в К. к. насчитывалось 76 религ. общин и групп, из которых более 60% не имели регистрации в органах советской власти, т. е. фактически действовали нелегально. Среди них — католич., иудейские и исламские общины, свидетели Иеговы, часть пятидесятнических и баптист. (сторонники Совета Церквей ЕХБ) деноминаций. Значительно уменьшилось количество лютеранских и старообрядческих объединений. 80-е годы XX в. стали переломными в развитии религ. ситуации; в этот период возрождаются мн. общины. На 1 янв. 1990 г., по офиц. данным, в регионе уже действовали 123 общины и группы, в т. ч. 57 зарегистрированных решениями исполкомов.

В 1991 г. из состава К. к. вышла Хакасия. Согласно Федеративному договору (1992) и Конституции РФ (1993), Таймырский (Долгано-Ненецкий) и Эвенкийский автономные округа стали самостоятельными субъектами в составе РФ. По итогам референдума, проведенного 17 апр. 2005 г. в К. к., в Таймырском и Эвенкийском автономных округах, 3 субъекта РФ объединились в К. к., образованный 1 янв. 2007 г. Федеральным законом РФ от 14 окт. 2005 г.

**Религия.** Большинство верующих в К. к. — православные. По данным на 2014 г., в К. к. зарегистрировано 289 религ. орг-ций: 134 православные (входят в *Красноярскую митрополию РПЦ*), община старообрядцев, 12 католич. общин, свыше 120 протестант., 16 мусульм. общин, 6 иудейских, 3 буддийские общины, 3 общины Истинно Православной Церкви, 2 кришнаитские, община Армянской Апостольской церкви, 1 бахаистская.

**Русская Православная Церковь.** Распространение Православия в регионе началось одновременно с освоением Сибири. Первые правосл. храмы и монастыри были основаны

в 1-й четв. XVII в. Значительную роль в распространении Православия на Приенисейском Севере сыграли *Туруханский Мангазейский во имя Св. Троицы мужской монастырь*,



Часовня  
во имя вмц. Параскевы Пятницы  
в Красноярске. 1852–1855 гг.  
Фотография. Нач. XX в.

*енисейский в честь Преображения Господня мужской монастырь* и *енисейский в честь Иверской иконы Божией Матери женский монастырь*. В 1620 г. была учреждена Тобольская епархия — 1-я правосл. епархия в Сибири (см. *Тобольская и Тюменская епархия*). В 1824 г. территория Енисейской губ. вошла в состав Иркутской епархии (см. *Иркутская и Ангарская епархия*), а в 1834 г. — новообразованной Томской и Енисейской епархии (см. *Томская и Асиновская епархия*). В 1861 г. из Томской епархии была выделена Енисейская и Красноярская (см. *Красноярская и Ачинская епархия*) с кафедрой в Красноярске.

В послереволюционный период с проведением радикальных конфессиональных реформ нарушился порядок управления церковно-адм. единицами и хозяйственно-церковной жизнью приходов на территории К. к. Храмы и имущество стали собственностью гос-ва, церковные и причтовые капиталы и предприятия ликвидировали, земли национализировали. Экономическая и политическая разруха не позволяла прихожанам участвовать в хозяйственно-церковной жизни епархии. Целостность Красноярской епархии до кон. 1922 г. удавалось сохранять во многом благодаря авторитету еп. Назария, к-рый воплотил в жизнь реформы, намечен-





ные Поместным Собором 1917–1918 гг. В то же время давление государства на духовенство и верующих епархии повлекло за собой раскол конфессионального единства. Возникли обновленческое и тихоновское движения. Состав обновленцев в регионе был разнороден. Противоречия в этой среде оказались столь велики, что уже в 1923 г. обновленчество потеряло свои позиции и приняло формальный характер (ГА Красноярского края. Ф. П–1. Оп. 1. Д. 299. Л. 156; Д. 498, Л. 5 об.; Ф. П–7. Оп. 1. Д. 842. Л. 1–3; Ф. П–60. Оп. 1. Д. 768. Л. 1–7).

К марту 1925 г. жизнедеятельность патриарших приходов была восстановлена и регламентировалась Красноярской (во главе с еп. Амфилохием (Скворцовым)) и Минусинской (во главе с еп. Димитрием (Вологодским)) епархиями. Значительная часть общин Канского окр. была присоединена к Иркутской епархии. Во 2-й пол. 20-х гг. на территории края существовали также 2 обновленческие епархии и их немногочисленные приходы. В рамках кампании по борьбе с религией в Енисейской губ. перестали существовать 17 церквей, из них 12 — в городах, 5 — в уездах. В этот период Православие в регионе не испытывало того «кадрового голода», к-рый был в европ. части страны. Старожильческие приходы имели своего иерея и могли позволить себе его содержание. В малонаселенных переселенческих и сев. приходах проблема разрешалась благодаря мигрантам и ссыльным, которые постоянно замещали друг друга. В 1925–1927 гг. еп. Красноярский Амфилохий рукоположил в духовный сан 35 чел., 22 из которых были мирянами, 10 — из семей священников. Большинство из них были людьми молодого и среднего возраста. Только 8 церковнослужителей, не имевших систематического богословского образования, но знавших все церковные каноны и предписания, были старше 40 лет. Значительное число иереев (22) были старожилками, знавшими местные условия и нужды своих прихожан, но не имели систематического образования. На 1 окт. 1924 г. только в 67 приходах Ачинского у. было 66 протоиереев и священников.

Несмотря на репрессии кон. 20-х гг. XX в., в регионе сохранилась легальная административно-церковная сис-

тема. После перерегистрации религиозных общин в кон. 1929 г. только в Минусинском окр. действовали 96 патриарших и 26 обновленческих приходов. В кон. 20-х гг. XX в. на территории края существовали самостоятельные Красноярская и Минусинская епископии. В янв. 1934 г. была образована самостоятельная Ачинская епископия. В рамках атеистической пропаганды в 1931–1934 гг.



Часовня  
во имя мч. Василия Мангазейского  
на территории Троицкого кладбища  
в Красноярске.  
Фотография. 2011 г.

в регионе было закрыто, по офиц. данным, 19 церквей, из них 2 были снесены, 1 отдана под школу, все остальные использовались в культурно-просветительских целях. Массовое закрытие правосл. храмов началось во 2-й пол. 30-х гг. XX в. В 1935–1941 гг. в крае закрыли 181 церковь. Из-за жесткого контроля церковная жизнь ушла в «катакомбы», что позволило сохранить общины верующих. Священники совершали групповые крещения, заочные отпевания, исповеди по переписке. Возникло такое явление, как «попы-передвижники», когда священники ездили из деревни в деревню и обслуживали население. Возникло «самосвятство», когда сами верующие объявляли себя посвященными в сан священника и совершали религ. требы на дому (ГА Красноярского края. Ф. П–26. Оп. 1. Д. 152. Л. 54 об.— 55; Д. 844. Л. 132, 133; Ф. П–1474. Оп. 1. Д. 351. Л. 36).

В 1942 г. Красноярская епархия была восстановлена.

В период Великой Отечественной войны духовенство Красноярской епархии сыграло значительную роль в сборе денег на нужды фронта. В 1943 г. в Фонд обороны было сдано 55 тыс. р. В 1944 г. на патриотические цели передано 225 тыс. р.: в Фонд обороны и на оплату облигаций 3-го военного займа — по 5 тыс. р., на приобретение подарков бойцам действующей армии — 10 тыс. р., на сооружение танковой колонны им. Димитрия Донского — 150 тыс. р., за что церковный совет красноярской Покровской церкви получил 2 благодарности от И. В. Сталина. В нач. янв. 1945 г. церковные советы и причты церкви края включились в общецерковный сбор в Фонд помощи детям и семьям фронтовиков. За 1-е полугодие 1945 г. приходами было внесено 365,727 тыс. р.

Относительная нормализация отношений между Церковью и властью привела к открытию храмов. К кон. 1945 г. были открыты 6 церквей в Абакане, Минусинске, Сухобузимском и Новоселовском районах. В 1950 г. в крае уже действовали 18 церквей. Вернулись из ссылки и лагерей некие священнослужители. В нач. 1946 г. в крае был зарегистрирован 21 священнослужитель (ГА Красноярского края. Ф. П–26. Оп. 16. Д. 15. 4. 5. Л. 139, 140). Тем не менее часть духовенства и верующих продолжала оставаться в подполье.

В 1949 г. приходы К. к. вошли в состав Новосибирско-Барнаульской епархии (см. *Новосибирская и Бердская епархия*) в качестве Красноярского благочиния.

В 70-х гг. XX в. происходит возрождение Православия в регионе. Статистические данные свидетельствуют об усилении религ. активности об-в, зарегистрированных в рамках советского законодательства о культах. Так, в правосл. церквях К. к. в 1978 г. число крещений увеличилось на 24,4%, в т. ч. детей школьного возраста — на 87% и взрослых — на 76%. По сравнению с 1975 г. число поминовений умерших стало больше на 67,6%, заказных акафистов — в 2,7 раза. Возрос общий доход правосл. церквей. В 1983 г. он составил 1 млн 12 тыс. р. против 860 тыс. в 1978 г.

Определением Поместного Собора РПЦ 8 июня 1990 г. была воссоздана Красноярская епархия. 30 мая 2011 г. решением Свящ. Синода из





Красноярской епархии в пределах Енисейского, Казачинского, Мотыгинского, Пировского, Северо-Енисейского, Таймырского (Долгано-Немецкого), Туруханского и Эвенкийского районов К. к., а также Енисейского, Лесосибирского и Норильского городских округов выделена Енисейская епархия. 6 окт. 2011 г. обе епархии включены в состав новообразованной Красноярской митрополии. 28 дек. 2011 г. и 30 мая 2014 г. из Красноярской и Енисейской епархий соответственно были выделены *Канская и Богучанская* и Норильская епархии с включением их в состав Красноярской митрополии. (Подробнее об истории правосл. Церкви на территории К. к. см. в ст. *Красноярская и Ачинская епархия.*)

*А. П. Дворецкая, Г. В. Малашин*

**Старообрядчество.** В К. к., как и в др. регионах Сибири, последователи «старой веры» появились в результате ссылки и миграций. К. к. — одно из мест, связанных с жизнью протопопы *Аввакума Петрова*, посланного в Енисейскую землю и дальше в Даурию (ныне Забайкальский край) за верность старым обрядам. Позже в Сибирь направлялись разные потоки переселенцев, долгое время преобладали тайные переселения. Ссылка стала массовой в царствование имп. *Николая I Павловича*, преследовавшего староверов: если в 1832 г. в Енисейской губ. их насчитывалось 39 чел., то в 1851 г. — 720, еще через 10 лет — ок. 1700 чел. До 80% старообрядцев Енисейской губ. жили в ее юж. части — Минусинском окр.; поселения также имелись на Ср. и Н. Енисее, Подкаменной Тунгуске, в Ачинском окр., в советское время появились поселения на Ангаре и в районе Обь-Енисейского канала. В 1859 г. администрация Вост. Сибири выдвинула проект использования старообрядцев для заселения Приамурья, и в 1860 г. они получили возможность легально переселяться на Дальн. Восток. Старообрядцы Енисейской губ. этим разрешением воспользовались. После реформ 60–70-х гг. XIX в. старообрядческое население Енисейской губ. увеличивалось: по офиц. статистике, в 1896 г. оно составило 8455 чел., в 1911 г. — 18 тыс. чел. Состав старообрядчества К. к. по направлениям известен очень мало. В Енисейской губ. жили последователи различных старообрядческих согласий: *Белокри-*

*ницкой иерархии, часовенного согласия, беглопоповцы, поморцы, титовцы*, дырники, *странники*. В сочинениях часовенных есть упоминание об успешной проповеди среди их минусинских одноверцев нетовца (см. *Спасово согласие*) А. А. Коновалова, полемиста рубежа XIX и XX вв.; деятельность спасовцев отмечена в сер. XX в. и на Н. Енисее.

Последователи Белокриницкой иерархии (см. также *Русская пра-*



*Старообрядческая церковь в честь Покрова Пресв. Богородицы в Минусинске. Фотография. Нач. XX в.*

*вославная старообрядческая церковь*) живут на территории К. к. со 2-й пол. XIX в. Возникновение сибирских «белокриницких» обществ в 50–60-х гг. XIX в. связано с оформлением Белокриницкой иерархии в европейской части страны и на Урале. К этому времени руководству согласия, несмотря на активное противодействие властей, удалось организовать несколько епископских кафедр, включая Тобольскую. Общины «австрийцев» всей Сибири, включая Енисейскую губ., состояли первоначально в ведении Тобольских епископов, с 1887 г. — Томских, Иркутских и всея Сибири епископов. В 1913 г. на соборе в Москве было принято решение о создании Минусинско-Урянхайской епархии, с 1923 г. вплоть до своего ареста в 1933 г. ее возглавлял еп. Минусинский, Урянхайский и Семипалатинский Арсений (Давыдов).

Одним из ранних источников сведений по истории белокриницкого согласия юга Енисейской губ. является прошение ряда общин Курагинской вол. Минусинского окр. Московскому архиеп. *Саватию (Лёвшину)* в марте 1883 г. о присылке священника. Летом 1884 г. в дер. Кугуртак Курагинской вол. прибыл из Костромской губ. свящ. В. П. Горбунов с полотняной походной церковью; при нем была иерейская грамота, выданная ему архиеп. Сава-

тием. Деятельность Горбунова находилась под пристальным вниманием властей летом 1884 г., когда в дер. М. Кныши Минусинского окр. предпринимались безуспешные попытки получить разрешение на строительство моленной. Позднее старообрядцы деревень Изындаевой и Павловской Ачинского окр. ходатайствовали перед губ. властями о разрешении заменить в метрических книгах слово «раскольники» словом «старообрядцы». В последней трети XIX в. ряд поселений Ачинско-

го и Минусинского округов были полностью или частично старообрядческими. Дер. М. Кныши

почти целиком была населена староверами. В деревнях Салбинской и Екатерининской Минусинского окр. последователи старой веры преобладали. В дер. Павловской из 681 жителя 16 чел. были последователями Белокриницкой иерархии. В с. Верхнеусинском Усинского пограничного окр. жили 497 старообрядцев. В деревнях Куряты и Быстрая Минусинского окр. проживали только старообрядцы. Старообрядцы активно участвовали в общественной жизни — избирались на должности сельских старост, сельских писарей, волостных судей, волостных заседателей по хозяйственной части. В дер. Белоярской Минусинского окр., где проживало 456 православных и 197 старообрядцев, в 1885 г. сельским старостой был избран старообрядец П. С. Верёвкин, а в дер. Большеидринской Минусинского окр., где из 112 жителей было 8 старообрядцев, именно из их числа на должность кандидата в волостные старшины был избран А. Е. Овчинников. Бурные дискуссии в общинах белокриницкого согласия Енисейской губ. вызвала публикация «*Окружного послания*» в февр. 1862 г.

После того как в 1906 г. был подписан указ о порядке образования и действия старообрядческих общин, на территории Минусинского у. были зарегистрированы 3 общины белокриницкого согласия — Минусинская в честь Покрова Пресв.





Богородицы (Минусинск, деревни М. Минуса и Городок), Казанско-Богородская (деревни Казанско-Богородская, Кныши, М. Кныши, Паначева, Брагина, Салбинская) и Николаевская в Усинском пограничном окр. (с. Верхнеусинское, дер. Нижнеусинская, поселки Знаменский, Атамановский, Уюкский, Туранский). В 20–30-х гг. XX в. общины прекратили существование. В 1978 г. «белокриницкий» приход Белокриницкой иерархии был зарегистрирован в Минусинске (при Покровской ц.), в июне 1991 г. — в Красноярске. Эти приходы относятся к Восточному благочинию Новосибирской и всея Сибири епархии, воссозданной в окт. 1992 г. Старообрядцы — последователи РПСЦ проживают в 40 населенных пунктах К. к.

Беглоповцы жили в дер. Белоярской Минусинского окр., беспоповцы разных согласий — в ряде деревень Тесинской, Сагайской, Ермаковской волостей Минусинского окр. В частности, в деревнях Быстрая и Таскина Минусинского окр. проживали поморцы. В 1991 г. была зарегистрирована община поморцев в Минусинске, в 2002 г. снята с учета.

*Н. А. Старухин*

Часовенное согласие — одно из самых крупных и изученных направлений старообрядчества в К. к. (самоназвание — «христиане»). Согласие возникло на *Керженце*, затем распространилось в Предуралье, на Урале и в Зауралье. Его члены в прошлом беглоповцы, перешедшие к беспоповской практике (богослужения проводятся в часовнях), но они не считают себя беспоповцами и сохраняют память о священниках своего прошлого. В нач. XX в. в Минусинском окр. часовенные проживали в дер. Большеидринской, а в Ачинском окр. — в дер. Павловской (Павловская была крупным центром старообрядчества — в 1894 в деревне действовали 3 старообрядческие молельные).

Массовое переселение часовенных в К. к. завершило процесс тайного перемещения на восток скитов и одноверных крестьян, начавшегося в кон. XIX в. и усилившегося после установления советской власти. Миграции шли с Урала в тюменские и томские пределы, оттуда, подгоняемые коллективизацией и арестами сибир. старообрядческих наставников, — к низовьям Енисея. В 1917–1936 гг. на севере Зап. Сибири, на

территории Нарымского края, в таежном левобережье Оби, прятались муж. и жен. скиты часовенных, на заимках, в деревнях и селах скрывались крестьяне-старообрядцы. С нач. 30-х гг. XX в. здесь водворялись согнанные со всей Сибири репрессированные крестьяне-«спецпереселенцы»; староверы оказались на территории «комендатур», входивших в систему управления ссылкой, над ними нависла угроза обнаружения. В 1936 г. сибирские часовенные начали разведку пути на восток, в К. к. Переезд туда группы скитов (мужского и неск. женских, часть к-рых — остатки разгромленных урало-сибир. тайных жен. мон-рей) и сопровождавших им крестьян-часовенных произошел в 1937–1940 гг. В К. к. староверы оказались на территории Ярцевского р-на. Один из руководителей скитов, о. *Антоний (Людиновсков)*, позднее написал свои воспоминания об этой труднейшей миграции. Он подробно повествует о путешествиях 1936–1940 гг.: о тайном передвижении за тысячи верст небольшого разведывательного отряда, о выборе места для поселения и о поэтапном перемещении туда нескольких десятков пустынноиков и связанных с ними крестьянских семей. Скиты постепенно продвигались к разведанным местам близ дер. Безымянки, а разведчики во главе с о. Антонием тем временем искали пути во все более глухие места по южному притоку р. Сым — р. Кольчум и по самой р. Сым, впадающей слева в Енисей близ с. Ярцево. В конце концов по общему совету с игум. Симеоном было решено переселяться еще далее на север — на левый приток Енисея р. Дубчес. На новом месте переселенцев ожидали голод и тяжкий труд: «Тут хлеб стряпали напополам с гнилушкой... И о вариве тоже скудно было, также и о одежде и обуви. А работа была тяжелая: раскарчевка пашен и постройка келий». Перед нами — традиц. картины рус. земледельческой колонизации. Насельники старообрядческих мон-рей существовали в тесном взаимодействии с крестьянами-одноверцами. Во взаимоотношениях крестьян и скитов имели место благотворительность, практика трудового или иного вклада за себя или родственников-монахов и найма. Все 3 типа связей в рус. правосл. жизни прослеживаются с глубиной древности.

Дубчесские пустынноики и крестьяне «пожиша в тишине и безмолвии» больше 10 лет. В нач. 1951 г. скитские убежища были обнаружены властями. Сохранились 2 ярких рассказа о последовавшем разгроме: алтайского крестьянина-старовера И. А. Потанина и старообрядческого писателя А. Г. *Мурачёва*. Оба были арестованы в марте 1951 г., обоим удалось бежать, позже Потанин был снова пойман. В ночь на 23 марта 1951 г. был захвачен жен. скит, в нем разместился штаб отряда. На следующий день в скит были доставлены старицы из соседнего скита, к-рый был сожжен вместе с книгами и иконами. Пойманные монахи и крестьяне подвергались пыткам и издевательствам с целью вынудить их показать путь в др. поселения часовенных. Не избежал пыток и Мурачёв: его избивали, имитировали повешение. Вскоре был разорен главный мон-рь на Дубчесе — скит под рук. отцов Симеона и Антония (Людиновскова). Все обнаруженные поселения уничтожались вместе с иконами и книгами (сжигали «келии и всю святыню, книги, иконы»). Было захвачено большое количество хлеба и др. продовольствия. 5 мая 19 мужчин и 41 женщина были отправлены в тюрьму Красноярска. По суду проходили 33 чел. (остальные получили статус свидетелей), они были осуждены на сроки от 10 до 25 лет. После смерти Сталина староверы были амнистированы; к тому времени двое уже скончались в лагерях, в т. ч. о. Симеон, отказавшийся от пищи и погбший 5 авг. 1953 г. в Озерлаге. Освободившиеся пустынноики и крестьяне устроили скиты в разных местах Вост. Сибири, позже были восстановлены скиты на Дубчесе.

Жизнь часовенных в значительной степени регулировали постановления местных соборов. Сохранились материалы 8 соборов в К. к. в 1956–1994 гг. По числу участников соборы были различными, в XIX в. в заводских общинах Урала на соборы могло приехать более тысячи чел. На Минусинском соборе 1974 г. присутствовали 24 чел., в 1975 г. — 31 чел. Местами проведения соборов бывали чаще всего дома влиятельных членов общины. Немноголюдный собор близ дер. Безымянка К. к. происходил в 1990 г. в келье женского лесного скита. Главными фигурами на соборах часовенных в XIX в. были







руководители и обитатели скитов, в XX в. мирские наставники практически вытеснили скитских старцев. На Бирикчульском соборе 1984 г. (в с. Бирикчуль Аскизского р-на Хакасии) мирские устроители собора заявили: «Пустынножителю не должно вмешиваться в мирскую жизнь». Мирские наставники, как это неоднократно подчеркивается в соборных документах, избираются общинами и не имеют права брать плату. В Минусинском соборном уложении 1975 г. оговорено, что «наставник не может поставить вместо себя наставника по наследству». На соборах часовенных в К. к. широко обсуждались вопросы богослужения в отсутствие священников (совершение крещения, брака, исповеди, погребения). Много внимания уделялось вопросам самоидентификации, не смешения с «чужими»: запретам в еде и питье (отказ от купленных продуктов), сохранению традиц. одежды, наказаниям за контакты с «никонианами». Соборы в К. к. разрабатывали правила наложения епитимьи на тех членов согласия, кто по объективным обстоятельствам не мог соблюдать его установления: на служивших в армии, больных в больницах, вернувшихся из мест заключения. Послевоенные сибир. соборы неизменно осуждали технические новшества — радиоприемники, магнитофоны, телевизоры, кино- и фотоаппараты, компьютеры. Их стали приравнивать к языческому кумирам (Минусинское соборное уложение 1975 г. и др.) Самые развращенные постановления против технических новшеств были приняты на Сандакчесском соборе 1994 г.: «электроника и компьютеры, чеки и чековые книжки... электронные и пластиковые карточки» провозглашались верными признаками того, что «настают страшные времена, приближается... антихрист». Достигшая до енисейского Приполярья распространенная в 90-х гг. XX в. легенда о компьютере-антихристе и «зверином числе» Международного банка использовалась здесь для возрождения старинного верования часовенных о зараженности антихристом всех денежных операций («куплей и продажей»).

Часовенные в К. к. сохранили богатое книжное наследие своего согласия XVIII — 1-й пол. XX в., созданное на Урале и в Зап. Сибири: «История про древнее благочестие»,

«Рукопись о древних отцах», Родословие часовенного согласия о. Нифонта, сочинения скитских игуменов о. Саввы и о. Симеона, послания и др. Письменная традиция продолжала развиваться и после перемещения в Вост. Сибирь. Несмотря на уничтожение дубчесских монастырей в 1951 г., сохранилась спрятанная в земле в одном из скитов рукопись коллективного труда по истории часовенного согласия — Урал-Сибирского патерика («Новый патерик»). Труд был продолжен под рук. о. Антония (Людиновского) и о. Ефрема (Котегова) после восстановления скитов в тайге К. к. Патерик состоит из 3 частей: житий старцев, житий стариц, рассказов о чудесах; в известной исследователем редакции изложение доведено до нач. 90-х гг. XX в. О. Симеон обучал своих духовных детей искусству создания богословских, полемических и нравоучительных сочинений. В часовенном согласии бережно хранятся труды его учеников: отцов Антония и Ефрема, Мурачёва и др. В нижеенисейских скитах, духовном центре часовенных К. к., сохраняется традиция иконописания, во 2-й пол. XX в. ведущим иконописцем был о. Ефрем. Известны не только иконы на дереве, но и низанные бисером иконы, выполненные насельницами женских скитов. Богатством отличается традиция богослужебного пения в часовенном согласии, на Н. Енисее долгое время признанным учителем крюкового пения был Мурачёв.

Одно из заметных беспоповских направлений Н. Енисея, хотя и относительно малочисленное, — титовцы. Основатель его Тит Тарасович Выгвинцев, приехавший в Зап. Сибирь из Пермского края, первоначально принадлежал к часовенному согласию, затем вышел из него, образовав собственный толк. Титовцы распространились по таежным местам левобережья Оби. В К. к. они появились, по-видимому, тогда же, когда и основная масса мигрировавших из Зап. Сибири часовенных.

*Н. Д. Зольникова*

**Римско-католическая Церковь.** Первые католики появились на территории совр. К. к. в кон. XVIII в. После разделов Речи Посполитой и подавления восстания Т. Костюшко в 1794 г., а также после Польского восстания 1830–1831 гг. тысячи поляков были сосланы в Сибирь.

Многочисленные польск. колонии возникли на протяжении всего Сибирского тракта. Красноярский католич. приход был учрежден по распоряжению администратора Могилёвской архиепархии от 1 авг. 1836 г. Однако лишь в 1857 г. стараниями куратора прихода монаха Бернардинского ордена Викентия Бельского в Красноярске был построен деревянный католич. храм. В 1911 г. на купленном прихожанами участке был освящен новый каменный храм в честь Преображения Господня. Покровителем церкви избрали св. *Станислава*.

В годы аграрной реформы (1906–1911) в Енисейскую губ. переселялись крестьяне-католики с польск. земель. Если на 1 янв. 1904 г. на Енисее проживало 8,748 тыс. католиков, то к 1906 г. их насчитывалось уже 10,5 тыс., а к 1912 г. — ок. 15 тыс. чел. Увеличению численности католиков способствовала эвакуация в Сибирь промышленных рабочих и беженцев из прифронтовой зоны, а также размещение военнопленных.

В 20–30-х гг. XX в. в условиях гонений на религию мн. католич. общины распались. В 1923–1925 гг. прекратила существование Иланская католич. община, в которую входили католики с. Иланского, железнодорожных станций от Ключевенной до Тайшета, верующие Ирбейского, Абанского, Рыбинского и Устьянского районов Канского у. (округа); община в Красноярске состояла в этот период всего из 300 членов. При этом сохранились крупные общины в деревнях, а также в городах Ачинске и Боготоле.

21 марта 1922 г. в связи с приказом о реквизиции церковных ценностей для помощи голодающим здание храма в Красноярске было национализировано, затем отдано общине в аренду. 3 марта 1936 г. договор о пользовании молитвенным и культовым зданием был расторгнут, храм был передан гос-ву для размещения в нем объектов культуры. Последнего настоятеля храма о. Иеронима Церпенто 2 июля 1935 г. арестовали по обвинению в организации контрреволюционной группы, занимавшейся шпионажем в пользу польск. правительства. 24 июля 1936 г. он был приговорен Военным трибуналом Сибирского окр. к 10 годам лишения свободы, 4 дек. 1938 г. — к смертной казни и 14 дек. расстрелян (реабилитирован посмертно в 1993).





Впосл. в помещении храма размещался радиокомитет, позднее — кинокомплекс, а после установления в 80-х гг. XX в. органа здание стало использоваться как Органный зал филармонии. В течение многих десятилетий верующие были вынуждены участвовать в богослужениях лишь тайно. Немного активизировалась жизнь прихода во 2-й пол. 50-х гг. XX в., когда из лагерей стали возвращаться священники. Так, в течение неск. лет на территории К. к. и Хакасии работал амер. свящ. Уолтер Чишек.

С июля 1955 г. в адрес уполномоченного по делам религий по К. к. поступали ходатайства об открытии молитвенных домов и о регистрации религ. общин от католиков Красноярска, Игарки, дер. Долгий Мост и с. Маганского Советского р-на, населенных пунктов Манского, Емельяновского и Нижнеингашского районов. Руководителями католич. общин стали ссыльные священники: в Красноярске — Юозас Густас, в дер. Долгий Мост — Леонос Имескис, в Игарке — Миколас Буожюс.

В 1986 г. гос. регистрацию получили общины в с. Бородино Боградского р-на Хакасии, в 1987 г. — в г. Уяр, в 1990 г. — в г. Талнах. В первые 2 общины объединились немногочисленные верующие пожилого возраста, в основном немцы, депортированные в К. к. в начале Великой Отечественной войны. Третья община состояла из тех, кто прибыли в край в 60–80-х гг. XX в. для промышленного освоения Норильского промышленного р-на и из потомков репрессированных. В нее входили молодые люди, в основном украинцы.

15 мая 1991 г. была зарегистрирована католич. община Красноярска. В апр. 1992 г. в город для постоянной пастырской работы приехал священник из Ирландии Роберт Бредшоу.

В сент. того же года открыли свою миссию священники из Конгрегации Сыновей Непорочного Сердца Пресв. Девы Марии (кларетины), а также монахини 2 конгрегаций — адораток Крови Христовой и сестер милосердия св. Карло Борромео. После смерти свящ. Р. Бредшоу в 1993 г. общину возглавил о. Антоний Бадур. В нач. 1993 г. верующим разрешили проводить богослужения в здании католич. храма в центре Красноярска.

17 июня 2012 г. освящен новый католич. храм. Его настоятелем стал о. Тадеуш Шийка.

По данным управления общественных связей губернатора К. к., на нач. 2014 г. в крае зарегистрировано 12 католич. орг-ций. Католиками себя считают примерно 42 тыс. жителей К. к.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Первые лютеране появились на территории К. к. во время Северной войны 1700–1721 гг., ими были пленные шведы. К нач. XIX в. относится возникновение фин. лютеран. диаспоры в Сибири. Первая лютеран. колония Рыжково была основана в 1809 г. в 180 верстах от Омска. Основную массу населения составляли ссыльные. В 1850 г. эстонцы основали колонию В. Суэтук в Минусинском окр. Однако с 1854 г. в колонию стали активно заселять и финнов. По просьбе пастора Карла Космана, назначенного на место иркутского дивизионного проповедника в 1856 г., енисейский губернатор разрешил образовать в 1869 г. лютеран. приход Омские колонии.

В 1858 г. латыши основали собственную колонию Н. Буланка в Минусинском окр. В 1861 г. в 200 верстах от Минусинска и в 7 верстах от Н. Буланки возникло поселение ссыльных эстонцев В. Буланка. В 1881 г. из новых колоний был создан самостоятельный приход под названием В. и Н. Буланка. В 1869 г. основан евангелическо-лютеранский приход Тобольск-Рыжково, к-рый по состоянию на 1904–1905 гг. насчитывал 4,6 тыс. прихожан. В 1884 г. для проживающих в Сибири финнов была учреждена должность разъездного пастора, и первым таким проповедником стал Г. И. Гране. В 1888 г. в В. Суэтуке на деньги прихожан и средства фин. консульства была построена каменная кирха. В 1893 г. в Н. Буланке было основано библиотечное товарищество. В его фондах содержалось ок. 300 наименований книг и 12 периодических изданий на латыш. языке, гл. обр. религиозного содержания.

Новая волна поселенцев стала пополнять колонии после открытия Транссибирской железной дороги, а затем — после подавления революции 1905–1907 гг. Самая большая миграция пришлась на годы столыпинских реформ, когда в К. к. прибыло неск. тысяч крестьян.

В условиях репрессий 30-х гг. XX в. лютеран. общины распались. При этом в 40-х гг. число лютеран в Си-

бири росло за счет массовых депортаций. В 1940–1941 и 1944–1945 гг. в Сибирь ссылали латышей и эстонцев, в авг. 1941 г. насильственному переселению подверглись российские немцы.

Возрождение лютеран. общин на территории К. к. пришлось на нач. 90-х гг. На нач. 2015 г. лютеранство в регионе представлено пробством Центр. Сибири Евангелическо-лютеранской церкви Урала, Сибири и Дальн. Востока, входящей в состав Союза Евангелическо-лютеранских церквей (11 общин на территории К. к., из них 1 — в Красноярске), Сибирским пробством *Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии* (приходы в Красноярске, Минусинске, В. Суэтуке, В. и Н. Буланке), Сибирской Евангелическо-лютеранской церковью (с 2003 автокефальная, ранее являлась частью *Эстонской Евангелическо-лютеранской церкви* (ЭЕЛЦ), на территории К. к. имеется 2 прихода), Красноярским пробством Евангелической лютеранской церкви европ. части России (ЕЛЦЕР) и Евангелическо-лютеранской церковью Аугсбургского исповедания (1 приход в Красноярске).

Первые баптисты появились на территории К. к. в кон. XIX в. К 1948 г. в крае было зарегистрировано всего 3 общины Евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) — в Красноярске, Абакане и Минусинске. Еще 19 заявлений 1 янв. 1947 г. находилось на рассмотрении, но часть общин так и не была зарегистрирована, часть получила регистрацию позже. До нач. 60-х гг. число зарегистрированных общин постоянно увеличивалось.

С 1958 г. начался раскол общин. Т. н. свободные кафедры в Минусинске и Абакане выступили против регистрации как общин, так и пресвитеров и проповедников в органах власти, а также против ограничений в свободе вероисповеданий. К 1962 г. движение т. н. инициативников (с 1965 Совет церквей ЕХБ) приобрело массовый характер, произошло резкое увеличение общин. В К. к. численность членов незарегистрированных общин увеличилась за 1962 г. на 327 чел., а зарегистрированных — всего на 6. Постепенно руководители и активисты, подвергавшиеся преследованиям со стороны властей, перешли на подпольное существование.

В 70-х гг. XX в. численность общин ЕХБ колебалась в следующих





границах: от 1,159 до 1,327 тыс. чел. в зарегистрированных общинах и группах и от 89 до 123 — в группах «инициативников». В 80-х гг. количество зарегистрированных общин увеличилось до 20, численность членов в них — до 1458 чел., из них в незарегистрированных группах насчитывалось 198 чел.

По официальным данным, в 1990–2006 гг. число только зарегистрированных организаций увеличилось с 20 до 31. Наиболее широко представлены общины Объединения церквей ЕХБ Красноярского края и Республики Тыва. Возглавляет это Объединение церквей ЕХБ еп. Александр Сиско. По данным на 2006 г., в 25 городах и поселках К. к. действовала 31 зарегистрированная религиозная организация ЕХБ (в т. ч. — 3 в Красноярске), еще в 60 населенных пунктах функционировали филиалы или религ. группы ЕХБ. Часть верующих переехала в К. к. в сер.— кон. 90-х гг. XX в. в результате гонений на христиан в республиках Ср. Азии.

Еще одно направление представлено общинами *Совета церквей евангельских христиан-баптистов* (далее: СЦ ЕХБ), число которых в связи с отсутствием официальных данных не может быть точно определено.

С 1995 г. в К. к. действует Красноярская религ. баптистская миссия, основанная миссионерами из Сев. Каролины.

Самая крупная среди поместных церквей ЕХБ, церковь «Благодать» в Красноярске, была основана в 1998 г. В 1990–1994 гг. силами прихожан был построен Дом молитвы. Если в 1994 г. эту церковь посещали всего ок. 360 чел., в 2003 г. число ее прихожан выросло до 1,5 тыс. чел.

Пятидесятники, появившиеся в К. к. в 20-х гг. XX в., в основном были представлены переселившимися в К. к. жителями западных регионов страны. В послевоенные годы произошел рост численности пятидесятников за счет новых переселенцев и ссыльных. После создания Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (1944) почти все пятидесятнические общины вошли в его состав, автономию сохранила лишь 1 община в Красноярске. На 1 янв. 1963 г. в К. к. насчитывалось 428 пятидесятников. С 1990 г. началось создание самостоятельных пятидесятнических орга-

низаций. Всего на нач. 2015 г. насчитывалась 31 орг-ция, входящая в состав *Российского Союза христиан веры евангельской* (10 — в Красноярске, 3 — в Дудинке, 3 — в Норильске, 2 — в Железногорске, 2 — в Минусинске, по 1 в городах Боготол, Бородино, Зеленогорск, Ужур и Шарыпово, в поселках Балахта, Подгорный и Шушенское, в селах Богучаны, Ермаковское и Есаулово).

На территории К. к. также действуют пятидесятнические организации, принадлежащие к Объединенной церкви христиан веры евангельской (ОЦ ХВЕ). Красноярское отделение этой церкви является одним из крупнейших религ. объединений Красноярска, насчитывающим ок. 30 общин в городах и районах края, более тысячи прихожан и ок. 60 миссионеров.

Среди других протестант. деноминаций — Адвентисты седьмого дня (1 община в Красноярске, 2 — в Игарке, по 1 в Ачинске, Дивногорске, Канске, Назарове, Норильске, а также в поселках Балахта, Приморск и Шушенское), 19 общин Свидетелей Иеговы, община церкви Иисуса Христа святых последних дней (Красноярск, 2002) и др.

**Истинно Православная Церковь** (ИПЦ) в К. к. представлена Красноярским подворьем ИПЦ (1996, повторная регистрация в 2002), приходом в Канске (не позднее 2009), в с. Георгиевка Канского р-на и дер. Минушка Ирбейского р-на (2003).

**Армянская Апостольская Церковь** (ААЦ). В Красноярске имеется единственная в регионе организация ААЦ — церковь «Сурб Саркис» (1998) Ново-Нахичеванской и Российской епархии Армянской Апостольской Церкви. В 2003 г. Католикос всех армян *Гарегин II* освятил храм св. Саркиса — единственную арм. церковь за Уралом.

**Ислам.** Распространение ислама в крае связано с притоком переселенцев из центральных регионов Российской империи в XIX в. В сер. XIX в. появились первые татар. поселения в деревнях Шулдат и Серебряково. В 1892 г. Енисейское губ. правление постановило разрешить магометанскому обществу г. Енисейска постройку соборной мечети (строительство завершено в 1905). В кон. XIX — нач. XX в. появились первые мечети в Красноярске и Минусинске. В 20–30-х гг. XX в. в Новоенисейске (ныне район Лесосибир-

ска), а также в Большемуртинском и Казачинско-Ленском районах сложились крупные мусульм. общины.

С 1989 г. число исповедующих ислам в К. к. возросло в связи с миграциями населения с Сев. Кавказа и из Ср. Азии. Большинство мусульман К. к. проживает в крупных городах: Красноярске, Норильске, Ачинске. В 2002 г. было создано Единое духовное управление мусульман К. к. Основная деятельность мусульм. общин направлена на возрождение религ. и культурно-национальных традиций, на принятие мер для сближения мусульм. групп и орг-ций. Для осуществления такой работы создан Совет мусульман края, Красноярский муфтият, а с 2007 г. стали проводиться ежегодные съезды мусульман К. к. с привлечением представителей из др. областей. На янв. 2015 г. в К. к. зарегистрировано 16 мусульм. орг-ций.

**Иудаизм.** В нач. XIX в. на территории совр. К. к. появились иудейские религ. общины. В 1822 г. существовала иудейская молельня в Красноярске, а к 40-м гг. XIX в. синагоги были построены в Канске, Ачинске и Енисейске. На протяжении советского периода иудейские общины на территории К. к. официально не были зарегистрированы. После 1991 г. началось их возрождение. На янв. 2015 г. в К. к. зарегистрировано 6 евр. религ. орг-ций: 3 в Красноярске, 2 — в Ачинске (обе в 1999), 1 — в Норильске (2003).

**Другие религиозные конфессии.** На территории К. к. также представлены: буддисты (3 орг-ции — в Красноярске: буддийский центр Алмазного пути традиции Карма Кагью (1991), община «Наланда» (2005) и буддийский центр «Чакрасамвара» (2007)); Об-во сознания Кришны (в Красноярске (1993) и Железногорске (2007)); община бахаистов в Красноярске (2000).

**А. П. Дворецкая**

Арх.: Архив Новосибирской и всея Сибири епархии РПСЦ (Новосибирск); ГА Красноярского края.

Ист.: Памятная книжка Енисейской губ. на 1863 г. СПб., 1863; Волости и населенные места 1893 г. СПб., 1894. Вып. 10: Тобольская губ.; 1895. Вып. 11: Енисейская губ.; Памятная книжка Енисейской губ. с адрес-календарем, сост. по 1 янв. 1896 г. Красноярск, 1896; Сибирский торгово-промышленный календарь на 1898 г. Томск, 1898; Памятная книжка Енисейской губ. на 1915 г. Красноярск, 1915; Отчет Красноярского Епархиального комитета Правосл. миссионерского общества за 1913 г. Красноярск, 1914; Межэтнические связи Приенисейского региона: Сб. док-тов.





Красноярск, 2007. 2 ч.; Религия и общество в Приенисейской Сибири, 1920–1930-е гг.: Сб. архивных док-тов и мат-лов. Красноярск, 2011.

Лит.: Чудновский С. Л. Енисейская губ.: Стат-публицистические этюды. Томск, 1885; Смирнов В. А. Ист. очерк Приенисейского края. Красноярск, 1926. Ч. 1: Край до русских, рус. завоевание, хозяйство и быт в XVII и XVIII вв.; Островская Л. В. Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности: (На мат-лах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII – нач. XX в. Новосиб., 1975. С. 172–186; Быконая Г. Ф. Заселение русскими Приенисейского края в XVIII в. Новосибир., 1981; он же. Казачество и другое служебное население Вост. Сибири в XVIII – нач. XIX в. Красноярск, 2007; Стахеева Н. Н. Старообрядчество Вост. Сибири в XVII – нач. XX в.: АКД. Иркутск, 1998; Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002; Сосковец Л. И. Религ. конфессии Зап. Сибири в 40–60-е гг. XX в. Томск, 2003; Рафигов Р. Г. Религ. объединения Красноярского края в посл. четв. XX в. // Край большого будущего: История, действительность, перспективы: Мат-лы науч.-практ. конф. «70 лет Красноярскому краю: итоги и перспективы развития». Красноярск, 2004. С. 125–130; он же. Этнические мусульмане Красноярского края на совр. этапе (2001–2004 гг.) // Информ. бюл. Совета мусульман. Красноярск, 2004. № 4; Доброновская [посл. Дворецкая] А. П. Религ. возрождение в Красноярском крае в 1970–1985 гг. // Проблемы демократии: история и современность: Мат-лы науч. конф. с междунар. участием. Красноярск, 2006. С. 221–228; Казаницева Т. Г. Особенности служения по Псалтири в старообрядческой общине титовского согласия // Народная культура Сибири. Омск, 2006. С. 91–95; она же. Некоторые наблюдения над богослужебной певческой практикой старообрядческих общин индустриальных регионов Сибири // Старообрядчество: История, культура, современность. М., 2014. Т. 2. С. 288–298; Данилова В. Е. Евангельские христиане-баптисты и их деятельность в Красноярском крае: (Совр. история) // Свобода совести в России: ист. и совр. аспекты: Сб. ст. М., 2007. Вып. 5. С. 66–74; Горбатов А. В. Гос-во и христиане веры евангельской в Сибири (1945–1970 гг.) // Изв. Алтайского гос. ун-та. Сер.: История. Полит. науки. 2008. Т. 3. № 4. С. 68–73; Мармышев А. В., Елисеенко А. Г. Гражданская война в Енисейской губ. Красноярск, 2008; Илущенко Т. В. Ислам на территории Красноярского края // Красноярский край: прошлое, настоящее, будущее: Мат-лы междунар. конф., посвящ. 75-летию Красноярского края. Красноярск, 2009. Т. 2. С. 279–282; Чернышов В. В. Старообрядцы в Енисейской губ.: (По мат-лам КГКУ «Государственный архив Красноярского края») // Красноярские архивы. 2011. № 6; Путешествие по Красноярскому краю: Культура и традиции. Красноярск, 2012; Старообрядцы Приенисейской Сибири: История и современность. Красноярск, 2012; Маслова Ю. В. Историко-культурное значение старообрядческого храма: (На примере Покровской ц. г. Минусинска) // Старообрядчество: История, культура, современность. М., 2014. С. 383–398.

А. П. Дворецкая, Н. Д. Зольникова,  
Г. В. Малашин, Н. А. Старухин

**КРАСНЫЙ МОНАСТЫРЬ**  
[Дейр-эль-Ахмар, Дейр-Анба-Бишой; араб. دير انبا بيشوي, دير الاحمر], мон-рь *Коптской Церкви*; расположен в В. Египте близ совр. г. Сохаг,



Коптские святые Пжоль, Псой, Шенуте.  
Икона (Красный мон-рь)

на территории рим. пров. Фиваида Вторая; один из древнейших и наиболее хорошо сохранившихся памятников христ. архитектуры и искусства *Египта*. Принятое название К. м. связано с цветом его внешних стен, сложенных из красного кирпича, в отличие от расположенного в 4 км южнее от него *Белого монастыря*, стены которого построены из белого известняка.

**История.** К. м. основан в сер.–2-й пол. IV в. и до VII в. был частью монашеского союза Белого мон-ря, состоявшего из 2 муж. мон-рей и жен. обители. Наиболее известным архимандритом союза был *Шенуте* (Шенуда), к-рый управлял монастырями ок. 80 лет до своей кончины (ок. 466). В копт. традиции К. м. носит имя подвижника Псоя (Пшой, Бишой; IV в.). Краткое араб. Житие Псоя содержится в верхнеегип. редакции копто-арабского Синаксаря (кон. XII – нач. XIII в.) под 5 амшира (30 янв.; SynAlex. Vol. 3. P. 792–793), где указано его греч. имя-прозвище — Петр (так же в Энкоми в честь ап. Марка *Иоанна*, еп. Шмуна, VI – нач. VII в.; см.: Un encomio di Marco Evangelista / Ed., trad. T. Orlandi // Orlandi T. Studi Copti. Mil., 1968. P. 18). Согласно Синаксарю, Псой, уроженец дер. Псоне (араб. Басуна), был сподвижником апы Пжоля, дяди Шенуте и возможного основателя Белого мон-ря; они подвизались на горе в Атрипе (араб. Адриба), где к ним позднее присоединился юный Шенуте, построили в этой местности храм (возможно, первоначально пещерный), а рядом с ним — отдельные келии, к-рые еще существовали во время составления Синаксаря. В Житии Шенуте, составленном Бесой (*Висой*; посл. треть V в.; см.: Еланская А. И. Изречения египетских отцов. СПб., 2001<sup>2</sup>. С. 122), Псой назван жителем горы Псоу (вероятно, имеется в виду К. м.). Об обители сохранилось меньше исторических свидетельств, чем о Белом мон-ре, по отношению к к-рому она всегда занимала второстепенное положение. К. м. упоминают в каталогах монастырей Египта копт. свящ. *Абу-ль-Макарим* (кон. XII – нач. XIII в.) и мусульманский историк аль-Макризи (XV в.).

С XVII в. на мон-ри Сохага начали обращать внимание европ. путешественники. Основным объектом изучения был Белый мон-рь, сохранивший б-ку и сокровищницу. В 1845 г. обители посетил архим. *Порфирий (Успенский)*. Первым рус. исследователем этих мон-рей стал В. Г. Бок, к-рый во время 2 командировок в Египет (1888–1889 и 1897–1898) собрал коллекцию копт. тканей и др. произведений искусства (ГЭ), провел археологические исследования *Файюма*, Накады, Самайны, *Ахмима*, сделал множество фотоснимков (Бок. 1901). В ходе исследований Бок видел в К. м. 2 надписи IX–X вв. (Там же. С. 66. Рис. 78–79; утрачены после 1973), в к-рых, согласно переводу А. Маллона, упоминались ктитория К. м. — Коллуф и его сын диак. Павел (*Mallon A. Copte (épigraphe) // DACL. 1914. Vol. 3. Col. 2870*), а также надпись 1301 г., оставленную художником мон. Меркурием из Белого мон-ря (*Ibid.; Бок. 1901. Рис. 76; Monneret de Villard. 1925–1926. Vol. 2. Fig. 221*).

**Архитектура.** В научной лит-ре Красный и Белый мон-ри сравнивают между собой. Оба монастыря были построены практически одновременно. Их общие планы идентичны; К. м. представляет собой упрощенную архитектурную копию Белого и уступает ему по площади (23×43,5 м, что соответствует ок. 2/3 размера Белого мон-ря). Также в храме К. м. редуцированы многие из архитектурных элементов, в нем больше симметрии, отсутствуют второстепенные детали (нартекс, развитая и многочастная форма пастофориев). Однако, по замечанию Э. Болман, храм К. м. благодаря своей сохранности в наст. время стал более



важным для истории искусства памятником, чем храм Белого монастыря, т. к. сохранившиеся в нем росписи занимают более 80% поверхности стен триконха. Уникальной считается и сохранность скульптурного декора, в особенности триконха, от-



Красный мон-рь.  
Общий вид

части дверных и оконных проемов основного наоса.

Внешние стены храма толще у основания, чем наверху, украшены профилем в виде каветто («каблучок»), который напоминает об архитектурном облике стен древнеегип. храмов, выстроенных с похожими конструктивными и декоративными особенностями.

Храм К. м. с момента его основания почти непрерывно был действующим, и это способствовало его уникальной сохранности и образованию наслоений из построек разных эпох. В настоящее время для богослужений используется лишь вост. часть храма (триконх и хурус), в XX в. отгороженная стеной. Все остальное пространство некогда большой базилики превращено в откры-

нефы примерно вдвое уже центрального, традиционны для сооружений подобного рода и встречались повсюду в позднеантичное время в Средиземноморье и на Ближ. Востоке.

О типологии храма есть 2 основных мнения. П. Гроссман отмечает, что в наосе расположены П-образной формы, которые делят наос на 3 продоль-

ных нефа и 1 поперечный в зап. части (т. н. возвратный неф). Также в вост. части перед триконхом расположена еще одна

колоннада, образующая амбулаторный обход вокруг центрального пространства. В центре интерколумний этой колоннады более широкий по отношению ко всем остальным в базилике и увенчан т. н. триумфальной аркой, к-рая сочетается с аркой алтарной ниши. Как принято в копт. архитектуре, между колоннами установлены алтарные преграды. Т. о., в композиции храма использованы 2 типа базилик, имевших различное назначение в римской архитектуре. С одной стороны, это П-образная колоннада, известная по греч. и егип. ойкосам; с др. стороны, это 4 колоннады вдоль всех стен базилики, которые образуют амбулаторный обход, традиционный для basilica forensis (один из типов судебной базилики). В ранневизантийском Египте

возвратный неф и амбулаторный обход были характерны именно для монастырской архитектуры, одним из наиболее ран-

Зап. часть атриума  
Красного мон-ря

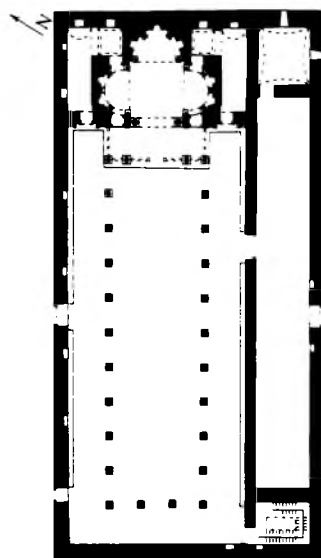


них образцов к-рой является храм К. м. Гроссман называет одной из причин для образования подобных нефов решение конструктивной задачи,

которая заключалась в необходимости создать перекрытия для широких пролетов деревянными балками (редкий и не очень качественный материал в Египте). Для их поддержания требовалось сооружение

дополнительных опор. Такое тяготение к традиц. рим. прототипам свойственно церковной архитектуре именно В. Египта (Фиваиды) при сравнении с ниже- и среднеегип. храмовыми постройками. В последних раннехрист. архитектура была более открыта различным влияниям, особенно архитектурным стилистическим веяниям К-поля (Grossmann P. Early Christian Architecture in Egypt and Its Relationship to the Architecture of the Byzantine World // Egypt in the Byzantine World, 300–700 / Ed. R. S. Bagnall. Camb., 2007. P. 112–113).

Р. Краутхаймер также разделял егип. архитектуру раннехрист. пе-



План базилики Красного мон-ря

риода на 2 основные школы: одна охватывала В. и Ср. Египет, другая — Нижний. К. м. он отнес к типичной верхнеегип. архитектуре с преобладанием базилик с галереями и алтарем в виде 3 апсид или триконха, с обильным скульптурным декором в виде композиций из колонок и ниш. Это направление возникло в Египте во 2-й трети V в. как египетский вариант развития традиции эгейского церковного зодчества (Krautheimer. 1965. P. 87).

Триконх базилики К. м. является архитектурной формой, широко известной в рим. время. В ранневизант. период она активно применялась во мн. региональных школах (Египет, Палестина, Аравия, Греция). В храме К. м. триконх имеет не очень развитый вид: апсиды простой полукруглой формы, с небольшим увеличением длины краев за счет параллельных отрезков стен. В центре

тый атриум (перекрытия базилики утрачены). По плану храм является просторной прямоугольной базиликой с алтарной частью в виде триконха с пастофориями. Пропорции, в соответствии с к-рыми боковые





пространство имеет квадратные очертания, а не прямоугольные, как в Белом мон-ре. Общая ширина триконха соответствует ширине центрального нефа, лишь немного превосходя его. По сторонам от триконха расположены симметричные пастофории, каждый из них имеет сложную Г-образную форму и огибает одну из боковых апсид. Их перекрытия образуются коробовыми сводами над длинными частями и малыми куполами — над короткими. Боковые нефы через дверные проемы, к-рые начинали и заканчивали эту сложную конструкцию коридоров-пастофориев, были связаны с изолированным алтарным пространством. Все они открывались в пространство храма через изящно оформленные порталы, особенно у боковых выходов в нефы. По мнению Гроссмана, триконх в К. м. был сооружен до строительства остальной части храма (Dayg Anbā Bishoi. 1991. P. 740). Однако Х. Г. Зеверин не нашел для этой теории достаточного количества фактических подтверждений (Severin. 2008. P. 109). Он считает, что разница между качеством кладки и декора в триконхе и самой базилике обусловлена тем, что для строительства наиболее значимой части храма были наняты специалисты, в то время как над остальной постройкой могли работать монахи. По различным теориям, совр. каменный сферический купол на парусах над центральной частью триконха был возведен на месте деревянного свода между IX и XII вв. Купол опирается на квадратное основание стен, которые прорезаны прямоугольными окнами с боковыми полуколонками по сторонам.

Центральный пролет триконха фланкируют 2 высокие колонны. Все 3 апсиды оформлены изящной и подчеркнута выделенной композицией из 2 ярусов полуколонок. Они опираются на акцентированные скромными профилями пьедесталы и поддерживают антаблементы (чистый фриз без украшений и простой карниз). Помещенные между ними ниши оформляются традиционными для рим. и раннехрист. архитектуры Египта разорванными фронтонами и полуфронтонами (последний термин подразумевает фронтон без горизонтального карниза, опирающийся на колонки). Среди них можно выделить 2 основных типа: с дополнительными изломами ска-

тов и ломанный с треугольным завершением. Их сочетание с колонками разного размера создает 2-ярусный декор всех 3 апсид триконха. В нижней части более крупные и широкие ниши оформлены полуфронтонами и заключены между полуколонками более скромного ордера; в верхней части более скромные по размерам ниши оформлены фронтонами и заключены между пилястрами малого ордера. В случае, когда верх увенчивается фронтоном, ниша внутри более низкая и фланкируется дополнительными пилястрами. Оформление дверных проемов, которые связывают пастофорию с боковыми нефами и триконхом, идентично. Малые ниши вместе с полукружиями апсид, полукуполами над ними и куполом в центре образуют красивый ритмический строй арочных и сферических форм. Аналогичные ниши с фронтонами и полуфронтонами встречаются в оформлении основного наоса базилики. Их конхи украшены не живописным, а рельефным декором (флоральные, геометрические мотивы) и по сравнению с интерьером Белого мон-ря более малочисленны. По замечаниям исследователей, их конструкция и декор более развиты и отражают по сравнению с Белым мон-рем позднюю стадию возведения храма. Их хаотично-живописное расположение дополняют более строгие ряды окон по 1-му, 2-му и в отдельных частях по 3-му ярусам. Нижние ряды окон имеют полукруглую форму, с сужающимися ко внешней стороне простенками, которые вполсл. были заложены до узких проемов прямоугольной формы. В верхних частях здания окна небольшие, прямоугольные и напоминают машикули.

С юж. стороны к базилике К. м. примыкает галерея с подъемом на 2-й этаж (в юго-зап. углу). Также в ней была устроена часовня, апсида к-рой обращена на запад. Над боковыми нефами возвышался 2-й ярус хор, имевших, видимо, П-образную форму и окружавших центральное пространство базилики. Нартекс, традиционно предвещающий вход в базилики, в К. м. отсутствует. Зап. сторона лишена входов, но по центру каждой из боковых стен расположены 2 просторных и симметричных друг другу дверных проема. В зап. части сев. стены была сделана дополнительная дверь. Од-

нако, по мнению Зеверина, все существующие ныне входы появились в процессе работ, проведенных в К. м. в 1906–1907 гг. Комитетом по реставрации араб. памятников искусства: отдельные детали оказались расположенными не на своих оригинальных местах и определить их первоначальное положение не представляется возможным (Dayg Anbā Bishoi. 1991. P. 740). Входы были вторично оформлены и римскими, и ранневизант. деталями — боковыми пилястрами с коринфскими капителями и 2–3 рядами перемычек со сложными флоральными и геометрическими мотивами, с включением в них изображений животных и христ. символов. Над перемычками кирпичной кладкой были выложены глухие тимпанные окна. Триконх же, напротив, сохранился в относительно аутентичном виде.

Хотя строительство храма К. м. большинство исследователей датируют 2-й пол. V в., Зеверин на основе анализа архитектурных особенностей и скульптурного декора предложил для основного наоса датировку 525–550 гг., а для системы декора — 533–566 гг. От первых строительных работ по закладке триконха до последних декоративных украшений базилики, по его мнению, прошло около века. Этой периодизации придерживается также Болман, относя 1-й слой росписей к нач. VI в. Гроссман ранее датировал постройку VI в., но вполсл. остановился на датировке кон. V в.

Капители храма были вырезаны специально для христ. постройки в течение 1 строительного этапа. Зеверин предлагает для них более чем развернутую классификацию. Все они относятся к коринфскому ордеру и состоят из 2 колец аканфовых листьев, по 8 в каждом ряду, если это капитель колонны, и по 4 — если капитель пилястры, хотя их количество часто нарушается. Кавликулы по сравнению с классическими образцами укрупнены и акцентированы, дополнены несколькими листьями. Моделировка аканфа относится к т. н. мягкому аканфу, или мелкозубчатому (по принятой для визант. искусства типологии Р. Кауча), но выделяется его специфический егип. характер с более жесткими проработками деталей в стиле ранневизант. маньеризма. Внутренние завитки либо редуцированы, либо полностью сняты, что указывает на христ.





стилистику даже при отсутствии в декоре к.-л. специфических религ. символов (для ранневизант. декора V–VI вв. характерны сокращение элементов классического ордера, асимметричность). Капители в декоре триконха различаются разме-



Богоматерь  
«Млекопитательница»  
с предстоящими архангелами  
и святыми.  
Роспись конхи  
базилики Красного мон-ря.  
Протись XI–XII вв.  
по слоям V–VIII вв. (?)

рами: нижний ряд колонн украшен крупными элементами, верхние — более мелкими. Ни одна капитель не повторяет другую. В целом они выглядят более архаичными с тяготением к рим. канонам, а дверные проемы оформлены более свободно организованными деталями.

Фусты колонн в базилике и триконхе собраны из рим. сполий, вырезанных из серого и частично красного гранита. Оба вида гранита скорее всего из Асуана, хотя в большинстве случаев асуанский красный гранит сочетался с серым гранитом из троадских каменоломен (М. Азия). Неск. колонн в триконхе сделаны из мрамора, но все они покрыты слоями росписей, за исключением нижних фустов, к-рые постепенно потеряли окраску. Одна из колонн в наосе сделана из зеленого камня. Колонны имеют стандартные для рим. времени размеры, их верхние и нижние части оформлены традиц. профилировками, впрочем, их не всегда удается заметить, т. к. часть колонн в разное время была распилена и подогнана по размеру для необходимых частей храма и его конструкций. Нужная высота в наосе выдерживается также за счет варьирования высоты пьедесталов, к-рые вырезаны из гранита или выложены кирпичной кладкой. Наиболее сохранные фусты использованы в алтарной части, их длину при необходимости уменьшали или увеличивали. Помимо рим. фустов колонн в храме также обнаружена древнеегип. сполія с частично сохранившимся характерным декором (базальтовая т. н. молеельня с канопами, содержащими внутренности погребенного). Она, видимо,

использовалась в литургических целях, если не была помещена на территорию мон-ря в более поздний период.

Росписи алтарной части храма К. м. важны для истории визант. и копт. искусства. В нач. XXI в. была проведена полномасштабная и тщательная

реставрация фресок под рук. Болман (Темплский

ун-т). Реставраторы выделили 4 разновременных слоя росписей, но не во всех частях храма эта характеристика однородна. Наибольшее количество записей и поновлений было обнаружено в апсидах триконха, в пастофориях своды были расписаны лишь дважды. Датировка первоначальных росписей колеблется от V до VIII в.; нет единого мнения и относительно более поздних слоев. Последний и лучше всего сохранившийся слой росписей относят к XI–XII вв. В К. м. живописными средствами имитируется тот декор, к-рый в Белом мон-ре был выполнен в технике резьбы по камню, что указывает на недостаток средств при возведении более скромной постройки К. м. Вместе с тем подобный тип декора относят к позднеантичной эстетике. Болман находит ему параллели в копт. искусстве VI–VIII вв. и предполагает происхождение подобных иллюзорных приемов в местных традиц. изображениях эллинистического и рим. периодов.

Лит.: Butler A. J. The Ancient Coptic Churches of Egypt. Oxf., 1884. 2 vol.; Бок В. Г. Материалы по археологии христианского Египта. СПб., 1901; Clarke S. Christian Antiquities in the Nile Valley. Oxf., 1912; Monneret de Villard U. Les couvents près de Sohâg (Deir el-Abiad et Deir el-Ahmar). Mil., 1925–1926. 2 vol.; Evers H.-G., Romero R. Rotes und Weisses Kloster bei Sohag: Probleme der Rekonstruktion // Christentum am Nil / Hrsg. K. Wessel. Recklinghausen, 1964. S. 175–194; Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven; L., 1965. P. 85–90; Meinardus O. Some Lesser Known Wall-Paintings in the Red Monastery at Sohâg // Bull. de la Société d'archéologie copte. Le Caire, 1969/1970. Vol. 20. P. 111–117; idem. The Semi-Domes of the Red Monastery at Sohâg // Ibid. 1974/1975. Vol. 22. P. 79–86; idem. Christian Egypt, Ancient and Modern. Cairo, 1977<sup>2</sup>. P. 404–405; Grossmann P.

Sohâg // Archiv für Orientforschung. Graz, 1974/1977. Bd. 25. S. 323–325; idem. The Triconchoi in Early Christian Churches of Egypt and their Origins in the Architecture of Classical Rome // Roma e l'Egitto nell'antichità classica. R., 1992. P. 181–190; idem. Christliche Architektur in Ägypten. Leiden; Boston; Köln, 2002; Dayr Anbâ Bishoi // CoptE. 1991. Vol. 3. P. 736–740; Stollmayer I. Spätantike Trikonchoskirchen — ein Baukonzept? // JAC. 1999. Bd. 42. S. 116–157; Zibawi M. Images de l'Égypte chrétienne: Iconologie copte. P., 2003. P. 97–101; Grossmann P., Brooks-Hedstrom D., Abdal-Rasul M., Bolman E. S. The Excavation in the Monastery of Apa Shenute (Dayr Anba Shinuda) at Suhag // DOP. 2004. Vol. 58. P. 371–382; Kinney D. Conservation and Documentation of the Wall Paintings at the Red Monastery, Sohag // The Egyptian Antiquities Conservation Project (EAC): Report on Work at Deir Anba Bishoi (Red Monastery). December 2004 [Электр. версия]; Bolman E. S. Late Antique Aesthetics, Chromophobia, and the Red Monastery, Sohag, Egypt // Eastern Christian Art. Leuven, 2006. Vol. 3. P. 1–24; eadem. The Red Monastery Conservation Project, 2004 Campaign: New Contributions to the Corpus of Late Antique Art // Interactions: Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period / Ed. C. Hourihane. Princeton, 2007. P. 260–281; eadem. The Iconography of the Eucharist?: Early Byzantine Painting, the Prothesis, and the Red Monastery // Αναθήματα εορτακά: Studies in Honor of Th. F. Mathews / Ed. J. D. Alchermes e. a. Mainz, 2009. P. 57–66; McKenzie J. The Architecture of Alexandria and Egypt, 300 B. C. to A. D. 700. New Haven; L., 2007. P. 279–281; Dilley P. Dipinti in Late Antiquity and Shenoute's Monastic Federation: Text and Image in the Paintings of the Red Monastery // ZfPE. 2008. Bd. 165. S. 111–128; Severin H.-G. On the Architectural Decoration and Dating of the Church of Dayr Anbâ Bišūy («Red Monastery») near Suhâ in Upper Egypt // DOP. 2008. Vol. 62. P. 75–112.

С. В. Тарханова

**КРАСНЫЙ МОНАСТЫРЬ** [Кармирванк; арм. Շարվր Վախր] на Красной горе, один из арм. мон-рей Чёрной Горы, близ Кесуна (Киликия; ныне Чакрыхюк, Юж. Турция). В нач. XII в. был резиденцией католикосов Армянской Апостольской Церкви; один из важнейших миссионерских и образовательных центров в кон. XI–XIII в., где наиболее образованные представители Армянской Церкви из Киликийской Армении, а также из Вел. Армении занимались в основном богословием и переводческой деятельностью. Ок. 1086–1112 гг. владельцем мон-ря был кн. Васил Гох, глава арм. Кесунского княжества, к-рый поддерживал арм. подвижников и их труды. Он приобрел неск. мон-рей Чёрной Горы, принадлежавших ранее сирийцам, в т. ч. К. м. В 1101 г. после долгих странствий на Чёрную Гору прибыл арм. католикос Григор II Вкаясер, в 1105 г. он скончался в К. м. Ин-



теллектуальная деятельность в К. м. и др. обителях Чёрной Горы пока мало исследована. Однако в этом регионе развивалось сотрудничество между мон-рями, принадлежавшими к разным этно-конфессиональным группам, возрождались старые лит. традиции. В мон-рях ученые разных конфессий и национальностей, хорошо знавшие арм. язык, переводили преимущественно богословские труды с греч., лат., сир. и др. языков по заказам. В К. м. и др. обителях Чёрной Горы подвизались такие средневековые арм. ученые, как католикос Нерсес IV Шнорали (ок. 1102–1173), еп. Степанос Манук, Игнатий Черногорец (ок. 1090 – ок. 1160), Саркис Шнорали (ок. 1100 – ок. 1167), *Мхитар Юш* и др.

Лит.: *Алишан Г.* Сисуан. Венеция, 1885. С. 402–411 (на арм. яз.); *Гарегин I (Овсепян), католикос.* Колофоны рукописей. Антилиас, 1951. Т. 1: V в. – 1250 г. С. 248 (на арм. яз.); *Норайр (Похарян), еп.* Армянские авторы, V–XVII вв. Иерусалим, 1971. С. 203–206 (на арм. яз.); *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяне-халкидониты на вост. границах Византийской империи (XI в.). Ереван, 1980; *Степаненко В. П.* Из истории международных отношений на Ближ. Востоке XII в.: Княжество Васака Гоха и Византия // АДСВ. 1980. Вып. 17. С. 34–44; *Thompson R. W.* A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD. Turnhout, 1995. P. 140–141; *Weitenberg J. J. S.* The Armenian Monasteries in the Black Mountain // East and West in the Medieval Eastern Mediterranean / Ed. K. N. Ciggaar, D. M. Metcalf. Leuven, 2006. Vol. 1: Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality. P. 79–94. (OLA; 147).

М. С. Ширинян

**«КРАСНЫЙ УСТАВ»** («Устав домашних молитвы и прочих христианских обрядов», «Московский устав»), свод догматических и церковно-бытовых установлений старообрядцев-федосеевцев, составленный уставщиком на Преображенском кладбище Е. Я. Каревым († 16 апр. 1899) на основе рукописных и печатных источников и «обдержного обычая первобытных отцов московских и прочих стран» и одобренный собором согласия в 1883 г. Предположительно свод получил название по красному цвету обреза книги.

В изданном варианте «К. у.» имя составителя не названо. Оно устанавливается по рукописному списку Устава, содержащему окончание «Надсловия» (послесловия), отсутствующее в издании (недостающие листы по рукописи из частного собрания воспроизведены: О «Красном уставе». [2012]. С. 111–114). Составителем «К. у.» был Карев, крестья-

нин с. Тарутина Калужской губ., 35 лет прослуживший певцом на клиросе в Преображенской обители и 10 лет уставщиком (эти сведения, сообщаемые им в «Надсловии», относятся к 1883 г.). Карев был одним из самых начитанных федосеевцев, много сделавшим для фиксации исторической памяти московского центра беспоповцев, им были составлены книги: «Отечские завещания в 60 главах» и «Отечские письма (послания)», «К. у.», «История о некоем междоусобном несогласии федосеевых и филипповых», «Повесть о злоключении на Московское Преображенское кладбище» (1866) (о событиях 1853–1865). В 1884 г. на средства Карева на его родине при помощи Преображенского богаделенного дома была выстроена моленная. Карев был слаб глазами (некоторые федосеевские источники называют его слепцом), это обстоятельство наряду с написанием различных духовных ответов явилось одной из причин длительной работы над «К. у.» — ок. 10 лет.

При составлении «К. у.» Карев использовал «Отечские завещания...», «Отечские письма», а также «Книгу о христианском житии, приличном настоящему лютному времени и бедствующему в духовных делах человечеству, в коей имеется 75 глав о различных потребах христианских, како их за неимением священного лица простолюдину исправлять...», автором которой считал Трофима Ивановича († 1793), «настоятеля кинешемских стран... в нетлении обретающегося» (Красный устав. Л. 350). Привлекались также отдельные положения многотомного труда С. С. Гнусина «Новые Пандекты» (Там же. Л. 284–284 об.). Кроме того, в Устав вошли 20 статей постановления собора федосеевцев, прошедшего на Преображенском кладбище 15–18 авг. 1883 г. Собор, на к-рый съехались деятели согласия со всей страны, был создан для подтверждения и сохранения «прежде бывшего христианского благочестия Церкви Христовой». Одним из центральных вопросов стало обсуждение возможности для старообрядцев-беспоповцев вступать в брак. Собор отказался от «бессвященнословных браков» и закрепил догмат о «девственном житии». Соборное постановление подписали 5 московских, петербургских и казанских иноков, многочисленные духовные

отцы и 11 «общественных представителей».

«К. у.» состоит из 2 частей, в каждой из которых ок. 60 глав. Первая часть включает круг общественного богослужения в седмичные и праздничные дни и келейное правило («Устав домашней молитвы в 7 частях. О поклонех. О постех. Вселетное собрание заповедей. Отпусты к службам»). Там же находятся указания о молитвах на «самонужнейшие потребности христианские» («Молитва о незаконной власти. О молитве за трапезу. О молитве над Пасхою и на Преображение. О молитве за млеко. О молитве исходящим в путь. О молитве за брашно. Молитва за новые и оскверненные иконы. Об оскверненных сосудах. Молитва об оскверненных кладезях. Молитва ходящим в бани. Молитва за истечение сонное и явное. Молитва за осквернение храмины. О крещении в нужном случае. О посте и молитве к просвещению. О молитве и посте отлученным. О молитве и посте и крещении уклонившихся от правой веры. О оглашенных, умирающих без крещения. Чин молитвы при разлучении души от тела. Чин чтения Псалтыря надгробного. Чин на погребение мирским человеком. Чин выноса и погребения на Светлой неделе. О молении за усопших. О молении за творящих милостыню. Отечские завещания»). Вторая часть включает наставления учителей старообрядчества, толкования на круг келейных богослужений, письма и ответы духовных отцов по вероучительным и уставным вопросам. «К. у.» содержит предписания о бытовой жизни членов федосеевского согласия: требования отказаться от «еретических обычаев», носить длинную закрытую одежду, запрет мужчинам брить бороду, отращивать и красить волосы «яко еллини», пожелание делать на голове «гуменцо» в честь ап. Петра или «подобие венца тернового, возложенного на главу Христову» (Там же. Л. 3–9). Изложены пищевые запреты: на «прихотное и сладострастное употребление чая и сахара», «кофе и шоколада», на колбасу, на водку (Там же. Л. 182–185).

Помимо уставной и толковательной частей Устав содержит изложение историографической концепции федосеевского согласия. Начав свое повествование с раскола Русской Церкви в сер. XVII в. и первых



страдальцев за «старую веру», Карев показал преемственность истории федосеевского согласия, важнейшими вехами к-рой были начальная история *Выголексинского общежительства*, учение *Феодосия Васильева* и создание им общежительств в Польше и на Рязиной мызе, организация его последователями Преображенского кладбища в Москве. Составитель «К. у.» проследил преемство «степени отеческой» и непрерывность чреды духовных наставников (вплоть до наставника Александра Федоровича, скончавшегося в 1883).

Устав первоначально распространялся в списках, затем был издан литографическим способом в 250 экз. Ист.: Красный устав, с объяснением о соборе и соборными главами. Б. м., б. г. Сборник старообрядческий рукописный посл. трети XIX в. Л. 1–47 об. [Частное собр.]; Деяния Московского федосеевского собора 1883 г. // Братское слово. 1884. Т. 2. С. 35–51, 92–104, 144–155, 207–214, 322–333, 388–397; О «Красном уставе» // Месяцослов христиан дравлеправославнокафолического исповедания и благочестия старопоморского федосеевского согласия на лето 7521 (с сент. 2012 г. по авг. 2013 г.). [М.; Каз., 2012]. С. 109–114.

*Е. А. Агеева, Е. М. Юхименко*

**КРАСОВСКИЙ** Михаил Витольдович (7.02.1874, Одесса — 15.04.1939, Ленинград), рус. и советский архитектор, историк архитектуры, член-корр. Имп. МАО (1914), профессор Ин-та гражданских инженеров (1920). Внук архит. А. К. Красовского. Окончил 1-ю московскую классическую гимназию, затем Ин-т гражданских инженеров (1899), получил звание гражданского инженера 1-го ранга; учился у акад. архитектуры Н. В. Султанова, возглавлявшего ин-т. С 1900 г. служил в Ин-те гражданских инженеров мл. помощником инспектора, с 1903 г. преподаватель архитектурного черчения, с 1910 г. преподаватель архитектурных ордеров и истории архитектуры, осенью 1913 г. утвержден старшим помощником инспектора. Будучи учеником Султанова и сторонником идей А. К. Красовского, К. являлся приверженцем рационализма в архитектуре; он полагал, что материалы, техника, конструкции строительства являются источниками художественного стиля.

В 1904 г. К. был командирован в Италию для изучения памятников Этрурии. С 1905 г. по результатам экспедиций на Русский Север, в Суздаль, Псков, Ростов, Подмосковье К. начал публиковать в ж. «Зодчий»



*М. В. Красовский.  
Фотография. 1915 г.*

серию статей, посвященных памятникам церковного зодчества. Основной вопрос, занимавший исследователя, — самобытность рус. средневекового искусства. К. отвергал теорию заимствований, пытаясь иначе решить проблему взаимосвязи рус. архитектуры с визант. традициями. В 1908 г. он предпринял поездку в Турцию и Грецию с целью изучения визант. памятников. К. доказывал постоянное развитие национальных форм в архитектуре, соотнося их с общими тенденциями развития рус. культуры. Изучая конкретные памятники, К. выделял как основные источники — собственно памятник, письменные, а также иконографические свидетельства. В 1909 г. он участвовал в конкурсе работ, организованном МАО и посвященном «московскому периоду» русской архитектуры; был удостоен премии гр. П. С. Уваровой, инициатора конкурса, с возможностью последующего издания монографии (Очерк истории московского периода древнерус. церк. зодчества. 1911).

К. — автор фундаментального курса по истории допетровского зодчества (1-й том, посвященный деревянной архитектуре, издан в 1916; 2-й том, посвященный каменному зодчеству, сохр. в рукописи). Совместно с др. исследователями К. собрал огромный материал (фото, рисунки, письменные источники, как русские, так и свидетельства иностранцев), демонстрирующий развитие рус. деревянного зодчества на протяжении столетий. К. опубликовал данные о планировке древних построек, об особенностях конструктивных и декоративных решений, о внутреннем убранстве храмов,

оформлении иконостасов, предметах церковного обихода. Обширный материал, собранный К., в наст. время сам является источником для изучения народной рус. архитектуры. По словам исследователя, он «старался не обойти молчанием ни один из тех памятников русского зодчества, которые являются типичными представителями того или иного его направления» (Курс истории рус. архитектуры. 1916. Т. 1. С. 3). Описывая христ. храмы славян, К. отмечал и присутствие визант. влияния, и взаимообогащение традиций деревянного и каменного зодчества. Он также обращал внимание на самобытность раннего славянского деревянного зодчества и непрерывность его развития. Труд К. содержит сведения по жилым и общественным постройкам, казенным зданиям, царским хорам, фортификационным сооружениям, оградкам и воротам монастырей и погостов, надгробным сооружениям, придорожным крестам и часовням. В деревянном зодчестве сев. и центральных регионов России К. выделял клетские, шатровые, многошатровые, 5-главые, многоверхие, многоярусные церкви. Храмы Малороссии К. разделил на 3 группы в зависимости от их планировки: состоящие из 3 или 4 срубов, выстроенных в линию; несколько срубов, образующих форму креста; 9-срубные постройки. По количеству венчающих глав это могли быть одноверхие, 3-верхие, 5-верхие и многоверхие церкви. Особый раздел книги посвящен типам колоколен, среди которых автор выделяет северные, центрально-русские, южные и колокольни Карпатской Руси.

Одновременно с преподаванием и активным изучением древнерус. зодчества К. занимался практической строительной деятельностью. С 1903 по 1917 г. К. занимал должность архитектора в петербургской конторе гр. С. Д. Шереметева, руководил работами в его Фонтанном доме в С.-Петербурге, работал в подмосковных усадьбах: Михайловском (1906–1913), Чиркине (1906), Плещеево (1907–1908), Тихани (1906), Остафьево (1908), Кускове (1909–1912). В 1914–1916 гг. К. и гражданский инженер И. В. Экскузович строили торговый дом Шереметева (Шереметевский пассаж; С.-Петербург, Литейный проспект, д. 53, реконструирован в 1930) на территории городской усадьбы. Тогда же по проекту К. было



построено здание Комитета попечительства о рус. иконописи в С.-Петербурге (ул. Маяковского, д. 27).

Основная храмовая постройка К. — деревянная ц. в честь Казанской иконы Божией Матери в пос. Вырица под С.-Петербургом (1913–1914; совместно с гражданским инженером В. П. Апышковым). Церковь возводилась к 300-летию Дома Романовых на средства местного братства (созд.



*Церковь  
в честь Казанской иконы  
Божией Матери  
в пос. Вырица  
под С.-Петербургом.  
1913–1914 гг.*

1912), совет которого активно участвовал в обсуждении вопросов строительства. На конкурс были представлены 5 архитектурных проектов, среди которых выделялся вариант К. и Апышкова благодаря обращению к стилю древнерус. зодчества. Проект архитекторы предваряли запиской, в которой обосновывали выбранный для строительства архитектурный стиль. По их мнению, «реформы Петра Великого сравнивали культуру древней Руси с культурой... государств Западной Европы, одновременно с этим стремились уничтожить все самобытное, отмеченное печатью русского народного вкуса» (Защук. 2002), что привело к потере своеобразия в архитектуре, в т. ч. церковной. Стилистические изменения в особенности отразились на деревянном строительстве, которое стало подражать каменному; в итоге утратились различия между церковными зданиями и жилыми постройками. Авторы проекта приветствовали возрождение интереса к национальным традициям и выбрали для строительства стиль олонечских и вологодских церквей XVI–XVII вв. как наиболее близкий рус. народу. По предложению строительной комиссии, «храм решено было построить деревянный, без наружной и внутренней обшивки», однако с учетом требований совр. технологий. Небольшие изменения коснулись

и планировки храма: было решено не устраивать ризницу и пономарню, запланированные архитекторами между главным алтарем и алтарями приделов, но расположить одну ризницу на уровне хор в звоннице (Ц. во имя иконы Казанской Божией Матери в Княжеской Долине близ ст. Вырица. 1915. С. 211).

Казанская ц. была сооружена в течение 2 строительных сезонов 1913 и 1914 гг. (освящена 26 июля 1914). Композиция храма — «восьмерик на четверике», увен-

чанный высоким шатром (высота постройки, указанная К., 41,5 м). В основу архитектурно-плани-

ровочного решения положен крест. К 5-гранной алтарной апсиде примыкает юж. придел во имя свт. Николая Чудотворца; в подклете расположен т. н. нижний храм во имя преподобных Серафима Саровского и Алексия, человека Божия. Над зап. входом возвышается 3-пролетная звонница типа псковской каменной архитектуры; с севера и юга к трапезной примыкают застекленные галереи; 3 входа в церковь оформлены одинаковыми 2-скатными крыльцами, каждое с 2 сходами.

Церковь не являлась в полной мере повторением древних аналогов в силу иной технологии строительства — с использованием железа, бетона, цемента. Исходя из качества древесного материала и большой высоты шатра, «конструкция его стропил была разделена на 3 яруса, стропильные ноги и горизонтальные пояса сделаны двойными, и все врубки отдельных частей усилены скобами и болтами» (Там же). Стены церкви снаружи были покрыты смесью олифы и черного лака, что позволило добиться эффекта старого дерева.

По проекту К. был создан первый 2-ярусный, резной из серого дуба иконостас, включавший иконы «строгановского стиля» (впосл. перенесены в Никольский придел). Оконные проемы полутемного храма были оборудованы золотистыми стеклами, со-

здававшими иллюзию падающего солнечного света. За неимением необходимых средств отделка церкви не была доведена до конца.

В советские годы К. продолжал трудиться в Ин-те гражданских инженеров; с 1920 г. профессор, в 20-х гг. XX в. декан архитектурного отделения. С 1928 г. работал инженером в Гос. союзном ин-те по проектированию металлургических заводов, участвовал в создании ряда промышленных сооружений и зданий. В 1931–1939 гг. трудился в Ин-те по проектированию горнорудных предприятий («Гипроруда»). Участие в экспедициях ин-та позволило К. до последних лет жизни продолжать изучение истории архитектуры сев. городов и сел, а также памятников узбек. архитектуры. Из поездки в Узбекистан он привез зарисовки пером и акварелью архитектурных сооружений (по воспоминаниям сына, были вывешены в чертежном бюро «Гипроруды»). В 1937–1939 гг. К. по собственной инициативе производил обмеры памятников Гатчины, создав серию архитектурных рисунков (70 листов) садовых построек гатчинского парка — павильонов, мостов, ворот, террас, фрагментов их конструкции и декора, сопровождая чертежи исторической справкой с подробным описанием построек.

Награжден орденом св. Анны 2-й степени (1913) и орденом св. Владимира 4-й степени (1916). Похоронен на Серафимовском кладбище С.-Петербурга (сохр. надгробие).

Ист.: ГНИМА. PV 1524–1555; Кр. курс истории рус. архитектуры // Б-ка ЛИСИ. Соч.: Псковский Георгиевский со взвоза храм // Зодчий. 1905. № 45. С. 481–483; № 46. С. 489–492; Ц. Иоанна Богослова на р. Ишне // Там же. 1906. № 38. С. 377–382; № 39. С. 385–388; № 41. С. 405–407; Псковские звонницы // Там же. 1906. № 23. С. 241–243; № 24. С. 249–252; № 27. С. 281–286; № 28. С. 289–294; Колокольный храма Василия Великого в с. Чириково, Московский губ., Коломенского у. // Там же. 1907. № 39. С. 409; № 40. С. 417; № 41. С. 425; Церковь Спаса в Зварине // Там же. 1907. № 9. С. 83–85; № 11. С. 97–102; Путевые заметки: Коломенское и Дьяково // Там же. 1908. № 15. С. 131–133; № 16. С. 139–144; Церковь в с. Храпове Рязанской обл. // Зодчий. 1908. № 4. С. 23–24; № 5. С. 31–36; № 6. С. 43–45; Памяти Н. В. Султанова // Там же. 1908. № 37. С. 343–346; Кремлевский собор Архангела Михаила в Москве // Там же. 1909. № 51. С. 519; Путевые наброски: Село Измайлово // Там же. 1909. № 46. С. 445; № 47. С. 457; № 48. С. 469; Мат-лы по истории рус. архитектуры: Многошатровые церкви Москвы // Там же. 1911. № 15. С. 165–174; № 16. С. 181–185; Очерк истории московского периода древнерус. церк. зодчества.



(От основания Москвы до кон. 1-й четв. XVIII в.). М., 1911; Вознесенская (Исидоровская) ц. в Ростове Ярославском // Зодчий. 1912. № 13. С. 123–127; № 15. С. 147–152; Планы древнерус. храмов: (Опыт исслед. допетровского церк. рус. зодчества в связи с церк. зодчеством Византии). Пг., 1915; Церковь во имя иконы Казанской Божией Матери в Княжеской долине в Вырице // Зодчий. 1915. № 21. С. 211–212; Курс истории рус. архитектуры. Пг., 1916. Т. 1: Деревянное зодчество.

Лит.: Проф. М. В. Красовский: Некролог // Архитектура Ленинграда. 1939. № 3. С. 79, С. 3 обл.; *Славина Т. А.* Михаил Витольдович Красовский и рус. ист.-архит. наука // Архит. наследие. М., 1985. Т. 33. С. 259–265; *Савельев Ю. Р.* Михаил Витольдович Красовский // Три искусства. СПб., 1997/1998. № 1. С. 21–22; *Защук Г.* Храм в честь иконы Казанской Божией Матери в пос. Вырица // Оредеж: Лит.-краевед. альманах. СПб., 2002. Вып. 1. С. 75–84; *Попов И. В.* Святая Вырица // С.-Петербургские Ев. 2003. № 28/29. С. 79–102; *Красовский Ю. М.* Воспоминания об отце // История Петербурга. 2004. № 5(21). С. 11–23.

Е. Э. Костина

**КРАТИМА** [греч. *κράτιμα*], визант. муз. термин.

I. Ритмико-динамический знак *византийской нотации*, в ее средневизантийской разновидности обозначающий звук с продленным звучанием и определенным акцентом. Первоначально К. представляла собой лигатуру из 2 знаков — дипли (*διπλή*) и петасты (*πεταστή*); с ее названием, вероятно, связаны буквенные обозначения κρ (каппа-ро) и κ (каппа) в рукописях с т. н. шартрской разновидностью ранневизант. нотации (*Floros*. 1970. Р. 186), лигатура дипли-петасты использовалась и в ее т. н. кваленской разновидности. К., вероятно, следует идентифицировать с составной невмой, называемой большая кратима (*μέγα κράτιμα*); оба термина встречаются в самом раннем трактате по визант. пению — «*Агиополите*» (см. изд.: *The Hagiopolites*. 1983. Р. 20, 25, 29). К. использовалась в числе знаков средневизант. нотации в соответствующих каталогах невм и учебных песнопениях, приписываемых *Иоанну Глике* и прп. *Иоанну Кукузелю*. Др. лигатуры с К. в средневизант. нотации упоминаются в трактатах *Пападики* и каталогах невм (*κράτιμοκοῦφισμα*, *κράτιμοκατάβασμα* или *κράτιμοῦλόροον*, *κράτιμοῦλοροοανάσταца* или *κράτιμοῦλοροοανάβασμα*, *κράτιμοκατάβατοανάβασμα*, *κράτιμοκατάβαοανάσταца*).

II. Раздел песнопения, состоящий из вокализов (распеваемых слогов), таких как «*те-ре-рем*», «*тор-ро-ро*»,

«*ве, ва, ве*», в поздневизантийском *калофоническом пении*. Другие названия таких элементов распева — «*τερε(v)τισματα*», «*μενατισματα*». Эти К. появляются в отдельных рукописях XIII в. в качестве мелодических *тропов*, присоединенных к каденциям стихир. Позднее они развились в более самостоятельную певч. форму; комплекты таких К. иногда помещали в отдельный сборник, называемый *Кратиматарий* (*Troelsgård*. 2004).

Муз. стиль К. часто предполагает наличие образцов медленных восходящих или нисходящих движений, подобных секвенциям, а также восходящих и нисходящих скачков на кварту или квинту, напоминающих звучание фанфар. Поздневизант. мелурги находили в К. возможность создания муз. форм, по-видимому независимых от традиц. муз. жанров; в то же время мелодический материал К. в определенной степени имеет общие черты со стилем традиц. мелизматических жанров кафедрального богослужения, записывавшихся в книгах *Псалтикон* и *Асматикон*. Поздневизант. мелурги часто оставляли уже имеющиеся в песнопениях К. без изменений, но добавляли новые К. в иной «срез» каллофонической ткани, вслед. чего песнопения продолжали «расти». Переписчики часто выписывали К., принадлежащие определенным мелургам, отдельно от оригинальных песнопений и давали им особые названия: *ὄργανικόν* (инструментальная), *θεταλικόν* (фессалийская), *περισκόν* (персидская), *βιόλα* (виола), *ροδώνη* (колесо прялки) и т. п., поскольку в этом случае произведения уже нельзя было идентифицировать по традиц. инципитам песнопений.

Лит.: *Floros C.* Universale Neumenkunde. Kassel, 1970. Bd. 1; *The Hagiopolites: A Byzantine Treatise on Musical Theory / Prelim. ed. by J. Raasted.* Copenhagen, 1983. (CIMAGL; 45); *Troelsgård C.* Thirteenth-Century Byzantine Melismatic Chant and the Development of the Kalophonic Style // *Palaeobyzantine Notations.* Leiden, 2004. Vol. 3 / Ed. by G. Wolfram. P. 67–90. (Eastern Christian Stud.; 4); *Ἀναστασίου Γ. Γ.* Τὰ κράτιματα στὴν ψαλτικὴ τέχνη. Ἀθήνα, 2005.

К. Трельсгор

**КРАТИМАТАΡΙЙ** [греч. *Κράτιματαρίον*], греч. певч. сборник, содержащий *кратимы* (2). Чаще всего К. включался в качестве раздела в певч. рукописи др. типа, напр. в Каллофонический *Стихирарь* (др. название — *Матиматарий*), Икимата-

рий (содержащий гл. обр. *Акафист*) или сборник типа *Аколуфии*, называемый также *Пападики* или *Анфология*; в XVI в. К. встречается и в качестве отдельной певч. рукописи.

Лит.: *Στάθης.* Ἀναγραμματοποιὸ καὶ μαθηματα. Σ. 113–117.

К. Трельсгор

**КРАУТХАЙМЕР** Рихард [нем. Krautheimer Richard] (6.07.1897, Фюрт, Бавария — 1.11.1994, Рим), историк искусства, исследователь визант. и средневеков. архитектуры и искусства барокко; один из основоположников комплексного и иконографического метода в изучении



Р. Краутхаймер.  
Фотография. 90-е гг. XX в.

христ. зодчества. Отец — Натан Краутхаймер — крупный благотворитель; двоюродный брат — известный историк визант. искусства Эрнст Китцингер. Во время первой мировой войны К. служил в армии, в 1919–1923 гг. учился в ун-тах Мюнхена, Берлина и Марбурга у *В. Вельфлина*, *А. Гольдшмидта*, *В. Вайсбаха*. В 1924 г. женился на *Труде Хесс*, искусствоведке и коллекционере. Три года работал над реестром памятников церковной архитектуры Эрфурта (*Inventarisierung der Erfurter Kirchen für die Preussische Denkmalspflege*). Защитил диссертацию по архитектуре нищенствующих монашеских орденов Германии в 1925 г. под рук. *П. Франкля*, принципов систематизации к-рого К. придерживался всю жизнь; в посл. привнес их в среду искусствоведов США. Окончил докторантуру в 1927 г. в Марбурге под рук. *Р. Хамана*.

В том же году в нем. б-ке Герциана в Риме К. и его коллега *Р. Виттковер* составили проект документального свода ранних христ. церквей Рима (*Corpus Basilicarum Christianarum Romae*) для Папского ин-та



христ. археологии (1-й том вышел в 1937; работа над изданием продолжалась с 1937 по 1977). В 1928 г. К. стал приват-доцентом в ун-те Марбурга и преподавал там до 1933 г. (по грантам занимался исследованиями в Герциану в 1930–1933). С 20-х гг. XX в. совместно с Т. Клаузером и К. Леманном К. изучал раннехрист. и визант. архитектуру в Италии, Греции, Турции и слав. странах Балканского п-ова.

В 1933–1935 гг. К. продолжил работу над сводом христ. церквей на частные средства, но усилившиеся гонения на евреев заставили К. эмигрировать в США. К. получил место преподавателя в ун-те Луисвилла (шт. Кентукки), в 1937 г. перешел в гуманитарный Вассар-колледж в Пенсильвании. Во время второй мировой войны К. принял американское гражданство и в 1942–1944 гг. добровольно работал в Управлении стратегических служб США (Office of Strategic Services). Он анализировал аэрофотоснимки Рима, чтобы сохранить исторические памятники от разрушения при бомбардировках. Кроме Вассар-колледжа К. преподавал в ун-те Нью-Йорка (1938–1949), в котором в 1952 г. стал профессором искусствознания. В нач. 50-х гг. XX в. К. совместно с женой работал над монографией о худож. Лоренцо Гиберти (1-й том вышел в 1956, 2-й – в 1971).

В кон. 50-х гг. XX в. К. взялся за самое трудное, по его мнению, дело жизни – обзор раннехрист. архитектуры в серии книг по истории искусства изд-ва «Пеликан» (Pelican). Рукопись была готова в 1963 г., опубликована в 1965 г. Свод позднеантичной и раннесредневеков. архитектуры получил широкое признание; он редактировался и переиздавался в 1975, 1979 и в последующие годы сохранял значение базового учебника для ун-тов. В 1971 г. К. прекратил преподавание и в качестве заслуженного профессора (emeritus) вернулся в Рим, где поселился при Герциане. Здесь К. завершил работу над сводом памятников архитектуры и написал 2 исследования по архитектуре Рима, которую изучил досконально (Rome: Profile of a City. 1980; The Rome of Alexander VII. 1985). Знание социальной истории, письменных источников и принципов истории архитектуры позволили К. образно развернуть живую картину становления церков-

ного зодчества IV–V вв. и появления христ. города.

Лекции К., прочитанные в мае 1979 г. в Калифорнийском ун-те в Беркли (США), были изданы в 1985 г. (Three Christian Capitals: Topography and Politics). В конце жизни ученый пришел к мысли создать цельную картину сложения христ. города и его архитектуры, выяснить причины и определить этапы преобразования города античного мира в город христ. эпохи. К. думал переработать курс 1965 г., дополнив его разделом о градостроительстве. Однако он успел лишь обрисовать контуры становления церковного зодчества IV–V вв. и появление христ. города на примере крупнейших столиц поздней Римской империи – Рима, К-поля и Медиолана (Милана) – как принципиально нового и цельного историко-культурного явления. Подход К. к анализу архитектуры и градостроительства и его церковно-политическая топография основаны на совокупном анализе исторических, археологических, юридических и ландшафтных данных и учитывают влияние на архитектуру законодательства поздней античности, социальной жизни, состояния финансов и перемен в структуре гражданского и военного управления империей, но в первую очередь – развития богословия и борьбы различных направлений в христианстве. К. привлекает огромное количество новой информации (данные раскопок, обмеры архитектуры, иконографический материал: рисунки, картины, фрески, эпиграфику и нумизматику, картографию и письменные источники). Т. о., К. заложил основу методики и определил направление дальнейшей работы для своих последователей, в т. ч. русских. Он создал своего рода «исследовательский мост», к-рый связал столицы зап. и вост. частей Римской империи, Италию и Византию.

К. умер в Палаццо-Цуккари (одно из зданий 6-ки Герциана). Оставил много учеников, особенно в ун-те Нью-Йорка (Г. Салман, Л. Штейнберг, Ф. Хьюмер, М. Трахтенберг, С. Чурчич, Д. Кинни). 100-летие со дня рождения К. отмечено научными конференциями и сборниками, посвященными его памяти (секция College Art Association в Нью-Йорке, 1997; сборник статей: Architectural Studies in Memory of Richard Krauthheimer / Ed. C. L. Striker, J. S. Ac-

kerman. Mainz, 1996; Pratum Romanum: Richard Krauthheimer zum 100. Geburtstag / Hrsg. R. L. Colella u. a. Wiesbaden, 1997). Влияние К. в европейском и американском искусствознании остается значительным. Его подходы к программно-смысловой интерпретации средневекового здания и взаимоотношений архитектуры, политики и сакральной топографии в градостроительстве приобрели известность в т. ч. в России, особенно после выхода в 1969 г. сборника его статей, а также публикации рус. перевода кн. «Три христианские столицы» (2000).

Соч.: Die Kirchen der Bettelorden in Deutschland. Köln, 1925; Mittelalterliche Synagogen. B., 1927; Zur venezianischen Trecentoplastik. Marburg an der Lahn, [1928]; Opicinus de Canistris: Weltbild und Bekenntnisse eines avignonnesischen Klerikers des 14. Jh. L., 1936; Corpus Basilicarum Christianarum Romae: The Early Christian Basilicas of Rome (IV–IX Centuries). Vat., 1937–1977. 5 vol.; The Carolingian Revival of Early Christian Architecture // The Art Bull. N. Y., 1942. Vol. 24. 1–38 (Idem // Idem. Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art. 1969. P. 203–256); Introduction to an «Iconography of Medieval Architecture» // J. of the Warburg and Courtauld Institutes. L., 1942. Vol. 5. P. 1–33 (Idem // Idem. Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art. N. Y., 1969. P. 115–150); Sancta Maria Rotunda // Arte del Primo millennio: Atti del II convegno per lo studio dell'arte dell'alto medio evo tenuto presso l'Università di Pavia nel settembre 1950 / Ed. E. Arslan. Torino, 1950. P. 21–27; Mensa-coemeterium-martyrium // Cah. Arch. 1960. Vol. 11. P. 15–40; Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, 1965; Riflessioni sull'architettura paleocristiana // Atti del VI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Ravenna, 23–30 settembre 1962). Vat., 1965. P. 567–579; Ghiberti's Bronze Doors. Princeton (NJ), 1971; Rome: Profile of a City, 312–1308. Princeton, 1980; Three Christian Capitals: Topography and Politics. Berkeley, 1983 (рус. пер.: Три христианские столицы. М.; СПб., 2000); The Rome of Alexander VII, 1655–1667. Princeton, 1985.

Лит.: Kleinbauer W. E. Modern Perspectives in Western Art History: An Anthology of 20<sup>th</sup>-Century Writings on the Visual Arts. N. Y., 1971. P. 18, 66, 70, 81, 87, 92 [о методе изучения искусства Каролингов]; idem. Research Guide to the History of Western Art. Chicago, 1982. P. 69–70; Bazin G. Histoire de l'histoire de l'art: De Vasari à nos jours. P., 1986. P. 435, 542; Sauerländer W. Richard Krauthheimer // The Burlington Magazine. L., 1995. Vol. 137. N. 1103. P. 119–120; Betthausen P. u. a. Metzler Kunsthistoriker Lexikon: 200 Porträts deutschsprachiger Autoren aus vier Jahrhunderten. Stuttgart, 1999. P. 225–228; Wendland U. Biographisches Handbuch deutschsprachiger Kunsthistoriker im Exil: Leben und Werk der unter dem Nationalsozialismus verfolgten und vertriebenen Wissenschaftler. Münch., 1999. Bd. 1. S. 377–386; www.lib.duke.edu/lilly/artlilly/dah/krauthheimer.htm [Электр. ресурс].

Л. А. Беляев



**КРАЧКОВСКИЙ** Игнатий Юлианович (4.03.1883, Вильна — 24.01.1951, Ленинград), востоковед-филолог, один из создателей отечественной школы арабистики, основоположник изучения арабо-христ. литературы в России; академик РАН (с 1921; с 1925 — АН СССР). Профессор Петроградского (затем Ленинградского) ун-та (с 1918), научный сотрудник (с 1916) Азиатского музея (с 1930 — Ин-та востоковедения АН СССР); вице-председатель Географического об-ва СССР (1938–1945), создатель и председатель Ассоциации арабистов при ИВ АН СССР (1934–1938), член мн. отечественных и зарубежных научных орг-ций, в т. ч. Арабской АН в Дамаске, Польского об-ва востоковедов, Немецкого востоковедного об-ва, Королевского азиатского об-ва Великобритании и Ирландии, Польской АН, Фламандской АН и др. В годы Великой Отечественной войны 1-ю блокадную зиму провел в Ленинграде, состоял председателем Комиссии по делам ленинградских учреждений АН СССР; за это время написал большую часть фундаментального труда «Арабская географическая литература» (опубл. в 1957, переведена на араб. яз. в 1963). Дважды награжден орденом Ленина (1944, 1945). Лауреат Сталинской (Государственной) премии СССР 1-й степени (посмертно — 1951) за неоднократно переиздававшуюся кн. «Над арабскими рукописями: Листки воспоминаний о книгах и людях», переведенную на мн. языки. Научное наследие К. велико по объему и разнообразно по тематике: основная его часть посвящена истории араб. лит-ры, художественной и научной; К. принадлежат также работы по араб. языкознанию, эфиопистике, исламоведению, историографии и палеографии, истории востоковедения, русско-араб. культурным связям; им выполнены издания и переводы многочисленных исторических и лит. памятников, в т. ч. академический перевод *Корана* (1-е изд.: М., 1963) и редактирование полного рус. перевода сб. «Тысяча и одна ночь», осуществленного М. А. Салье (М.; Л., 1929–1939. 8 т.), а также редактирование академического арабско-русского словаря Х. К. Баранова (1-е изд.: М.; Л., 1940–1946).

К. род. в правосл. белорус. семье. Отец — Ю. Ф. Крачковский, окончил СПбДА, много лет преподавал в различных учебных заведениях; ав-



И. Ю. Крачковский.  
Фотография. 10-е гг. XX в.

тор ряда научных трудов по истории, этнографии и фольклору Западного края, работ по церковной истории. Мать, А. А. Пшолко, — дочь виленского протоиерея. К. был младшим из 4 детей. В 1901 г. он с отличием окончил 1-ю Виленскую гимназию и в том же году поступил на арабско-персидско-турецко-татарский разряд Фак-та восточных языков (ФВЯ) С.-Петербургского ун-та, где его учителями стали А. Э. Шмидт, Н. А. Медников, акад. В. Р. Розен, акад. В. В. Бартольд, проф. В. А. Жуковский, проф. П. М. Мелиоранский и др. Одновременно К. слушал на Историко-филологическом фак-те курс рус. истории у проф. С. Ф. Платонова, курс древнерус. лит-ры у проф. И. А. Шляпкина, историко-лит. курсы у проф. А. Н. Веселовского, Д. К. Петрова и др. Интерес к христ. Востоку зародился у К. еще в гимназии, а решающую роль в его формировании сыграл проф. Б. А. Тураев, у которого К. в течение 3 лет посещал занятия по эфиоп. языку, семинары по истории Эфиопии и ее письменности и был готов специализироваться по эфиопистике, но ФВЯ не имел соответствующей кафедры. В 1906 г., окончив ун-т как арабист, К. был оставлен при ФВЯ для подготовки к профессорской деятельности и в течение 2 лет занимался араб. языком у акад. Розена, к-рый сочувственно относился к его увлечению христ. Востоком, и древнеевр. языком у проф. П. К. Коковцова. В 1910 г. К. был зачислен в состав ун-та в должности приват-доцента (с 1918 про-

фессор). В 20–30-х гг. XX в. он являлся профессором и заведующим кафедрой араб. языка и лит-ры Ленинградского восточного ин-та (за эти годы неоднократно переименовывался).

Важным этапом приближения К. к арабо-христ. тематике стало полученное им (по рекомендации Тураева) предложение от редактора ж. «Византийский временник» взять на себя составление полугодовой периодической библиографии по арабо-христ. лит-ре. За 1906–1908 гг. он подготовил 2 таких обзора, содержащих ок. 80 маленьких рецензий, а в 1909 г. отказался от этой работы из-за опозданий с печатанием обзоров (по вине редакции): «Ведь при таких условиях совершенно теряется самое значение библиографии, а в Западной Европе ее легко могут счесть за пережевывание их отчетов» (*Шаров А. В.* Из переписки И. Ю. Крачковского с Б. А. Тураевым // *ХВ.* 2009. Т. 5(11). С. 11). Опыт библиографической работы дал К. возможность познакомиться с основными современными ему исследованиями о христ. Востоке и наметить для себя основные линии собственного исследования арабо-христ. лит-ры. Определяя направление своих буд. занятий в небольшой экзаменационной работе 1907 г., он исключил из понятия «арабо-христианская литература» всех авторов-христиан, чьи произведения ничем не отличаются от общеараб. (преимущественно мусульманской) литературы в средние века и в Новое время. Рассматривая в собственно христ. лит-ре 2 группы жанров — исторические и богословские произведения, К. подчеркивал важность переводов (с греч., сир., копт., лат. языков), особенно в тех случаях, когда подлинники утрачены, и значение легенд, апокрифов, притч и т. п., дающих материал как для понимания «внутренней жизни» христиан Востока, так и для изучения мировой лит-ры и фольклора, в частности «бродячих» сюжетов. К. указывал и на особое значение арабо-христ. лит. памятников в лингвистическом аспекте, поскольку они не свидетельствуют о «безграмотности» авторов-христиан, а отражают живой язык своего времени, не скованный кораническими нормами, и представляют тем самым ценный материал для истории араб. языка. Этот подход нашел отражение в целом ряде

рецензий на научные публикации как арабоязычных, так и зап. авторов, в частности Г. Графа (ЗВОРАО. 1907. Т. 17. Вып. 4. С. 0198–0207).

Укреплению интереса К. к арабо-христ. исследованиям способствовало и его пребывание на Ближ. Востоке (Сирия, Ливан, Палестина, Египет; 1908–1910), где он познакомился с жизнью правосл. мон-рей, слушал лекции проф. Л. Шейхо и др. выдающихся ориенталистов в иезуитском ун-те св. Иосифа (Бейрут) и близко соприкоснулся с работой школ ИППО (см. *Палестинское православное общество*). В дек. 1909 г. по просьбе рус. консула в Дамаске кн. Б. Н. Шаховского он составил докладную записку о школьной деятельности ИППО в Сирии, содержащую ряд серьезных критических замечаний и рекомендаций. Большинство пунктов записки было принято, программы школ при участии К. пересмотрены, но с началом первой мировой войны рус. школы на Востоке были закрыты османскими властями. Тем не менее связь К. с ИППО (впосл. Российским палестинским об-вом (РПО) при АН СССР) сохранялась и в дальнейшем. В 1915 г. он был избран его пожизненным действительным членом и участвовал в совещании по вопросу о рус. научных интересах в Палестине (Россия в Святой Земле: Док-ты и мат-лы / Сост.: Н. Н. Лисовой. М., 2000. Т. 1. С. 339). В 1921 г. К. вошел в состав Совета РПО; 5 июня 1928 г. избран помощником председателя об-ва в помощь тяжело болевшему акад. Ф. И. Успенскому, после смерти которого исполнял обязанности председателя (сент. 1928 – нояб. 1929). В этот период он вместе с исполняющим обязанности секретаря об-ва И. И. Соколовым составил «Отчет о деятельности РПО с 1 октября 1927 г. по 1 октября 1928 г.» (копия в архиве ИППО), в котором обращал внимание руководства АН и вышестоящих инстанций на необходимость заграничной командировки членов об-ва для нормального развития его работы. В дек. 1930 г., убедившись в невозможности положительного решения этого вопроса, К. представил в Совет РПО записку с призывом о восстановлении научно-издательского и научно-библиографического потенциала об-ва (Записки о деятельности Российского Палестинского Общества. 1997. С. 139; аналогичные мысли высказы-

вались им и 20 лет спустя: Там же. С. 141–142). С 1934 (после смерти председателя РПО акад. Н. Я. Марра) до нач. 1951 г. К., по всей видимости, формально оставался исполняющим обязанности председателя (председатель в этот период не избирался, сведений о к.-л. работе об-ва в архивах нет). Когда в 1950 г. было принято решение о возрождении деятельности РПО с учетом изменения геополитической ситуации на Ближ. Востоке, предполагалось, что именно К., как старейший член об-ва, станет его председателем. К. подготовил итоговый доклад о деятельности ИППО за все годы его существования, включавший и программу нового этапа работы (Там же. С. 142–154). Однако по состоянию здоровья ученый уже не смог приехать в Москву на учредительное собрание нового состава РПО 16 янв. 1951 г. (через неск. дней он скончался).

С 1910 г., после возвращения К. в С.-Петербург и начала его преподавательской и систематической научной деятельности (назначен приват-доцентом С.-Петербургского ун-та), его работа над арабо-христ. и эфиоп. тематикой развивалась параллельно с занятиями средневеков. араб. поэзией, связанными с подготовкой магистерской диссертации, преподаванием и работой над рукописями в Азиатском музее. Помимо начального курса араб. языка, обзора араб. географической лит-ры, ряда курсов по араб. поэзии и араб. диалектологии он читал в ун-те курсы «Введение в изучение христианско-арабской литературы» (1912–1914) и «Обзор христианско-арабской литературы и разбор древнейших памятников IX–X века с диалектологическим комментарием» (1914–1919); активно сотрудничал в ж. «Христианский Восток» (основан в 1912), публикуя в каждом его томе статьи, библиографические обзоры, рецензии и мелкие заметки.

Работы К., посвященные христ. Востоку, чаще всего представляют собой небольшие монографические статьи, содержащие тщательный анализ араб. или эфиоп. текста, который включается в широкий историко-лит. контекст, открывающий связи между христ. и мусульм. авторами, памятниками, сюжетами. Великолепное знание источников позволяло К. почти в каждой статье исправлять ошибки предшественников, что он делал в крайне мягкой манере.

В ст. «Новозаветный апокриф в арабской рукописи 885–886 года по Р. Хр.» (ВВ. 1908. Вып. 2/3 (1907). С. 246–275) предлагаются исследование и перевод сохранившейся части текста о разговоре сатаны со смертью. К. исправил ошибочную полную идентификацию отрывка с соответствующей частью Евангелия Никодима, считая сочинение одним из неизвестных новозаветных апокрифов (впосл. оно было отождествлено с проповедью прп. Ефрема Сирина, сохранившейся лишь в араб. и груз. версиях; перевод недостающей части текста см.: Морозов Д. А. Затерянные тексты Ефрема Сирина // Символ. П.; М., 2009. № 55. С. 377–388).

Ряд публикаций К. посвящен агрографической проблематике. Ст. «Арабская версия легенды о Талассионе» (Записки Импер. Рус. географического об-ва по Отделению этнографии: Сб. в честь 70-летия Г. Н. Потанина. СПб., 1909. Т. 34. С. 1–12) связана с работой К. над рукописью «Чудес архангела Михаила», к-рую он скопировал «для собственного интереса» (копия хранится в его архиве: Архив РАН (СПб). Ф. 1026. Оп. 1. Ед. хран. 140). Статья была напечатана не в востоковедном издании, поэтому дан только перевод отрывка, представляющего параллель с распространенным сказочным сюжетом; араб. текст опубликован К. в ливан. ж. «аль-Машрик» (1909. Т. 12. С. 449–456). Две др. публикации посвящены арабо-мусульм. вариантам сказания о вмч. Георгии Победоносце, к-рые, как К. убедительно доказал, восходят к версии Вахба ибн Мунаббиха (ум. в 728 или 732), связанной в свою очередь с сир. изводом: ст. «Легенда о св. Георгии Победоносце в арабской редакции» (Живая старина. СПб., 1910. Т. 19. Вып. 3. С. 215–232) содержит перевод араб. версии легенды, изданной Шейхо в 1908 г.; ст. «Абу-Хузейфа бухарец и легенда о св. Георгии Победоносце» (ХВ. 1916. Т. 4. Вып. 2. С. 171–179) рассказывает о проникновении этого сюжета в мусульм. неагрографическое сочинение для объяснения распространенной поговорки «мучить, как Георгия». В ст. «Одна из мелькитских версий арабского синаксаря» (ХВ. 1914. Т. 2. Вып. 3. С. 389–398) К. сосредоточил внимание на мало изученной линии арабо-христ. агрографии — мелькитской (православной). Материалом

снова послужила неизданная рукопись: в статье даны ее описание, текст и перевод введения к самому раннему известному арабо-мелькитскому Синаксарю (1095), а также высказано предположение об авторстве прп. Симеона Метафраста (результаты дальнейшего изучения памятника см.: *Sauget J.-M. Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites (XI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles)*. Brux., 1969. P. 32–35. (SH; 45)).

Приобретенная в 1912 г. Азиатским музеем рукопись «Хронологии» мусульм. энциклопедиста аль-Бируни (ум. в 1048) подсказала К. тему большой ст. «Благодатный огонь по рассказу ал-Бирунӣ и других мусульманских писателей X–XIII вв.» (ХВ. 1915. Т. 3. Вып. 3. С. 225–242), в к-рой он вновь обратился к вопросу о христианско-мусульм. культурных связях. Здесь приводится неизданный ранее отрывок «Хронологии» с переводом и анализируются свидетельства др. арабо-мусульманских авторов, трактующих чудо благодатного огня как хитрый обман христианских священников; в сдержанном по тону рассказе аль-Бируни об этом явлении К. видит пример «вдумчивой терпимости к чужой религии» — позиции, нравственно близкой ему самому.

Линию исследования христианско-мусульм. связей К. продолжает в ст. «Федор Абу Курра у мусульманских писателей IX–X в.» (ХВ. 1916. Т. 4. Вып. 3. С. 301–309), где рассматривает упоминания об одном из самых ранних арабо-христ. писателей *Феодоре Абу Курре*, еп. Харранском (2-я пол. VIII — 1-я треть IX в.), у мусульм. автора аль-Джахи́за (ум. в 868) и в соч. «аль-Фихрист» Ибн ан-Надима (987/8). В ст. «Христиане и христианские термины у мусульманского поэта XII в. в Багдаде» (ХВ. 1922. Т. 6. Вып. 3. С. 273–280) К. высказывает предположение, что исследование араб. средневеков. поэзии могло бы дать ценные результаты относительно христианско-мусульм. контактов, и в качестве примера приводит диван малоизвестного поэта Ибн ат-Таавизи (XII в.), в стихах которого встречаются мн. христ. термины. В ст. «О переводе Библии на арабский язык при халифе ал-Ма'муне» (ХВ. 1918. Т. 6. Вып. 2. С. 189–196) К., опираясь на сообщение «аль-Фихриста» о 1-м

полном переводе Библии на араб. язык, устанавливает его дату (не позднее 1-й пол. IX в.) и идентифицирует переводчика Ахмеда ибн Абдаллаха.

Аналогичный филологический подход к материалу свойственен и эфиопистическим публикациям К. В ст. «Арабская версия «псалмий» Такла-Хайманоту» (ЗВОРАО. 1907. Т. 18. Вып. 1. С. 042–044) он впервые опубликовал араб. перевод гимна в честь эфиоп. св. *Такла Хайманота*: этот текст представляет собой редкий случай араб. перевода с эфиоп. оригинала, а не наоборот (рус. пер. С. А. Французова см.: Труды по истории и филологии. 2015. С. 265–267). В ст. «Из эфиопской географической литературы» (ХВ. 1912. Т. 1. Вып. 2. С. 127–145) К. знакомит читателя с 2 отрывками переводной эфиоп. лит-ры из собрания Национальной б-ки в Париже и идентифицирует один из них как перевод-переработку 2 глав 1-й части всемирной хроники араб. правосл. автора *Агапия Манбиджского* (X в.). Публикация К. «Зара-Якоб или Джусто да Урбино» (ИАН. Сер. 6. 1924. Т. 18. С. 195–206) внесла вклад в международную научную дискуссию относительно подлинности трактата эфиопского мыслителя *Зара Якоба* (XVII в.). Ст. «Абиссинский магический свиток из собр. Ф. И. Успенского» (Докл. АН СССР. Сер. В. 1928. № 8. С. 163–167) содержит описание памятника своеобразного жанра эфиопской народной лит-ры и дополняет статью Тураева (*Тураев Б. А. Абиссинские магические свитки* // Сб. ст. в честь графини П. С. Уваровой (1885–1915). М., 1916. С. 176–201).

Среди работ К., связанных с христ. Востоком, важное место занимают описания рукописей и рукописных собраний: «Эфиопские рукописи» (Краткая памятка: [История Азиатского музея, 1908–1918]. Пг., 1920. С. 100–102), «Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха Антиохийского» (Л., 1924), «Грамота Иоакима IV, патриарха Антиохийского, львовской пастве в 1586 г.» (Л., 1924), «Христианско-арабские рукописи в петербургских библиотеках» (аль-Машрик. 1925. Т. 23. С. 673–685 (на араб. яз.; рус. пер. Вал. В. Полосина см.: Труды по истории и филологии. 2015. С. 667–678)), «Оригинал ватиканской рукописи арабского перевода Библии» (Докл. АН СССР. Сер. В. 1925.

Июль/дек. С. 84–87), «К описанию арабских рукописей Публичной библиотеки» (Восточный сб. Л., 1926. Вып. 1. С. 1–12) и др. Эти описания и каталоги, вводящие в научный обиход новый материал, исследовательский и справочный, примыкают к монографическим статьям, посвященным отдельным памятникам, дополняют их и широко используются в практической работе по описанию рукописей. Наиболее известный из каталогов (публиковался в 1924, 1927 и 1960) содержит краткую опись рукописной коллекции, подаренной в 1913 г. Антиохийским патриархом *Григорием IV* имп. Николаю II по случаю 300-летия Дома Романовых и в 1919 г. переданной в Азиатский музей. По оценке К., благодаря приобретению этой коллекции «петроградские собрания, если не количественно, то качественно, становятся в этой области на одну доску с Парижем и Ватиканом, оставая позади и Берлин, и Лондон» (Избр. соч. 1960. Т. 6. С. 424). Об истории составления каталога К. рассказывает в кн. «Над арабскими рукописями» (Там же. Т. 1. С. 39–45; см. также: *Долнина А. А. Как формировалась коллекция христианско-арабских рукописей ИВ РАН // Она же. Арабески*. СПб., 2010. С. 345–349).

Большое место в научном наследии К. занимают переводы арабской лит-ры, в т. ч. христианской. Помимо различных по содержанию и объему текстов из исследуемых памятников, к-рые в рус. переводе включены в его упомянутые выше статьи, ему принадлежат не изданные при его жизни переводы апокрифических «Евангелия детства» и «Истории Иосифа плотника» (1919; Архив РАН (СПб). Ф. 1026. Оп. 1. Ед. хр. 146; изд.: Труды по истории и филологии. 2015. С. 138–175), а также предпринятый совместно с А. А. Васильевым перевод на французский язык хроники мелькитского историка XI в. *Яхьи Антиохийского* (1924). Все переводы выполнены в строгой академической манере с максимальным приближением к тексту подлинника. Такого скрупулезно-филологического подхода К. придерживался и при подготовке к печати переводов, выполненных его покойными учителями Розеном (Повесть о Варлааме пустынноике и Иоасафе царевиче индийском. М.; Л., 1947) и Тураевым, и при переводе совр. ли-



рических произведений (стихотворений в прозе Амина ар-Рейхани и Джебрана Халиля Джебрана), хотя и был здесь более эмоционален.

В своих исследованиях К. уделял большое внимание новой арабской лит-ре, значительное место в которой занимают авторы-христиане, но, согласно своему первоначальному принципу, не выделял их особо. Тем не менее Марр при выборе К. в действительные члены АН отмечал среди прочего, что углубление интереса К. к христ. Востоку «шло в ту сторону, которая уходит обыкновенно из кругозора специалистов европейских, именно в сторону новой арабской культурной жизни, понять которую без учета христианско-арабских писателей нет возможности» (Бартольд В. В. и др. Записка об ученых трудах проф. Петроградского ун-та И. Ю. Крачковского // ИАН. 1921. Т. 4. С. 22). Поскольку в XIX — нач. XX в. в араб. лит-ре пионерами новых жанров и направлений становились преимущественно писатели-христиане, легче, чем мусульмане, воспринимавшие ценности западной культуры, то они неизбежно оказывались в фокусе внимания К. В этой связи следует упомянуть такие его работы, как «Исторический роман в современной арабской литературе» (ЖМНП. Н. с. 1911. Ч. 33. С. 257–288), перевод избранных произведений Амина ар-Рейхани (Пг., 1917; Восток. 1922. Кн. 1. С. 48–54), «Сулейман ал-Бустани» (К., 1927), «Арабская литература в Америке (1895–1915)» (Изв. Ленинградского гос. ун-та. 1928. Т. 1. С. 1–27) и др., включая посмертные публикации переводов авторов т. н. сиро-амер. школы.

Особое место в творчестве К. занимают статьи, касающиеся истории изучения христ. Востока. В их ряду особенно выделяются 3 большие работы: очерк деятельности ун-та св. Иосифа в Бейруте (ЖМНП. Н. с. 1910. Ч. 25. № 2. С. 49–87), свидетельствующий как о рано пробудившемся у К. интересе к истории науки, так и о широком и вдумчивом подходе его к этой проблематике, а также 2 глубокие характеристики ученых смежных специальностей — Тураева (1921) и Марра (Библиография Востока. Л., 1937. Вып. 10. С. 7–15). Некролог Тураева стоит особняком в наследии К.: по исповедальному лиризму эта статья предвосхищает тональность очерков кн. «Над арабскими рукописями», но



И. Ю. Крачковский.  
Фотография. 20-е гг. XX в.

заостренность патриотической и профессиональной позиции ярко отличает ее от традиционного академического стиля большинства публикаций ученого.

Большая часть трудов К., посвященных христианскому Востоку, относится к первым 20 годам его научного творчества (1907–1927). Спад в этой области начался еще во время первой мировой войны, когда прервались международные научные связи, а вскоре после Октябрьской революции 1917 г. в стране развернулась жестокая антирелиг. пропаганда. В 1924 г. был закрыт ж. «Христианский Восток»; в др. научных печатных органах удавалось публиковать лишь рецензии, некрологи, описания рукописей, материалы, связанные с путешествиями.

Несколько лучше обстояло дело в эфиопистике, особенно с сер. 30-х гг., когда Эфиопия оказалась жертвой агрессии итал. фашизма, что способствовало пробуждению в советском обществе интереса и симпатии к этой стране. Тогда у К. появилась возможность опубликовать часть научного наследия акад. Тураева (в частности, им составлено предисловие к переводам Тураева в кн.: Абиссинские хроники XIV–XVI вв. М.; Л., 1936), а также собственную статью об эфиоп. лит-ре (Литература Абиссинии // ВЛУ. 1948. № 7. С. 93–104). Эта линия трудов К. достойно завершилась созданием университетского курса «Введение в эфиопскую филологию» (1948/49), обработанного автором в виде законченной книги, посвященной памяти Тураева и изданной посмертно в 1955 г. по инициативе проф. Д. А. Ольдерогге.

Работы К., посвященные христ. Востоку, за небольшим исключе-

нием, были малоизвестны в России, т. к. очень немногие из них вошли в 6-томник его избранных сочинений, изданный в 50-х гг. XX в. Вместе с тем, по словам Марра, эти работы «ставят его и количественно и качественно в первые ряды работающих в этой области арабистики» (Бартольд В. В. и др. Записка об ученых трудах... // ИАН. 1921. Т. 4. С. 21). Но христианский вектор развития отечественной арабистики прервался. «От занятий этой литературой уже с начала 20-х гг. пришлось окончательно отказаться. Это... «осталось раной на всю мою жизнь», именно потому, что здесь я чувствовал большую мощь нашей науки, как чувствовали это и Тураев, и Марр» (Крачковский И. Ю. Испытание временем // Петербургское востоковедение. СПб., 1996. Вып. 8. С. 576; К. использовал цитату из «Книги назидания» средневек. араб. писателя Усамы ибн Мункыза). Полное издание трудов К., связанных с изучением христ. Востока, вышло в свет лишь в 2015 г.

Преследования ленинградских ученых в кон. 40-х — нач. 50-х гг., разгром и без того малочисленного араб. кабинета Ленинградского отд-ния ИВ АН СССР, конфликт с директором ин-та С. П. Толстовым тяжело сказались на здоровье К., и в ночь на 24 янв. 1951 г. он скоропостижно скончался от паралича сердца. Похоронен на Литераторских мостках Волкова кладбища в С.-Петербурге. В 2010 г. ИВ РАН учредил медаль И. Ю. Крачковского, к-рой награждаются отечественные и зарубежные ученые, внесшие выдающийся вклад в востоковедные исследования, а также зарубежные общественные деятели за усилия по установлению связей между РФ и странами Востока. Соч.: Избр. соч. М.; Л., 1955–1960. 6 т.; Б. А. Тураев и христианский Восток. Пг., 1921; В. Ф. Гиргас: (К 40-летию со дня его смерти) // Зап. Коллегии востоковедов. Л., 1928. Т. 3. Вып. 1. С. 63–90; Введение в эфиопскую филологию. Л., 1955; Записки о деятельности Российского Палестинского Общества / Публ., вступ. ст., коммент.: А. О. Тамазишвили // Неизвестные страницы отеч. востоковедения. М., 1997. [Вып. 1.] С. 137–154; Воспоминания ученика о бароне В. Р. Розене / Предисл.: А. А. Долинина // Очерки по истории С.-Петербургского ун-та. СПб., 2000. Т. 8. С. 252–280; Труды по истории и филологии христ. Востока / Сост.: А. А. Долинина, С. А. Францозов, В. В. Полосин, Л. И. Николаева. М., 2015. Лит.: Якубовский А. Ю. И. Ю. Крачковский как историк // ИАН. Сер. истории и филологии. 1945. Т. 2. № 1. С. 40–46; Винников И. Н. И. Ю. Крачковский: Мат-лы к библиографии.

М.; Л., 1949; *он же*. Дополнения к библиографии трудов акад. И. Ю. Крачковского // ППС. 1954. Вып. 1(63). № 4. С. 125–129; *Беляев В. И., Винников И. Н.* Памяти акад. И. Ю. Крачковского // Там же. С. 91–105; *Крачковская В. А. И. Ю. Крачковский на Ливане и в Палестине* // Там же. С. 106–124; *она же*. Первые шаги в науке магистранта И. Ю. Крачковского // Памяти акад. И. Ю. Крачковского: Сб. ст. [Л.], 1958. С. 3–20; *Кононов А. Н.* Акад. И. Ю. Крачковский: К 100-летию со дня рожд. // ИАН. Сер. лит.-ры и языка. 1983. Т. 42. № 4. С. 374–387; *Халидов А. Б.* Акад. И. Ю. Крачковский (к 100-летию со дня рожд.) // Народы Азии и Африки. М., 1983. № 4. С. 83–89; *Долнина А. А. И. Ю. Крачковский как исследователь арабской литературы* // Там же. 1985. № 2. С. 107–117; *она же*. Невольник долга. СПб., 1994; *она же*. И. Ю. Крачковский и ИППО // Указ. трудов ИППО: 1881–2007. СПб., 2009. С. 344–360; И. Ю. Крачковский (1883–1951): Библиогр. указ. / Отв. ред.: Н. В. Колпакова. СПб., 2007.

А. А. Долнина

**КРЕАЦИОНИЗМ** [от лат. creatio — творение], религиозно-философское учение, основывающееся на признании происхождения мира через творение всемогущим Творцом. Термин «креационизм» возник в XIX в. в ходе полемики методистов и баптистов юга США с атеистами и агностиками, отрицавшими божественное происхождение мира. История К., если его понимать шире — как учение о происхождении мира через действие высших сил, неразрывна с историей *религии*: учение о творении мира является существенной частью большинства религ. систем. Однако строгое следование учению о творении предполагает происхождение мира от трансцендентной причины и веру в личного всемогущего Творца. Именно в авраамистических религиях — иудаизме, христианстве, исламе — появляется учение о том, что творение и Творец не совечны, что творение мира происходит из ничего (ex nihilo), что Бог провиденциально заботится о сотворенном мире. В силу строгого определения К. *деизм*, *пантеизм*, нетеистические религиозно-философские учения не могут быть классифицированы как креационистские. Промежуточное положение занимает *панентеизм*, согласно к-рому Бог через творение мира различным образом проявляет Себя, одновременно трансцендентен и имманентен миру — имманентен Своими действиями, трансцендентен сущностью.

Отличие христ. К. от его интерпретаций в философии и нехрист. религ. доктринах состоит в догмате об участии всех Лиц Св. Троицы в сотворении мира из ничего. Второй член *Никео-Константинопольского Сим-*

*вола веры* особо подчеркивает действие Сына при творении: «Им же вся быша». Сщмч. *Иринеи* Лионский говорит об этом так: «Творец же мира есть Слово Божие, и это Господь наш, Который в последние времена сделался человеком и существовал в этом мире, невидимо же содержит все сотворенное и внедрен во всем создании, потому что Слово Божие всем управляет и располагает; и для того Он видимо пришел к своим, и стал плотью, и простерся на древе, чтобы все восстановить в Себе» (*Iren. Adv. haer. V 18. 3*).

С развитием совр. естествознания К. стал подвергаться критике. Традиц. библейскому представлению о сотворении мира за 6 дней (Быт 1) противопоставляются научные эволюционные теории, предполагающие, в частности, миллиарды лет существования вселенной, ее самовозникновение и саморазвитие. Возникает ситуация, в к-рой становится необходимым либо выбор между библейским и научным мировоззрениями, либо согласование этих фундаментальных картин мира. Притом если игнорирование научных результатов как противоречащих Библии ведет к маргинализации религии и изоляции ее приверженцев от общества, то отвержение религ. мировоззрения как антинаучного ведет по пути атеистического свободомыслия, что подтверждают примеры научных доктрин из различных эпох вплоть до работ известных представителей совр. атеизма: Р. Докинза, Н. Хомского, С. Вайнберга. Поэтому мн. верующим попытка представить общую картину мира, соединяющую в себе черты науки и религии, видится наиболее приемлемым подходом.

На пути согласования библейского и научного мировоззрений Дж. Полкинхорн насчитывает не менее 6 моделей: конфликт, независимость, диалог, интеграция, гармония, ассимиляция (*Полкинхорн. 2004. С. 29–31*). Согласно «*Основам социальной концепции Русской Православной Церкви*», приемлемой моделью отношения науки и религии, в т. ч. в вопросе о происхождении мира, являются независимость и диалог: «Научное и религиозное познание имеют совершенно различный характер. У них разные исходные посыпки, разные цели, задачи, методы. Эти сферы могут соприкасаться, пересекаться, но не противоборствовать. Ибо, с одной стороны, в естествознании нет тео-

рий атеистических и религиозных, но есть теории более или менее истинные. С другой — религия не занимается вопросами устройства материи. ...По своей природе только религия и философия выполняют мировоззренческую функцию, однако ее не берут на себя ни отдельные специальные науки, ни все конкретно-научное знание в целом. Осмысление научных достижений и включение их в мировоззренческую систему может иметь сколь угодно широкий диапазон — от вполне религиозного до откровенно атеистического» (XIV 1).

В спектре существующих направлений К., идущих по пути согласования библейского Шестоднева с совр. естествознанием (см.: *Кириянов. 2010. С. 47–64*), три — наиболее характерны. Мн. разработанные в их рамках аргументы используются в апологетике различных христ. конфессий, в диалоге и полемике с представителями научного мировоззрения по вопросам происхождения мира и человека. Эти направления имеют схожие черты, т. к. утверждают телеологичность (целесообразность) всякой вещи в мироздании, но выражают это убеждение по-разному.

**Теистический эволюционизм** (иногда — эволюционный теизм). Представители этого направления признают эволюционный процесс во вселенной, но полагают, что он направляется Богом. Это наиболее распространенная естественнонаучная интерпретация библейского Шестоднева как постепенного, длящегося долгие периоды творения природы, соответствующие «дням творения». Концепция широко распространена в *католицизме* и *протестантизме*. Начала глобального эволюционизма как объяснительного принципа появления мироздания можно обнаружить в XVIII в. в наследии интенданта Парижского ботанического сада Ж. Л. Леклерка де Бюффона. В изданной им 36-томной «Всеобщей и частной естественной истории» (*Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi. P., 1749–1789*) сделана попытка собрать отдельные факты из всех отраслей естествоведения и воспользоваться ими для выяснения системы природы. Положив конец смешению теологии с естествоведением, он писал о естественном происхождении Солнечной системы, Земли и жизни на планете,

в т. ч. о происхождении человека от обезьяны.

В XIX в. Г. Спенсер в «Основных началах» (First Principles. L., 1862) высказал идеи глобального эволюционизма, всеобщих законов эволюции и применил их к биологии, психологии, социологии и этике. Глобальный эволюционизм стал отправной доктриной в «Творческой эволюции» (L'Évolution créatrice. P., 1907) А. Бергсона и «Феномене человека» (Le Phénomène humain. P., 1955) католич. свящ. П. Тейяра де Шардена. Их труды прошли длительную рецепцию в зап. христ. мире — от осторожного отношения, неприятия и осуждения до постепенного включения в нек-рые альтернативные неотомизму концепции. Среди протестант. и католич. авторов, выступающих в защиту теистической эволюции, наиболее известны С. Л. Яки, А. Р. Пикок, И. Барбур, Полкинхорн, А. Макграт, Г. Кюн. У нее немало сторонников в правосл. среде, в т. ч. в богословско-академической.

В католицизме в наст. время отношение к идее эволюции более чем терпимое. В 2009 г. в Григорианском университете под эгидой Папского совета по культуре состоялась конференция «Биологическая эволюция: факты и теории. Критический подход 150 лет спустя после «Происхождения видов»». Президент совета кард. Джанфранко Равази в приветственном обращении к участникам заявил о том, что Церковь не противостоит научной теории эволюции, поскольку никогда не выносила обвинительный приговор ни Ч. Дарвину, ни его учению. В энциклике «*Humani generis*» (1950) папа Римский Пий XII назвал теорию эволюции гипотезой, предоставив католикам возможность заниматься эволюционными исследованиями. Позже папа Римский Иоанн Павел II отметил, что теория эволюции это нечто большее. 24 окт. 1996 г. в речи к Папской АН он, напомнив историю осуждения Г. Галилея, подчеркнул необходимость тщательного поиска новых герменевтических методов в интерпретации библейских текстов, букв. прочтение к-рых входит в противоречие с данными науки, и признал большую значимость теории эволюции: «В энциклике «*Humani generis*» мой предшественник Пий XII уже подтвердил, что не существует противоречий между эволюцией и доктриной веры в отно-

шении человека и его призвания, если только мы не теряем из виду некоторых неизменных истин. ...Принимая во внимание научные исследования нашего века, а также собственные запросы теологии, энциклика «*Humani generis*» трактует доктрину эволюционизма как серьезную гипотезу, заслуживающую исследования и внимательного изучения совместно с противоположными гипотезами. ...Сегодня, спустя более чем столетия после выхода этой энциклики, некоторые новые полученные данные ведут нас к признанию эволюции более чем гипотезой» (Ad Pontificiae Academiae Scientiarum sodales // AAS. 1997. Vol. 89. P. 187–188).

В документе Папской международной богословской комиссии «Общение и служение: Личность человека по образу Божию» (2004), ратифицированном главой ватиканской Конгрегации вероучения кард. Йозефом Ратцингером (впосл. папа Римский Бенедикт XVI), изложены как «общепризнанные» (англ. widely accepted) совр. научные представления о происхождении в результате «большого взрыва» и многомиллиардном возрасте вселенной, о времени возникновения первых живых микроорганизмов и об их генетической взаимосвязи, так что «сходящиеся свидетельства (converging evidence) многих исследований физических и биологических наук повышают обоснованность аргументации теории эволюции в оценке развития и разнообразия жизни на Земле, в то время как продолжается полемика по поводу темпа и механизмов эволюции» (Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God. 63). По мнению папы Бенедикта XVI, «мы не можем сказать: творение или эволюция. Верная формула должна быть: творение и эволюция, ибо то и другое суть ответы на разные вопросы» (Ратцингер. 2009. С. 70–71). Этой же линии придерживается папа Франциск.

В Православии нет офици. церковного определения в отношении эволюционных теорий, однако теистический эволюционизм поддерживается частью священства и мирян. В России дискуссии об эволюции велись в правосл. среде еще до 1917 г. и возобновились в наст. время. Положительно об идее теистического эволюционизма высказывались как представители академического бого-

словия, так и светские мыслители: протопр. Василий Зеньковский, В. Н. Ильин, проф. Н. Н. Фиолетов, прот. Стефан Ляшевский († 1986), митр. Иоанн (Вендланд), прот. Глеб Каледа, прот. Николай Иванов, архиеп. Михаил (Мудьюгин) и др. Прот. Александр Мень излагает Шестоднев в свете данных науки. Отталкиваясь от высказывания свт. Филарета (Дроздова) о принципе постепенного образования при творении (Филарет (Дроздов), свт. Записки, руководствующие к основательному разумению кн. Бытия. СПб., 1835<sup>3</sup>. Ч. 1. С. 55), он усматривает в этом процессе 3 поэтапных творческих акта: 1) появление материи в результате «Большого взрыва» и дальнейшее развитие космоса — формирование галактик и планет; 2) возникновение жизни сначала в водной стихии, затем на суше; 3) появление человека. По мнению прот. Александра, «величественная картина мировой эволюции, увенчанной созданием человека, не только не ослабляет религиозный взгляд на творение, но обогащает его, раскрывая бесконечную сложность становления твари» (Мень. 1997. С. 17). Протодиак. Андрей Кураев, указывая на соответствие эволюционного подхода святоотеческому учению о синергии, выступает за дифференцированную оценку: «Борьба против дарвиновской теории эволюции не есть борьба против феномена развития и усложнения в нашем мире как такового» (Кураев. 2006. С. 12–13).

Критика теистического эволюционизма раздается со стороны как религиозных, так и нерелигиозных писателей. Первые считают, что признание эволюции — отступление от христ. догматов и святоотеческого предания, ересь, ставящая под сомнение историчность Адама, первородного греха и, как следствие, учение Церкви об искуплении и целый ряд текстов НЗ (напр.: Рим 5. 14; 1 Кор 15. 22, 45). Вторые (напр., Б. Рассел, Докинз) полагают, что здесь нарушается принцип «бритвы Оккама»: если эволюция и без участия Бога объясняет происхождение мира, то Бог как объяснение его причины не нужен.

**Научный К.** Совр. естествознание не может доказать бытие личностного трансцендентного всемогущего Творца мира, поскольку это вне компетенции науки, но высказывается в пользу Его существования, напр.



путем законной телеологической экспликации достижений науки, в частности через широко известный «антропный принцип» (см. в ст. *Апологетика*). Однако научным К. именуется гл. обр. возникшее в 1-й четв. XX в. в среде амер. протестантов-фундаменталистов течение, пытающееся с помощью совр. науки доказать молодой возраст Земли и потому носящее также название «младоземельного креационизма» (*Young Earth Creationism*). К др. его постулатам относятся: возникшее с самого начала постоянство видов; недостаточность мутаций и естественного отбора для развития всех живых существ из одного организма; наличие изменений только в рамках фиксированных пределов сотворенных видов растений и животных; раздельное происхождение обезьян и человека; объяснение геологии Земли, геологических формаций и изменений с помощью теории катастроф, включающей Всемирный потоп (см.: *Девятова*. 1994. С. 65–67).

С целью научной апологетики христ. вероучения в 1972 г. в г. Сан-Диего был создан Ин-т креационных исследований (*Institute for Creation Research*). В научном мире отношение к этому направлению скептическое. Критики подчеркивают, что среди его приверженцев нет не только ни одного лауреата Нобелевской премии в области естественных наук, но и крупных ученых. Младоземельные креационисты, справедливо критикуя эволюционную теорию по некоторым пунктам, допускают значительные погрешности в научном отношении, настаивая на букв. прочтении библейского Шестоднева и отбрасывая как заблуждение теории, определяющие возраст вселенной больше 10 тыс. лет. Основанием для этого являются евангельские тексты о родословии Иисуса Христа (Мф 1. 2–17; Лк 3. 23–38), сопоставленные со свидетельствами ВЗ о продолжительности жизни перечисленных в них праотцев, вплоть до Адама. Получаемая т. о. непродолжительная хронология не оставляет шансов для длительной дарвиновской эволюции живых организмов. Отсюда делается вывод, что цель совр. христианской естественнонаучной апологетики заключается в отыскании следов молодой Земли и Всемирного потопа в мироздании. Библия в таком случае оказывается не только богооткровенной истиной

о падении и спасении человека, но и точным естественнонаучным трактатом (см.: *Whitcomb, Morris*. 1961; *Gish*. 1973; *Johnson*. 1991)

Мн. ученые опровергают методологические принципы научного К., в первую очередь один из его краеугольных камней — методы датировки (см.: *Kuban*. 1989). Проблемой является также стремление обеспечить христ. апологетику незыблемым фундаментом передовых знаний. Еще в сер. XX в. К. Поппер, говоря о методологическом принципе фальсифицируемости, доказал, что экспериментальная наука, получая знание, рано или поздно может опровергнуть предыдущие теории; теория, к-рая не может быть опровергнута, не является научной (*Поппер К.* Логика и рост научного знания: Избр. работы. М., 1983. С. 105–123).

Несостоятельность попыток протестант. фундаменталистов построить «креационную науку» усматривается также в стремлении изложить божественное происхождение мира языком науки, что в силу трансцендентности Создателя по отношению к творению не представляется корректным. Ибо «по крайней мере, с эпохи Нового времени достаточно твердо установлены критерии, которым должно удовлетворять исследование для того, чтобы считаться научным: 1) отказ от привлечения сверхъестественного фактора для объяснения изучаемых феноменов и процессов; 2) универсальность, общезначимость объяснения, развиваемого в рамках естественных законов; 3) опора на наблюдение и экспериментальная проверка. Эти критерии помогают, в частности, провести границу между религиозными и научными теориями, а тем самым и «развести» их в разные стороны и избежать конфликта между ними» (*Девятова*. 1994. С. 65).

Правосл. критики научного К. указывают на его фактически сектантское происхождение, а также на несоответствие его подхода святоотеческому, для к-рого вопрос о длительности дней творения не являлся принципиальным. Иером. *Серафим (Роуз)*, критиковавший позиции эволюционистов (спор с греч. богословом А. Каломиросом), в этой связи пишет, что «большинство отцов вообще ничего не говорит об этом: это не было предметом спора в то время, и им, кажется, не приходило на ум настаивать на перенесении времен-

ной шкалы нашего падшего мира назад, на изумительные и чудесные события этих шести дней» (*Серафим (Роуз)*. 2004. С. 97).

**Доктрина «разумного замысла»** (*Intelligent Design*). В рамках этого направления К. утверждается, что вселенная и жизнь были созданы «разумным Творцом»: разумное устроение мироздания приводит к мысли о «разумном замысле». Такой взгляд соотносится с учением о естественном *богопознании* в патристике и телеологическим доказательством бытия Божия: Бог есть, потому что невозможно объяснить удивительную целесообразность и соотнесенность друг с другом всех нерукотворных вещей этого мира без признания всемогущего и премудрого Творца (см. в статьях *Естественная теология, Доказательства бытия Божия, Телеология*). Телеология как стержневая идея естественнонаучной апологетики занимает в этом направлении исключительно важное место. Главными проблемами являются соотношения науки и религии, науки и атеизма (*Барбур*. 2000. С. 304). Основание христианского телеологизма находится в словах ап. Павла: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим 1. 19–20).

Особое внимание естественнонаучная апологетика уделяет биологии, космологии, антропологии и психологии. В последнее время у христ. апологетов К. появился весомый аргумент: в соответствии с концепцией «тонкой настройки» изменение фундаментальных физических констант — скорости света, заряда электрона и протона и т. д. — в большую или меньшую сторону на ничтожные доли процента не могло бы возможности вселенной не только быть, как она есть, состоя из атомов и молекул, но и вообще стабильно существовать. «Тонкую настройку» можно было бы обозначить и как «теистический антропный принцип» (см.: *Barrow, Tipler*. 1986). П. Девис считает, что «тонкая настройка» есть «единственная попытка научно объяснить кажущуюся таинственной структуру физического мира» (*Девис*. 1985. С. 132). «Последние исследования свидетельствуют о существовании некой главенствующей су-



персилы, различными проявлениями которой служат все известные нам взаимодействия. Новые открытия проложили путь к радикально новой концепции единой вселенной, рожденной в результате чудовищного катаклизма, в котором под действием суперсилы из первичного горнила возникли все физические системы» (Он же. 1989. С. 8).

Апологетика с позиций доктрины «разумного замысла» не всегда безупречна в научном отношении. Напр., некорректным является вывод из введенного У. Дембски понятия «определенная комплексность» (specified complexity) о том, что если некий объект обладает известным уровнем сложности, то можно показать, что он был создан разумным творцом, а не возник в результате естественных процессов (Dembski. 1988). Др. сторонник «разумного замысла», М. Бихи, опираясь в своей аргументации на «объяснительный фильтр», с помощью к-рого обнаруживал «неупрощаемую сложность» живых организмов, исключаящую, по его мнению, материальные причины возникновения жизни (Behe. 1996). Впосл. он отказался от своей теории, т. к. в научном сообществе она была признана несостоятельной на основании того, что утверждения о сверхъестественном происхождении жизни не могут быть подвергнуты экспериментальной апробации, не выдерживают критерия фальсифицируемости; т. о., подобные утверждения не могут служить основанием научных прогнозов или гипотез.

Однако естественнонаучная критика телеологизма нередко также несостоятельна, поскольку эта проблематика лежит в области философии. История философской телеологии насчитывает более 2 тыс. лет, ее идеи прослеживаются в трудах Платона, Аристотеля, Г. В. Лейбница, Х. Вольфа, И. Канта, У. Пейли, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля и др. философов. Кант, хотя и критиковал физико-телеологическое доказательство бытия Божия, «которое разум заимствует из разнообразия, красоты, порядка и целесообразности мира», все же считал, что оно «всегда заслуживает того, чтобы к нему относились с величайшим вниманием» (Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 539). Телеологичность мироустройства, целесообразность всех частей мироздания могут служить сильнейшим ар-

гументом в пользу бытия Творца и побудительным мотивом к осмысленному научному поиску. К. противостоит не наука, а секулярные интерпретации научного мировоззрения, прежде всего атеистические и агностические.

Лит.: Зеньковский В., *прот.* Апологетика. П., 1957; Whitcomb J. C., Morris H. M. The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications. Phil., 1961; Gish D. I. Evolution: The Fossils Say No! San Diego, 1973; Davies P. C. W. The Accidental Universe. Camb., 1982 (рус. пер.: Девис П. Случайная вселенная / Пер.: В. Е. Чертопруд. М., 1985); *idem.* God and the New Physics. L., 1983; *idem.* Superforce: The Search for a Grand Unified Theory of Nature. N. Y., 1984 (рус. пер.: Девис П. Суперсила: Поиски единой теории природы / Пер.: Ю. А. Данилов, Ю. Г. Рудой. М., 1989); Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. Oxf., 1986; Dembski W. A. Chaos, Uniform Probability, and Weak Convergence: Diss. Chicago, 1988; Kuban G. J. A Matter of Degree: An Examination of C. Baugh's Alleged Credentials // Reports of the National Center for Science Education. Oakland, 1989. Vol. 9. N 6. P. 15–20; Polkinghorne J. C. Science and Creation: The Search for Understanding. Boston; N. Y., 1989; *idem.* Science and Theology: An Introd. L., 1998 (рус. пер.: Полкингхорн Дж. Наука и богословие: Введение / Пер.: О. Кандырина. М., 2004); Johnson P. E. Darwin on Trial. Wash., 1991; Девятова С. В. Современное христианство и наука. М., 1994; Morris J. The Young Earth: The Real History of the Earth: Past, Present, Future. Colorado Springs, 1994; Behe M. J. Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution. N. Y., 1996; *idem.* The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism. N. Y., 2007; Ratzinger J. Im Anfang schuf Gott: Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Einsiedeln etc., 1996 (рус. пер.: Ратцингер Й. В начале сотворил Бог...: О творении и грехопадении / Пер.: В. Витковский. М., 2009); Мень А., *прот.* История религии: [Учеб. пособие]. М., 1997. Кн. 1: В поисках Пути, Истины и Жизни; Barbour J. Religion and Science: Historical and Contemporary Issues. L., 1998 (рус. пер.: Барбур И. Религия и наука: История и современность / Пер.: А. Федорчук. М., 2000); Seraphim (Rose), hierom. Genesis, Creation and Early Man: The Orthodox Christian Vision. Platina, 2000 (рус. пер.: Серафим (Роуз), иером. Бытие: Сотворение мира и первые ветхозаветные люди: Христ. правосл. видение / Пер.: С. Ярылков, Д. Токарев, Е. Марченко. М., 2004); Кураев А., *диак.* Может ли православный быть эволюционистом? Клион, 2006; Larson E. J. The Creation-Evolution Debate: Historical Perspectives. Athens, 2007; Schöpfung und Evolution: Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo. Augsburg, 2007; Evolution im Fadenkreuz des Kreationismus: Darwins religiöse Gegner und ihre Argumentation / Hrsg. M. Neukamm. Gött., 2009; Кирьянов Д., *прот.* Актуальные проблемы диалога науки и богословия. Сургут, 2010; Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus / Hrsg. B. Janowski. Neukirchen-Vluyn, 2010; Савинов А. Б. Современное состояние эволюционизма в России: (Спустя 150 лет после выхода кн. Ч. Дарвина «Происхождение видов») // Идея эволюции в биологии и культуре / Ред.: О. Е. Баканский, И. К. Лисеев. М., 2011. С. 61–83; Kessler H. Evolution und Schöpfung in neuer Sicht. Kevelaer,

2012<sup>4</sup>; Буфеев К., *прот.* Православное учение о сотворении и теория эволюции. М., 2014.

*Диак. Димитрий Майоров*

**КРЕВЗА** (Кревза-Бейда (Жевуский)) Лев (Лаврентий; † ок. 1639, Смоленск?), униат. еп. Смоленский и Черниговский, писатель-полемист. К. происходил из Подляшья (совр. Польша), род. в рус. дворянской семье герба Кшивда. Его предки владели с. Жевуски (Жевушки?) близ совр. Константынува (свидетельства с 1541). Одна из ветвей семьи основала сел. Бейда (Бейды) вблизи с. Морды. Род Жевуских (Жевуские-Бейды, упоминаются с 50-х гг. XVI в.) известен также как Кревзы (Kreuzza). О происхождении последнего прозвища сообщил униат. митр. Иосиф Вельямин Рутский в письме к вице-канцлеру П. Сапеге от 26 нояб. 1623 г.: дед К. имел прозвище Криуша, оно закрепилось за его потомками, во время учебы К. в Риме прозвище было латинизировано.

Дата рождения К. неизвестна, ко времени своей смерти в 1639 г. он достиг «крайней старости». Первые документальные свидетельства о К. относятся к нач. 1603 г.— когда он прибыл для обучения в Рим, К. отмечен в числе слушателей Греческого коллегиума. Предположительно на рубеже XVI и XVII вв. К. перешел из Православия в унию. Он оставил обучение в 1609 или 1613 г. по состоянию здоровья. О своей учебе К. вспоминал в соч. «Obrońa iedności cerkiewney, abo Dowody ktorymi się pokazuje, iż grecka Cerkiew z łacinską ma być ziednoczona» (Защита церковной унии, или Доводы, показывающие, что греческая Церковь должна быть объединена с латинской): вместе с др. рус. студентами он дал клятву твердо держаться своей веры (не принимать римо-католицизма).

Вернувшись в Речь Посполиту (вероятно в 1613), К. принял монашеский постриг с именем Лев в *виленском во имя Св. Троицы монастыре* (с 1609 в унию), присоединился к *василианам*, помогал митр. Рутскому и архим. Иосафату Кунцевичу в устройстве новоучрежденного ордена св. Василия Великого. К. принимал участие в работе первых капитулов василиан (Новогрудок, 1617 г.; Лавришево, 1621 г.; Рута, 1623 г.; Жировицы, 1629 г.; Вильно, 1636 г.), на к-рых были заложены организационные основы ордена. В 1617 г. К. стал архимандритом Свято-Троицкого



мон-ря и ректором Виленской униатской семинарии. В том же году опубликовал соч. «Obroga iedności serkiewneу...», к-рое наряду с произведениями Ипатия *Потоя* и Рутского было призвано укреплять позиции унии. (Сочинение было написано после объявленного в 1616, но не состоявшегося публичного диспута униатов с православными. На собрание пришло немало жителей Вильно, которым из-за бойкота диспута со стороны православных пришлось слушать только униатов. В книге К. были подробно изложены аргументы униат. стороны.) О деятельности К. до 1624 г. сведений мало. Известно, что он путешествовал по Смоленщине и Черниговщине, вероятно пропагандируя унию.

После присоединения Смоленщины к Речи Посполитой в 1611 г. было создано Смоленское воеводство, что сделало возможным распространение католицизма и унии на традиционно правосл. землях. В нач. 20-х гг. XVII в. часть церковных имений края, конфискованных у правосл. мон-рей и смоленского собора, была передана шляхтичам — офицерам польск. армии, получившим пожалования на Смоленщине после ее присоединения к Речи Посполитой, и католич. духовным учреждениям (прежде всего иезуитам). Эта шляхта могла служить опорой для К. в его борьбе со сторонниками православия. Правосл. храмы в Смоленском кремле перешли к католич. монашеским орденам, в 1621 г. на Смоленщине появились василяне. В 1614 г. смоленские правосл. священники, соглашаясь перейти в унию, просили оставить им хотя бы один городской храм. В соответствии с «Прерогативой» кор. *Сигизмунда III Вазы* от 12 марта 1623 г. в Смоленском воеводстве и Северной земле устанавливался особый порядок — здесь были разрешены только лат. обряд и униатство. «Прерогатива» была выдана в ответ на 2 ходатайства смоленской польск. шляхты, выдвигавшиеся на сеймах. В таких условиях создавалась Смоленская униатская епархия, к-рая должна была заменить правосл. кафедру после кончины правосл. архиеп. *Сергия* († 1623). (20 марта 1621 архиеп. *Сергий* был признан королевской грамотой Смоленским архиереем, он предположительно мог принять к тому времени унию. По некоторым данным, архиеп. *Сергий* при утверждении полу-

чил лишь десятую часть имений кафедры.)

К. был назначен на Смоленскую епархию по инициативе митр. Рутского. В февр. 1624 г. в одном из писем униат. митрополит сообщил, что на место умершего архиеп. *Сергия* назначен К., 6 мая Рутский писал в Конгрегацию распространения веры в Рим о том, что направил соответствующее обращение польск. королю. В грамоте 1625 г. (до 23 марта) *Сигизмунд III* назвал Смоленского униат. архиепископа правопреемником архиеп. *Сергия*. К. был хиротонисан в последнее воскресенье Великого поста 1627 г. (прибыл на Смоленщину в 1624).

К. был поставлен с целью распространения унии. Под его власть передали все «греческие» церкви в бывш. Смоленском, Северском и Черниговском княжествах. Об архиерейской деятельности К. известно из реляций, к-рые направлялись в Рим. Первоначальной его задачей было развитие униатской епархии, которая попала в неравноправное положение по сравнению с римско-католич. структурами. Обращаясь в Рим, К. стремился получить в распоряжение своей кафедры те земли, к-рые принадлежали прежде правосл. Церкви, а затем были отданы лат. церковным учреждениям. К. возмущался, что он не располагает ни одним храмом в городе, требовал передачи ему смоленского кафедрального собора. Он считал, что такое положение подрывает престиж униатской Церкви и усложняет процесс обращения в унию местного населения. Усилия К. встретили непонимание в Риме и сопротивление властей Речи Посполитой. Архиепископу удалось получить только с. Капустинское, которое было когда-то подарено кафедре кор. *Александром Ягеллончиком*. Униат. кафедре не был передан ни один храм в городе. В конце правления *Сигизмунд III* выделил для обеспечения смоленского «русского» *капитула* 100 уволок земли в с. Топоров (римско-католич. капитул имел 1749 уволок земли).

Источники содержат не много информации об усилиях К. по распространению унии на Смоленщине. В рус. документах сообщается о том, что летом 1624 г. он был в Дорогобуже, где «попов всех велел собирать» и говорил, чтобы «они веру русскую покинули», иначе их будут «от поповства отставливать». В реляции

в Рим за 1627 г. сообщалось, что более 100 священников признали власть униат. архиепископа. В то же время в отчете в Рим в янв. 1629 г. К. докладывал, что из 3 тыс. правосл. приходов, расположенных на территории его епархии, сравнительно небольшая часть признает его власть. Для присоединения духовенства к унии архиепископ в 1631 г. направил в Стародуб протопопа *Исаию*, архимандритом в Успенском монастыре в Стародубе стал *Варлаам Цапля*, в Новгород-Северский был послан смоленский протопоп *Иосиф*. Практиковалось «опечатывание» (закрытие) церквей в случае отказа от перехода в униатство. Учитывая сопротивление населения, а также приграничное положение своей епархии в условиях начавшейся Смоленской войны с Россией, в 1632 г. К. открыл «запечатанные» церкви.

Во время Смоленской войны Речь Посполита признала униатскую и православную Церкви равноправными. В привилее кор. *Владислава IV* от 9 февр. 1633 г., данном К., были обозначены пределы власти униат. Смоленского архиепископа. В документе перечислены мон-ри и церкви Смоленщины, к-рые передавались под власть униат. кафедры, любой формы собственности, кроме новопостроенных римско-католич. костелов. Архиепископ получил исключительное право церковного суда, а также разрешение на основание церквей, мон-рей, школ и братств. Привилей установил монополию униат. Церкви над всем духовенством Смоленщины вост. обряда. В привилее были очерчены отношения с Римом и униат. митрополитом, а также с православными, к-рые прибывали в край. К. был передан полуразрушенный собор в Смоленском кремле с именными. 2 янв. 1634 г. *Владислав IV* подтвердил «Прерогативу» 1623 г. Подтверждение было выдано королем по ходатайству смоленской шляхты и дополнено запретом строить «схизматические» церкви и протестантские «зборы», устраивать к.-л. собрания людей, не принадлежащих к «католической религии».

По условиям др. привилеев К. получил подтверждение на все имения кафедры и даже приобрел новые владения. Смоленские мешане должны были позаботиться о восстановлении ц. св. апостолов *Петра* и *Павла*; под опеку кафедры переходил



мон-рь Рождества Пресв. Богородицы под Невелем; за архиепископом закреплялась протопопия (наместничество) в Стародубе. Были подтверждены прерогативы униатского смоленского капитула, его глава — смоленский протопоп Матфей Яковлевич Останков — получил именные в Смоленском у. В 1635 г. привилегии Смоленской униатской епархии были подтверждены. Вероятно, еще в 1624 г. К. основал в Смоленске монастырь, к-рый к 1635 г. стал *архимандритией*, в том же году получил «наданья» (земельные наделы) и был передан Стефану Властовичу, одному из соратников архиерея. Обитель должна была стать центром монашеской жизни Смоленщины. Значительные пожалования получили соратники К. Матфей Яковлевич Останков и Иосиф Григорьевич. В результате положение униатской Церкви на Смоленщине укрепилось. Вслед. усилий К. даже в отдаленных частях Смоленщины к сер. XVII в. признавали власть униат. архиепископа. В значительной степени этому способствовала поддержка гос. власти (в лице смоленского воеводы Александра Гусевского) и смоленской шляхты.

По привилею 1625 г. в сферу влияния униат. епископа попала Новгород-Северская земля. 25 марта 1626 г. была восстановлена Черниговская архимандрития, предоставленная униату *Кириллу (Транквилиону-Ставровецкому)*. Ее центром стал василианский *Елецкий черниговский в честь Успения Пресв. Богородицы монастырь*, архимандрития получила 115 уволок земли в разных районах Черниговской волости. Привилей требовал хранить «послушание и единство с Костелом римской традиции». Впосл. униат. духовенству начали предоставлять также отдельные храмы. Королевские привилеи, относившиеся к черниговским и новгород-северским землям, обязывали рус. духовенство подчиняться униат. Смоленском архиепископу. Получив правосл. Спасский мон-рь в Новгороде-Северском (до 1630), архиепископ 15 апр. 1631 г. добился предоставления ему в том же городе мон-ря Св. Троицы, с обеспечением именьями. В инструкции послам от казачества на сейм 1632 г. отмечалось, что в Северной земле чинятся препятствия правосл. богослужению. Насильственные меры по переводу в унию, применявшиеся К.,

привели к усилению миграции населения из черниговских и северских земель в Россию.

Начало Смоленской войны с Россией (1632) положило конец политике К. по насаждению унии. С началом войны деятельность униат. Церкви на Смоленщине была затруднена, значительная часть епархии была занята рус. войсками, в плен к русским попал архим. Варлаам Цапля. Осенью 1632 г. до К. дошли слухи, что король может разрешить «схизматикам» иметь церковь в Смоленске. Со стремлением противодействовать таким решениям была связана поездка К. на коронационный сейм в нач. 1633 г. В мае 1634 г. по ходатайству местных правосл. шляхтичей Владислав IV разрешил устроить при ц. св. князей Бориса и Глеба на Смядыни мон-рь, к-рый получил бы такие же свободы, к-рыми пользуется *Виленское братство*. При строившемся храме поселились монахи. Смоленская шляхта, собравшись на сеймик 4 янв. 1636 г., приняла решение «церковь уничтожить до основания, что и было сделано». Могилёвскому и Мстиславскому еп. *Сильвестру (Косову)* было запрещено посетить Смоленск, ранее туда не был допущен митр. *Петр (Могила)*.

Смоленский архиепископ участвовал в делах униат. Киевской митрополии, в частности в подготовке новой унии с православными. 6 сент. 1626 г. как нареченный Смоленский епископ К. присутствовал на Кобринском соборе униатской Церкви, где обсуждались планы новой унии. К. пожертвовал 500 флоринов на основание рус. семинарии. Следующий объединительный собор был запланирован на 1629 г. 9 июля 1626 г. униаты, в т. ч. К., съехались на предварительное совещание в Фалемичах близ Владимира-Волынского. 14 окт. 1629 г. митр. Рутский провел совещание с *Антонием (Селявой)*, К. и Рафаилом *Корсаком* в с. Белополь на Волыни, где было решено принять участие в объединительном соборе. 28 окт. 1629 г. такой собор открылся во Львове, однако объединение не произошло не только из-за позиции православных, но и из-за несогласия Рима. В источниках, касающихся переговоров об «универсальной унии» между униатами и православными в 30-х гг. XVII в., К. не упоминается. Существуют свидетельства о его временном сближении

с *Мелетием (Смотрицким)*, к-рый встретился с К. в Смоленске перед публикацией своего соч. «*Apologia peregrinathey do kraiów wschodnych*» (Апология путешествия на Восток) (Львов, 1628).

Точная дата смерти К. неизвестна. Принято считать, что он скончался в 1639 г. и был похоронен в смоленском кафедральном соборе.

**Сочинения.** К. приписывается значительное число полемических сочинений. Определенно его авторство засвидетельствовано для 2 произведений. Самым известным является трактат «*Obrona iedności cerkiewney...*». Сочинение состоит из 4 частей, к-рые делятся на разделы. В произведении впервые изложена униатская версия рус. церковной истории, призванная доказать правомочность *Брестской унии* 1596 г.

На трактат оказали влияние сочинения Кунцевича «О старшинстве Петра» и «О крещении Владимира», поэтому значительное место в труде К. занимает обращение к эпохе Киевской Руси, благодаря к-рому автор хочет доказать изначальное принятие Русью христианства из Рима. К. излагает концепцию 3-этапной христианизации Руси. Первое крещение произошло в эпоху Рюрика, Аскольда и Дира, К-польского патриарха Игнатия, имп. Василия Македонянина, равноапостольных Кирилла и Мефодия. По мнению К., Русь была крещена не «схизматиком» патриархом Фотием, а преданным Риму патриархом Игнатием, Кирилл и Мефодий получили благословение на создание слав. богослужебного языка от папы Адриана и были им посланы в слав. страны. Два последующих этапа христианизации Руси автор не раскрыл, «забыв» о крещении страны равноап. кн. *Владимиром (Василием) Святославичем*. Как и др. представители этого поколения униат. иерархов, К. был заинтересован в сохранении и особого обряда, и богослужения на слав. языке, отсюда своеобразная апелляция к кирилло-мефодиевским традициям. «*Obrona iedności cerkiewney...*» — 1-е издание, в к-ром цитировалось пространное Житие Константина—Кирилла, к-рое К. нашел в рукописном собрании Супрасльского мон-ря. В разделе «Что произошло на Руси после принятия святого христианства» К. привел имена 16 Киевских митрополитов XIII—XVI вв., которые, по его мнению, находились



в канонических отношениях с Римом (список заканчивается Ипатием Потеем); автор высоко оценивает их деятельность. Митрополитов, враждебных к Риму, К. считает хотя и благочестивыми, но «неучеными простаками».

Автор приводит выдержки из трудов отцов Церкви, богослужебных песнопений, сочинений церковных писателей, к-рыми стремится доказать первенство ап. Петра и Римского престола. Представляет интерес рассказ К. о секретных переговорах об унии митр. *Михаила (Разозы)* с белорус. магнатом Ф. И. Скуминым-Тышкевичем.

Провозглашая единство униатства с Римской Церковью, К. считает униатов в этническом отношении «Русью», одновременно он признаёт «русскость» православных. К. полагает, что конфессиональный раскол Руси — это временное явление, объединение произойдет под властью папы (Московский Патриархат он считает нелегитимным).

Ответом на полемический трактат К. стала «Палинодия» *Захарии (Копыстенского)*, в ней правосл. автор подверг сокрушительной критике аргументацию К. Ошибки униатского полемиста в вопросах об отношениях между Киевскими митрополитами и К-полем, относительно Крещения Руси, церковной хронологии исправил еп. Сильвестр (Косов) в «Paterikon, abo Żywoty ss. ojców pieczarskich» (Патерик, или Жития св. Печерских отцов) (1635).

К. также является автором проповеди на погребении Кунцевича, состоявшемся 16–17 янв. 1625 г. в полоцком кафедральном соборе, тогда же проповедь была напечатана (в издании автор назван номинантом на Смоленскую кафедру) — «Kazanie o świętobliwym żywocie u chwalebney śmierci przewielebnego w Bodze oycsa Iosaphata Kuncewicza, arcybiskupa Połockiego, Witebskiego u Mścislawskiego» ((Wilno), 1625) (Сказание о благоговейной жизни и хвалебной смерти преосвященного в Боге отца Иосафата Кунцевича, архиепископа Полоцкого, Витебского и Мстиславского). К. хорошо знал Кунцевича. Написанное сразу после смерти униат. Полоцкого архиепископа и приуроченное к его канонизации «Сказание...» отличается информативностью, содержит изложение основных фактов жизни Кунцевича, особенно подробно описаны

последние месяцы и дни его жизни. Сделаны акценты на аскетизме Кунцевича, его упорстве в распространении унии, верности королевской власти, прославляется мученичество Полоцкого архиепископа. «Сказание...» принадлежит к антиправосл. лит-ре, автор отождествляет «схизматиков» (православных) с «еретиками», считает необходимым подавление их «бунтов» различными методами, опровергает утверждение православных о справедливости возмездия Кунцевичу за его действия. Однако, как и в более раннем произведении К., в «Сказании...» защищается обрядовая самостоятельность «русского набоженства».

Поскольку К. в Вильно тесно сотрудничал с Кунцевичем, считается, что неск. произведений были созданы ими совместно. П. Н. *Жукович* писал о возможности участия Кунцевича в подготовке трактата «Обгона iedności cerkiewneу...». Вероятно, К. и Кунцевич вместе составили предисловия к 2 виленским изданиям: к Служебнику (1617) («Наука иереом, к порядочного отправления службы Божие велце потребная») и к Требнику (1618) («Наука в седми тайнах церковных»). Оба предисловия написаны под значительным латинским влиянием, однако опираются еще на вост. литургическую традицию.

Соч.: Оборона унии // Памятники полемической лит-ры в Зап. Руси. СПб., 1878. Кн. 1. Стб. 157–312. (РИБ; 4); *Lev Krevza's A Defense of Church Unity, and Zaxarija Kopystenskij's Palinodia*. Camb. (Mass.), 1987–1995. 3 vol.

Ист.: АВАК. Т. 1. № 21. С. 67–73; *Захария (Копыстенский)*, архим. Палинодия // Памятники полемической лит-ры в Зап. Руси. СПб., 1878. Кн. 1. Стб. 313–1200. Прил. (РИБ; 4); Акты Московского гос-ва. М., 1890. Т. 1. № 332. С. 350; *Шмурло Е. Ф.* Римская курия на рус. правосл. Востоке в 1609–1654 гг. Прага, 1928. Прил. № 40–43. С. 73–77; Воссоединение Украины с Россией: Док-ты и мат-лы. М., 1953. Т. 1. № 67. С. 117; № 68. С. 118–119; *Analecta OSBM. LEHU*. 1972. Vol. I. N 73. P. 123; *Susza J.* De laboribus unitorum // *Ibid.* 1973. Vol. 2. P. 296–335.

Лит.: *Kreuza Rzewuski Leon* // *Encyklopedia kościelna / Wid. M. Nowodworski*. Warsz., 1878. T. 11. S. 403; *Brukner A.* Spory o unie w dawnej literaturze // *Kwartalnik historyczny*. Lwów, 1896. T. 10. N 3. S. 578–644; *Жукович П. Н.* О неизд. сочинениях Иосафата Кунцевича // *ИОРЯС*. 1909. Т. 14. Кн. 3. С. 215; *Krajcar J.* Religious Conditions in Smolensk: 1611–1654 // *ОСР*. 1967. Vol. 33. N 2. P. 404–456; *Ozoroski E.* *Kreuza-Rzewuski Wawrzyniec Leon* // *Słownik polskich teologów katolickich*. Warsz., 1982. T. 2. S. 425–426; *Курякин Ю. Н.* Распространение католицизма и униатства на землях Черниговского воеводства Речи Посполитой в 1-й пол. XVII в. // *Славяне и их соседи*. М., 1991. Вып. 3: Католицизм и правосла-

вие в ср. века. С. 97–101; *Wagilewicz J. D.* *Pisarze polscy rusini*. Przemysl, 1996. S. 189–194; *Галдаза П.* Литургичне питання і розвиток богослужін напередодні Берестейської унії аж до кін. XVII ст. // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII ст.: Мат-ли IV «Берестейських читань»*. Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 р. / *Ред.: Б. Гудзяк, О. Турій*. Львів, 1997. С. 9–12; *Флоря Б. Н.* Прерогатива Сигизмунда III смоленской шляхте: К истории религ. нетерпимости в Речи Посполитой 1-й пол. XVII в. // *Kultura staropolska – kultura europejska: Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Warsz., 1997; *он же*. Кирилло-Мефодиевские традиции и униатская иерархия 1-й пол. XVII в. // *Слово и культура: Пам. Н. И. Толстого*. М., 1998. Т. 2. С. 387–393; *он же*. Положение правосл. населения Смоленщины в составе Речи Посполитой (20–40-е гг. XVII в.) // *RES*. 1998. Т. 70. N 2. P. 333–345; *он же*. Уніяна Церква на Смоленщині в 20-х — на початку 30-х рр. XVII ст. // *Ковчег: Наук. зб. із церк. історії*. Львів, 2000. Ч. 2. С. 85–98; *Саверчанка І.* *Augea medicritas: Кніжна-письмова культура Беларусі: Адраджэнне і ранняя барока*. Мінск, 1998. С. 105, 109, 119, 120, 129, 131, 133, 134, 136, 137, 139–143, 145, 149, 152, 186, 219; *Думид М.* *Єпископ Київської Церкви (1589–1891)*. Львів, 2000. С. 85, 87, 89–90; *Stradomski J.* *Spory o «wiare grecka» w dawnej Rzeczypospolitej*. Kraków, 2003. S. 91–93, 98, 99, 126, 130–132, 134, 148, 149, 154, 173; *Гуцуляк Л.-Д.* *Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.)*. Львів, 2004. С. 39, 346; *Новаковський П.* *Літургіяна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596–1720)*. Львів, 2005. С. 56–57; *Кулаковський П. М.* *Чернігово-Сіверщина у складі Речі Посполитої: (1618–1648)* рр. К., 2006. С. 70–74; *Савченко С. В.* *Давня Русь у полемічній літ-рі кін. XVI–XVII ст.* Дніпропетровськ, 2007. С. 96–100; *Неменський О. Б.* *Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Оброне унии» Льва Кревзы* // *Белоруссия и Украина: История и культура*: Ежег., 2005/2006. М., 2008. С. 41–78; *он же*. Об этноконфессиональном самосознании правосл. и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // *Между Москвой, Варшавой и Киевом: К 50-летию проф. М. В. Дмитриева*. М., 2008. С. 105–113; *он же*. *Русская идентичность в Речи Посполитой в кон. XVI – 1-й пол. XVII в.: (По мат-лам полемической лит-ры)* // *Религиозные и этнические традиции в формировании нац. идентичностей в Европе: Ср. века – Новое время* / *Ред.: М. В. Дмитриев*. М., 2008. С. 180–197.

*Л. В. Тимошенко*

**CREDO** — см. в ст. *Месса*.

**КРЕМЕНЕЦКАЯ ЕПАРХИЯ**, на Зап. Волыни, существовала в 1922–1944 гг.: в 1922–1940 гг. Волынская и Кременецкая епархия (в 1924–1939 в Польской автокефальной Православной Церкви (ПАПЦ), в 1939–1940 в экзархате зап. областей Украины и Белоруссии РПЦ), в 1940–1941 гг. упразднена, в 1941–1943 гг. Волынская, Житомирская





и Кременецкая митрополия Автономной УПЦ, в апр. 1943 — февр. 1944 г. Кременецкая и Дубенская епархия Автономной УПЦ, в февр.—мае 1944 г. в Украинском экзархате РПЦ. Епархия возникла на зап. территориях бывш. Волынской губ., вошедших во 2-й пол. 1919 г. в состав Польши (закреплены Рижским мирным договором 18 марта 1921), на основе полусамостоятельного *Кременецкого викариатства* Волыно-Житомирской епархии. К. е. располагалась в границах Волынского воеводства Польши (современные Волынская, Ровненская области, сев. часть Тернопольской обл. Украины). Епархия существовала до 23 мая 1944 г., когда была восстановлена самостоятельная Волынская и Луцкая кафедра. С 23 мая 1944 по 14 февр. 1945 г. Кременецкая кафедра функционировала как Кременецкое викариатство Волынской епархии.

1918–1934 гг. С нояб. 1918 г., после капитуляции Германии в первой мировой войне, на Зап. Волынь начало возвращаться местное население, эвакуированное в 1914–1915 гг. на восток Волыни, в Подолье и на Киевщину. В 1920 г. на Волыни в пределах Польского гос-ва оказались 1 061 842, т. е.  $\frac{2}{3}$  проживавших в Польше, православных. Не позднее весны 1919 г. в Кременец вернулся из занятого большевиками Киева викарий Волыно-Житомирской епархии Кременецкий еп. *Дионисий (Валединский)*, ставший единственным действующим епископом на Зап. Волыни. На базе Кременецкого викариатства, имевшего в 1919–1920 гг. полусамостоятельный статус, сформировалась К. е.

Решение о создании Волыно-Кременецкой епархии в границах Волынского воеводства Польши принял Собор епископов Польской Церкви, прошедший в Варшаве 24–30 янв. 1922 г. По решению Собора действовавший при еп. Дионисии в 1919–1922 гг. Волынский епархиальный совет был преобразован в Волынскую консисторию. Т. о., к 1922 г. Волынская и Житомирская епархия, существовавшая в Российской империи (см. в ст. *Житомирская и Новоград-Волынская епархия*) и к 1914 г. насчитывавшая 1200 приходов, оказалась разделена на 2 епархии — на территории Польши (К. е.) и в Украинской ССР (Волыно-Житомирская). К. е. включала 665 приходов, ее территория состояла из быв-

ших Кременецкого, Дубенского, Ровенского, Луцкого, Владимир-Волынского, Ковельского уездов, большей части Острожского у. (с 1925 Здолбуновский повят). Территория Волыно-Житомирской епархии включала Житомирский, Новоград-Волынский, Овручский, Изяславский и Староконстантиновский уезды, часть Острожского у.

Важное место в общественной жизни на Волыни занимала дискуссия об украинизации богослужения, что было актуальным в условиях прозелитизма униатов и протестантов. И. Огиенко (см. *Иларион (Огиенко)*), до 30 сент. 1922 г. возглавлявший Мин-во вероисповеданий Украинской народной республики (УНР) при гос. центре УНР в изгнании в Тарнуве, активно выступал за переход на укр. язык в богослужении. По настоятельным требованиям деятелей УНР в эмиграции А. Н. Ливицкого и Огиенко Синод Польской Церкви 16 июня и 14 дек. 1922 г. благословил переводить богослужение на национальные языки (украинский, белорусский) в тех общинах, где этого желает большинство. В 1921 г. прошел сбор пожертвований на обустройство типографии для издания Библии на укр. языке и на организацию епархиального приюта. В 1922 г. начало выходить офиц. издание К. е.—ж. «Православна Волинь», затем ж. «Духовний сяч».

Еп. Дионисий благословлял (впервые — 8 сент. 1921) издание молитвословов на укр. языке в переводе Огиенко, которые были рассчитаны гл. обр. на православных Волыни. В 1921–1922 гг. были опубликованы следующие переводы Огиенко: «Український православний молитвослов» (Тарнув, 1921), «Свята служба Божа св. отця Івана Золотоустого», «Свята великодня відправа», «Українська відправа вечірня та рання» (вышли во Львове в 1922, последнее издание было повторено в 1923 в г. Жолква изд-вом *василиан*). В 1924 или 1925 г. также по благословению еп. Дионисия вышло изд. «Свята служба Божа св. Василія Великого» — перевод на укр. язык свящ. Петра Табинского, соратника Огиенко. Еп. Дионисий способствовал популяризации действовавшего в Тарнуве изд-ва Огиенко «Українська автокефальна церква», выпустившего ок. 50 брошюр Огиенко (посвящены украинской церковной автокефалии, антироссийской пропаган-

де). На средства Дионисия во всех крупных городах Волыни открывались магазины изд-ва. Огиенко изложил свое видение украинизации в письмах С. В. Петлюре. В письме от 7 нояб. 1921 г. он хвалил еп. Дионисия за активную украинизационную деятельность, поддержку переводов богослужебных текстов. В письме от 27 янв. 1922 г. Огиенко рассказывал о своем желании пригласить в Польшу одного из епископов *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ), В. Липковського, чтобы направить на перерукоположение в Стамбул с целью последующей организации в Польше независимой Украинской церкви (Пам'ятки: Епістолярна спадщина Івана Огієнка (митрополита Огієнка): 1907–1968. К., 2000. Т. 1. С. 408–410).

15 нояб. 1921 г. благодаря усилиям Огиенко в лагере укр. военных эмигрантов в Калише начали работу краткосрочные пастырские курсы, открытие к-рых благословил еп. Дионисий. Директором курсов стал бывший помощник «митрополита» Липковського прот. Павел Пашевский. Впрочем, на просьбу Огиенко прислать учебники еп. Дионисий ответил отказом, очевидно усматривая в курсах конкурента для Кременецкой семинарии. На курсы записалось не только много укр. эмигрантов из Калиша, но и военнослужащие из интернированных частей армии УНР в Стшалково и Щипёрно. В 1922 г. еп. Дионисий присутствовал на 1-м выпуске курсов. Уже тогда Огиенко организовал в лагерях для интернированных граждан УНР сбор подписей за создание для украинцев на территории Польши Церкви во главе с еп. Дионисием, независимой от Варшавской митрополии (во главе которой тогда стоял митр. *Георгий (Ярошевский)*).

11 февр. 1922 г. секретарь Волынской духовной консистории и ректор Кременецкой семинарии прот. Александр Громадский принял монашеский постриг с именем Алексий, 3 сент. был хиротонисан во епископа Луцкого, викария Волыно-Кременецкой епархии. 1 июля 1922 г. еп. Дионисий и Алексий (Громадский) без разрешения волынского воеводы открыли 2-недельные передвижные миссионерские курсы для правосл. духовенства Волыни, что вызвало критику властей. 27 июля 1922 г. архим. Алексий (Громадский)







совершил монашеский постриг сотрудника Волынской консистории П. Д. Сикорского (см. *Поликарп (Сикорский)*). В авг. 1922 г. Поликарп стал архимандритом Дерманского муж. мон-ря (см. *Св. Троицы женский монастырь* в с. Дермань), где развернул бурную украинизаторскую деятельность, приведшую к конфликтам с братией (ГА Тернопольской обл. Ф. 148. Оп. 1. Д. 41. Л. 93).

27 февр. 1923 г. Собором правосл. епископов Польши Дионисий был избран на Варшавскую митрополицию кафедру. Интронизация Дионисия как митрополита Варшавского, Волынского и всея Польши, священноархимандрита Почаевской Успенской лавры состоялась 29 апр. 1923 г. в *Кременецком в честь Богоявления монастыре*. Будучи первоиерархом Православной Церкви в Польше и живя в Варшаве, он до 1934 г. также управлял Волынско-Кременецкой епархией. Митрополит ежедневно получал документы из Волынской консистории и работал с ними, неск. раз в году принимал посетителей в кременецком Богоявленском мон-ре. Для помощи митр. Дионисию в управлении церковной жизнью на Зап. Волыни 6 апр. 1924 г. во епископа Кременецкого, vicария Волынской епархии, был хиротонисан наместник Богоявленского монастыря, ректор Кременецкой ДС архим. *Симон (Ивановский)*. Еп. Симон с 1 янв. 1927 г. имел титул епископа Луцкого, с 10 апр. 1932 г. — епископа Острожского, до 1934 г. жил в кременецком Богоявленском монастыре, затем резиденция vicария была перенесена в Дерманский Свято-Троицкий мон-рь, а кафедра — в Богоявленский собор в Остроге.

К нач. 1923 г. К. е. состояла из 56 благочиннических округов и 665 храмов, из них 442 самостоятельных и 223 «филиальных» (приписных). Согласно «Временным правилам по отношению правительств Речи Посполитой к Православной Церкви в Польше» (действовали в 1922–1938), правосл. священники должны были иметь польск. гражданство, о каждом ставленнике правящий архиерей сообщал местному воеводе, который мог отклонить кандидатуру. Священники могли беспрепятственно совершать богослужение, преподавать Закон Божий на родном языке в школах. В городах существовали должности штатных законоучителей, уравненных в правах с римско-

католич. духовенством. До 1935 г. материальное обеспечение правосл. духовенства было вполне удовлетворительным. Оно имело земельные наделы (обычно 33 дес. для всего причта), получало кружечные доходы, жалованье за преподавание Закона Божия в школе. Не было притеснений в использовании языков. На содержание епархиального управления и Синода каждый приходский священник на Волыни ежегодно вносил 12 тыс. польск. марок, диакон — 9 тыс., псаломщик — 6 тыс., община самостоятельного храма — 12 тыс., приписного — 6 тыс. польск. марок. Из-за больших взносов число приходов в последующие годы уменьшилось, на что повлияла и политика местных властей. Будучи Кременецким епископом, затем Варшавским митрополитом, Дионисий (Валединский) получал треть дохода Почаевской лавры как ее священноархимандрит.

К. е. стала составной частью провозглашенной 13 нояб. 1924 г. без благословения патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* Польской автокефальной Церкви. Епархия являлась более многочисленной, чем все вместе взятые др. польск. епархии: Полесская епархия состояла из 298 приходов, Виленская — из 158, Гродненская — из 130, Варшавско-Холмская — из 65, вместе 651 приход, тогда как на Волыни действовало свыше 660 церквей. Жизнь К. е. в нач. 20-х гг. XX в. омрачало изъятие («ревиндикация») у правосл. Церкви когда-то принадлежавших католикам, преимущественно униатам, монастырей и храмов. В 1921–1922 гг. К. е. лишилась неск. храмов и 3 мон-рей: Новозагоровского в честь Рождества Пресв. Богородицы, владимир-волынського Христорождественского, а также Николаевского женского в Дубно. Попытка еп. Дионисия в апр. 1923 г. перевести общину Христорождественского мон-ря из Владимира-Волынского в с. Когильно была пресечена властями в июне, братия обители была расселена в др. мон-рях. Были отняты почти все здания древнего Воскресенского мон-ря у общины сестер, живших в Свято-Троицкой (новой) обители в Корце. Впрочем, благодаря умелой политике еп. Дионисия К. е. в меньшей степени, нежели др. епархий, коснулись осуществлявшиеся властями «ревиндикация» церквей, «редукция» прихо-

дов и «парцелляция» церковных земель.

В 20-х гг. XX в. в Польше резко активизировалось сектантство. На Волыни развернули деятельность штундо-баптисты, пятидесятники, адвентисты. Трудями еп. Симона (Ивановского) 1 янв. 1926 г. был основан епархиальный миссионерско-законоучительский комитет, открыты должности уездных миссионеров по благочиниям, было издано неск. антисектантских сочинений совр. авторов (*Перетрухин И. К.* Руководство по обличению рационалистических сект штундо-баптизма и адвентизма. Варшава, 1924; *Калинович П., прот.* Письма миссионера. Пинск, 1938 и др.). С 1932 г. ежегодно в Почаевской лавре устраивались недельные законоучительские и миссионерские съезды представителей духовенства и мирян со всей митрополии. В 30-х гг. XX в. правосл. Волынский епархиальный миссионерский комитет распространял лит-ру об униии и о неоунии, И. К. Перетрухин читал лекции и проводил диспуты в наиболее проблемных приходах.

В 1923–1926 гг. в Луцком и во Владимирском повятах усилилось движение за украинизацию церковной жизни, обусловленное, в частности, тем, что в 1922–1923 гг. были опубликованы большими тиражами переводы на укр. язык богослужебных книг, осуществленные Огиенко; кроме того, активизировались автокефалисты на территории Украинской ССР, их издания иногда попадали на Волынь. 30 мая — 2 июня 1923 г. в Кременце состоялся Волынский епархиальный съезд духовенства и мирян, на котором председательствовали благочинный мон-рей К. е. архим. Поликарп (Сикорский) и прот. Никанор Абрамович. Последний выступил за украинизацию Кременецкой семинарии и за повсеместный переход к преподаванию в приходских школах на украинском языке, против чего возражал ректор Дерманского ДУ прот. Петр Кедров (см. *Пахомий (Кедров)*). После дискуссионного съезда высказался за параллельное преподавание в церковных школах на укр. и рус. языках. Съезд обратился к властям с просьбой о создании факта правосл. теологии при Варшавском ун-те, что вскоре было реализовано.

3 сент. 1924 г. Синод Польской Церкви принял решение о возможности использования в богослуже-





нии не только украинского, но и польск., белорус. и чеш. языков. 27 апр. 1925 г. при Синоде под рук. митр. Дионисия начала работу комиссия по переводу богослужебных книг на укр. язык.

Категорически против попыток украинизации выступил 30–31 мая 1923 г. Волынский епархиальный съезд учителей религии в Почаеве, на котором председательствовали викарий Варшавской митрополии Люблинский еп. *Антоний (Марценко)* и наместник Почаевской лавры архим. *Дамаскин (Малюта)*. Резкий противник украинизации еп. Антоний в 1925–1927 гг. занимал должности ректора Волынской ДС в Кременце и настоятеля Дерманского Троицкого муж. монастыря, являлся представителем в Волынской воеводстве митр. Дионисия (Валединского). В связи с переводом Волынской семинарии с церковного на гос. содержание еп. Антоний по требованию польск. властей был уволен с должности, новым ректором 1 янв. 1927 г. стал прот. Петр Табинский.

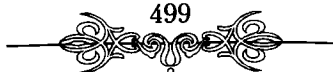
Сторонники украинизации требовали назначать на благочиннические места на Волыни «проукраинских» священников. В ответ митр. Дионисий постарался устранить наиболее активных украинизаторов: в 1926 г. был уволен благочинный Здолбуновского окр. и настоятель Екатерининского собора в Здолбунове прот. Димитрий Пекарский, в марте 1927 г. митр. Дионисий уволил с должности настоятеля Успенского собора во Владимире-Волынском архим. Поликарпа (Сикорского), к-рый был переведен в Вильно, на его место назначен прот. Георгий Боришкевич (буд. архиеп. РПЦЗ Григорий), после чего в соборе прекратилось богослужение на укр. языке. Однако в то же время полностью украиноязычным стал Николаевский приход во Владимире-Волынском под рук. свящ. Николая Шероцкого. В 1926 г. «украинскому церковному совету» в Луцке во главе с лидером Луцкого об-ва «Просвита» Е. Петриковским удалось добиться украинизации луцкого Крестовоздвиженского братства, в 1926 г. новый настоятель братской Крестовоздвиженской ц. прот. Павел Пашевский перевел богослужение на укр. язык. Украинизировался и крупнейший сельский приход под Луцком — Николаевская ц. в Жидичине. В 20-х гг. XX в. активный сторонник украинизации

А. В. Речинский издавал во Владимире-Волынском журналы «На варті» (1924–1926), «Рідна церква» (1927–1928), «Наше братство» (1929). Ему противостояли члены действовавшей в городе ячейки «Русского народного объединения» во главе с Е. Коморовичем, который в 1927–1928 гг. издавал газ. «Свет истины».

12 апр. 1924 г. Собор епископов ПАПЦ принял указ о переходе с 15 июня на григорианский стиль. Нововведение не встретило поддержки со стороны верующих Волыни. 11 июня 1924 г. Украинская парламентская репрезентация Волыни (фракция волынян в польск. сейме) под рук. М. Черкавского издала заявление с протестом против введения нового стиля. 28 авг. 1924 г. (на праздник прп. Иова Почаевского по н. ст. и Успения Божией Матери по ст. ст.) в Почаевскую лавру прибыли ее священноархимандрит митр. Дионисий, много духовенства и тысячи паломников. Когда во время крестного хода с мощами преподобного лаврский хор запел тропарь прп. Иову, 20-тысячная толпа паломников ответила тропарем празднику Успения. Представители всех поватов Волынской епархии вошли в алтарь лаврского собора с требованием сохранить старый стиль. Во время экстренного заседания Синода в лавре было решено совершить богослужение в тот день 2 праздникам — Успению и прп. Иову Почаевскому. 8 сент. 1924 г. митр. Дионисий решил сохранять старый стиль во всех храмах, где того желают прихожане, при этом призывал не противодействовать тем, кто стремится к переходу на новый стиль. 6–7 дек. 1926 г. в Варшаве состоялся общепольск. съезд «Русского народного объединения Польши» под рук. депутата сейма Н. Серебренникова. Съезд принял развернутую резолюцию по церковному вопросу, в к-рой критиковались действия епископата, и просил разделить от К. е. Владимирско-Луцкую епархию. Очередные съезды Русского объединения Серебренникова состоялись также на Волыни: 13 нояб. 1927 г. — в Ковеле, 23 янв. 1928 г. — в Дубно; на них подверглись осуждению попытки украинизации церковной жизни. В ответ на участие прот. Венедикта Туркевича из Острога в рус. движении министр исповеданий в 1926 г. начал процесс ликвидации возглавляемой прот. Венедиктом крупней-

шей рус. церковной орг-ции края — Острожского Кирилло-Мефодиевского братства, к-рое было окончательно упразднено в 1929 г., несмотря на протесты митр. Дионисия и Синода.

На фоне нек-рой активизации прорус. сил в 1926 г. в Варшаве и Луцке начала издаваться газета «угодовского» (проправительственного) лагеря украинцев Волыни «Українська нива», пропагандировавшая русофобию и украинизацию. По призыву газеты на 5–6 июня 1927 г. в Луцке был намечен «Всеволынский украинский церковный съезд мирян», несмотря на то что Синод еще 26 февр. 1927 г. отверг идею такого съезда. Инициатором проведения на Волыни серии церковно-общественных съездов мирян, первый из к-рых состоялся 26 сент. 1926 г. в Ровно, стал Речинский. Помимо призывов к украинизации Ровенский съезд выдвинул требование церковного суда над Пинским и Полесским митр. Александром (Иноземцевым) за «травлю украинского духовенства», также съезд напомнил митр. Дионисию о невыполнении им резолюции 1-го Волынского съезда духовенства и мирян 1921 г. об обеспечении принципов соборности в церковной жизни Волыни и о хиротонии епископов в Кременец, в Луцк и во Владимир-Волынский. Съезд настаивал на реформе консистории, устранении неравенства между иерархами и рядовым духовенством. Эти требования почти полностью повторил прошедший в Луцке 5–6 июня 1927 г. «Всеволынский украинский церковный съезд мирян», в котором, несмотря на запрет Синода, на правах гостей участвовало немало духовных лиц (впосл. они не были за это наказаны). Луцкий съезд коснулся не только проблемы украинизации, но и вопросов борьбы с оппонентами «угодовского» лагеря — рус. эмигрантскими деятелями. В этом отношении он был важен для польск. властей, стремившихся столкнуть «украинофилов» и «русофилов» и добиться раскола в правосл. среде. На открытии съезда присутствовали волынский вице-воевода, др. местные чиновники. В принятых резолюциях указывалось на необходимость возрождения соборности, реформирования духовной консистории и «уездных протопресвитериятов», которые характеризовались как «рассадники обрусительства», требовалось





активизировать действия против «русской белогвардейщины» и «русских черносотенцев, борющихся за сохранение старых влияний». К таким причислялся, в частности, еп. Симон (Ивановский), критиковавший Речинского и его сторонников. Съезд поддержали представители не только «угодовского» лагеря и власти, но и оппозиционных партий: Украинского народно-демократического объединения, социалистического объединения «Сельроб» и др. С приветствием к съезду обратилась группа укр. преподавателей и студентов богословского фак-та Варшавского ун-та.

Митр. Дионисий при поддержке «Русского народного объединения...» 15–17 июня 1927 г. провел в Почаевской лавре Волынского епархиальное собрание благочинных протоиереев и церковных старост, на к-ром духовенство Волыни подвергло критике резолюции Луцкого съезда, отвергло идеи украинизации и реформирования церковноприходского строя, заявило об угрозе церковного раскола и новой «липовщины» (ГА Тернопольской обл. Ф. 258. Оп. 3. Д. 479. Л. 7). При этом сам митр. Дионисий никаких заявлений не сделал. В результате попустительского отношения со стороны церковной власти украинизаторское движение на Волыни расширялось: 6 нояб. 1927 г. прошел Владимир-Волынский церковный съезд, 15 янв. 1928 г. в Бресте состоялся «украинский церковный съезд Полесья». В этот период в Варшаве по благословению митрополита вышли новые богослужебные переводы Огиенко: «Великодній канон» (1927) и «Православний молитовник» (1928, дополненное издание).

В 1927–1929 гг. активно действовал избранный на Луцком церковном съезде «Украинский церковный исполнительный комитет Волыни и Полесья» во главе с И. Власовским и его заместителями Речинским и П. Артемюком. Власовский в дек. 1927 г. и в янв. 1928 г. встречался с Дионисием, последний согласился на умеренную украинизацию богослужения на Волыни, но отказался от форсирования этого процесса. В нач. 1928 г. митрополита посетила делегация с Волыни под рук. еп. Симона (Ивановского), собравшая подписи под петицией против украинизации. Тогда же в Кременце и Почаеве побывали делегаты от

Львовской «централи» «Русского народного объединения...» — К. Николаев, Коморович и др. Митр. Дионисий занял компромиссную позицию. При этом 1 июля 1928 г. он подписал соглашение о взаимопонимании с Украинским церковным исполкомом, включил в Варшавский митрополитичий совет Власовского и Речинского, а 1 авг. 1928 г. издал «Архипастырское воззвание», в к-ром советовал священникам произносить проповеди по-украински, преподавать на укр. языке в школах, благословил перейти в богослужении на укр. язык в тех приходах, где за это выступает большинство. В 1929–1930 гг. в Кременецкой семинарии действовал многочисленный тайный кружок укр. националистов «Юнак», связанный с «Организацией украинских националистов» (ОУН), за что 30 апр. 1930 г. был уволен с должности ректор, способствовавший деятельности кружка, прот. Петр Табинский, были отчислены несколько семинаристов. Прот. Табинский в следующем году объявил о переходе в *неоунию*. В 1925–1930 гг. белорус. общественные орг-ции в Гродненско-Новогрудской и Виленско-Литовской епархиях выступали за белорусизацию богослужений.

По решению Синода Польской Церкви от 2 нояб. 1927 г. Камень-Каширский повят вместе с *Милецким во имя свт. Николая Чудотворца монастырем* был передан из Волынской епархии Пинско-Полесской кафедре. Полесской епархии также отошли приходы Сарненского и Костопольского повятов (образованы соответственно в 1920 и 1925, входили в состав Ковельского и Ровенского уездов Волынской губ.). 16 дек. 1930 г. Сарненский повят перешел из Полесского воеводства в Волынское, после чего Волынское укр. объединение стало добиваться включения приходов этого повята в К. е., но не достигло цели. В 1929–1930 гг. от К. е. отделили часть приходов Любомльского повята (сев. часть бывш. Владимир-Волынского у.) и присоединили к Варшавско-Холмской епархии. Новые границы епархий были утверждены Синодом 31 мая 1930 г. К 1929 г. в К. е. насчитывалось 680 самостоятельных и «филиальных» приходов, 797 церквей и часовен. В 1920–1932 гг. построена 81 церковь, в 637 приходах появились причтовые и хозяйственные помещения. На строительные

работы и покупку церковной утвари было потрачено ок. 8 млн злотых.

В 1929 г., после подписания Конкордата между Польшей и Ватиканом, католики Польши выступили с очередным иском к правосл. Церкви о «ревиндикации» ок. 700 церковных объектов, из к-рых 154 находились на Зап. Волыни, в т. ч. Почаевская лавра, луцкий, владимир-волинский и кременецкий кафедральные соборы, все древние монастыри, приходские храмы. В связи с этим митр. Дионисий созвал в сент. 1929 г. в Почаевской лавре Волынский епархиальный съезд духовенства и мирян, на к-ром было решено начать сбор подписей против «ревиндикации» и средств (не менее 100 злотых с прихода) для привлечения к защите прав правосл. Церкви лучших адвокатов. Было написано обращение в Лигу Наций. Съезд попросил еп. Симона (Ивановского) совершить поездку по приходам епархии и призвать верующих к защите святынь. Вторая волна «ревиндикации» сплотила православных: никогда на богомолье в Почаевскую лавру не приходило так много народа, как в 1930–1931 гг. (на Вознесение в 1930 в мон-рь из разных уголков К. е. пришло 48 крестных ходов, свыше 40 тыс. чел.). Католикам по судебным решениям удалось отнять правосл. храмы в с. Вышгородок Кременецкого повята и в с. Радехов Любомльского повята.

В окт. 1928 г. Украинский церковный комитет Волыни и Полесья под рук. Власовского и Речинского отправил в Мин-во исповеданий «мемориалы», в к-рых просил помочь в украинизации приходов Волынского воеводства и в назначении на Волынь епископа-украинца. Речинский пригрозил установить связь с «епископатам» Липковского и был удален в дек. 1928 г. из митрополитичьего совета. 15 апр. 1929 г. Синод анафематствовал Речинского, но уже 22 марта 1930 г. ввиду его «искреннего раскаяния» снял анафему. В действительности никакого отказа Речинского от его взглядов и убеждений не последовало, более реальной причиной снятия анафемы стала угроза Речинского перейти в унию.

В 1931–1932 гг. власти закрыли все отделения об-ва «Просвита» на Волыни, являвшиеся в зависимости от политических настроений на местах проводниками как украинизации, так и социалистической пропа-







ганды. Наряду с этим поддерживались проправительственные укр. общественные и политические орг-ции, в первую очередь Волинское укр. объединение, выступавшее за сотрудничество с властями и одновременно добивавшееся у правительства уступок по ряду «украинских» проблем Волыни. Умиротворение населения было важным для правительства в условиях, когда из-за обострения межнациональных противоречий в Польше в нач. 30-х гг. XX в. во всех повятах Волинского воеводства резко усилилась подпольная антипольск. деятельность ОУН. При этом фактическая полонизация края осуществлялась полным ходом: закрывались украиноязычные газеты и журналы, укр. школы, культурно-просветительские орг-ции. В церковной жизни польск. администрация Волинского воеводства поддерживала украинизацию богослужения и «дерусификацию» клира К. е. Одним из таких популистских офиц. проектов стало создание в Луцке 19 нояб. 1931 г. «Волинского общества приверженцев православного просвещения и защиты украинских православных традиций им. Петра Могилы» (Могилианское об-во). Главой об-ва был избран С. Тимошенко, ген. секретарем — Власовский. Филиалы об-ва открылись в Варшаве, во Львове, в Новоградке и Вильно, в 2 последних городах местные ячейки служили целям белорусизации богослужения. Могилианское об-во поставило одной из своих целей украинизацию богослужения и церковной жизни. Получив поддержку «Украинской парламентской репрезентации» в польском сейме, оно активно вмешивалось в жизнь Польской Церкви. Его стараниями 10 апр. 1932 г. состоялась хиротония националистически настроенного архим. Поликарпа (Сикорского) во епископа Луцкого, 1-го викария К. е. В следующем году об-во собрало средства на приобретение для Поликарпа резиденции при братской Крестовоздвиженской ц. в Луцке, для епископа было приобретено бывш. монастырское здание при Николаевском храме в Жидичине, а от идеи воссоздания *Жидичинского во имя свт. Николая Чудотворца монастыря*, обсуждавшейся с нач. 20-х гг. XX в., отказались.

На фоне консолидации «уголовцев» остались в изоляции те церковно-общественные деятели волын-

ского происхождения, чья позиция не совпадала с «уголовскими» взглядами Поликарпа, Власовского и др. Так, в 1932 г. был отстранен от преподавания на богословском факте Варшавского ун-та Огиенко. После этого он ушел с поста главы просветительской комиссии Предсоборного присутствия Польской Церкви, неоднократно выступал в светской прессе с резкой критикой Дионисия (Валединского) и Поликарпа (Сикорского) как ставленников польск. властей. В 1934 г. был арестован Речинский, которого судили в т. ч. за его церковно-общественную деятельность. Угроза ареста нависла и над Огиенко, но из-за его высокого авторитета и вслед. заступничества за него митр. А. *Шептицкого* власти не стали принимать репрессивные меры. Поскольку и Огиенко, и Речинский были нацелены не только против «прорусских кругов», но и против «православных полонизаторов», они противопоставили себя «уголовцам». В нач. 1935 г. Огиенко примирился с митр. Дионисием, печатал в Варшавской синодальной тип. в апр.—нояб. 1935 г. историко-филологический ж. «Наша культура», но в конце года из-за идейных противоречий сотрудничество снова прервалось.

Усилиями «уголовского» лагеря в 1932 г. при Украинском научном ин-те в Варшаве была создана комиссия по переводу богослужебных текстов на укр. язык (в 1939 Я. Левицкий и М. Кравчук подготовили к изданию украиноязычное наместольное Евангелие, неоднократно переиздававшееся после войны укр. эмигрантами). В 1933 г. в Луцке по инициативе и под председательством Поликарпа (Сикорского) начала работу Луцкая подкомиссия по переводу Свящ. Писания, переводческая подкомиссия имела при Кременецкой ДС. С февр. 1935 г. действовала богословская секция при Могилианском об-ве, издававшая сборники научных трудов. В 1937–1939 гг. в Луцке вышло не менее 20 наименований богослужебной лит-ры на укр. языке, при этом по указанию Поликарпа переводы Огиенко не публиковались, в большинстве случаев издавались переводы Украинского научного ин-та в Варшаве.

Митр. Дионисий создавал свои орг-ции в противовес «уголовским» кругам Варшавы и Луцка. В янв. 1932 г. в Кременце при его поддерж-

ке было основано межъепархиальное братство прп. Иова Почаевского. Тем не менее под давлением украинизаторов 10 мая 1933 г. по благословению митр. Дионисия Волинская консистория издала циркуляр «Об упорядочении употребления в пределах Волинской епархии украинского, русского и церковнославянского языков в церковной проповеди, школьной преподавании Закона Божьего и в богослужениях». Этим циркуляром укр. язык был поставлен в более выгодные условия, нежели церковнославянский.

В 1933 г. исполнилось 20 лет архиепископского служения митр. Дионисия и 10 лет митрополичьей службы, в связи с чем в Почаевской лавре 10 сент. 1933 г., в день прп. Иова Почаевского, состоялись юбилейные торжества. В лавру прибыло свыше 50 тыс. богомольцев (ок. 80 крестных ходов). Во время крестного хода внезапно появились плакаты и лозунги, направленные против митр. Дионисия, на церковной колокольне был воздвигнут желто-синий флаг. На базарной площади Почаева под предводительством укр. депутатов польск. сейма Скрыпника, Гловацко-го, Чучмая и Буры прошел митинг, затем депутаты отправились в архиепископский дом и вручили митрополиту «постановление православного населения Волыни» о назначении на Кременецкую кафедру епископа-украинца и о переходе на укр. язык в богослужении. 8 окт. 1933 г. съезд духовенства Кременецкого повята резко осудил «почаевскую манифестацию». Между тем министр вероисповеданий Польши отправил митр. Дионисию письмо, в котором просил в ближайшее время поставить епископа-украинца на Волинско-Кременецкую кафедру «для блага Церкви и в интересах государства».

1931–1934 годы характеризовались частыми перемещениями духовенства и клириков, вызванными процессами украинизации. Наместник Почаевской лавры архим. Дамаскин (Малюта) вслед. конфликтов с польск. администрацией и украинскими деятелями Кременецкого повята 31 дек. 1931 г. был переведен в Дубенский мон-рь. В 1931–1933 гг. обязанности наместника лавры исполнял архим. Никодим (Пенцаков), к-рый также проявил себя как сторонник рус. движения и борец против украинизации; из-за протестов





укр. деятелей его сменил более нейтрально настроенный архим. *Пантелеимон (Рудык)*. Частыми были перемещения благочинных и протоиереев в центрах повятов. В 1931 г. из-за категорического неприятия украинизации, а также вслед. конфликта с властями был уволен настоятель Богоявленского собора в Остроге и благочинный Здолбуновского повята прот. Иоанн Кишковский, его сменил более лояльный прот. Александр Рафальский (буд. еп. Феодор). В 1932 г. уволен настоятель Воскресенского собора в Ровно прот. Николай Рогальский (переведен в Вильно). Сменивший его прот. Димитрий Сайкович также не устраивал укр. деятелей, вслед. конфликтов с Поликарпом (Сикорским) протоиерей в 1934 г. был переведен в Варшаву. В 1932 г. уволен настоятель Ильинского собора в Дубно прот. Агафоник Соботович, его сменил прот. Иоанн Карвовский. В 1933 г. за нелояльность к властям устранен настоятель Успенского собора во Владимире-Волынском прот. Виктор Романовский, его сменил пропольски настроенный прот. Константин Домбровский. В 1933 г. с должности благочинного Кременецкого окр. и настоятеля Николаевского кафедрального собора в Кременце был уволен прот. Михаил Тучемский, на его место назначили пропольски ориентированного прот. Георгия Боришкевича. В дек. 1933 г. по настоянию Поликарпа (Сикорского) перемещен в Гродно настоятель Троицкого собора в Луцке прот. Анастасий Павлюковский, на его место назначен бывш. петлюровский офицер прот. Михаил Яковлев, с 1934 г. настоятелем служил проукраински ориентированный прот. Орест Мильков, к-рого в 1935 г. сменил др. украинизатор — прот. Стефан Грушко.

**1934–1940 гг.** 29 марта 1934 г. Синод Польской Церкви определил занять Волынско-Кременецкую кафедру Гродненскому архиеп. Алексию (Тромадскому), архиеп. прибыл в Кременец 22 апр. 1934 г. Назначение архиеп. Алексия не свидетельствовало о победе «угодовцев» над митр. Дионисием, для укр. лагеря предпочтительнее был Луцкий еп. Поликарп, архиеп. Алексей стал компромиссной кандидатурой. Пытаясь заручиться поддержкой «угодовцев», новый архиеп. сделал ряд шагов в направлении украинизации. 3 окт. 1934 г. он издал постановление об

использовании укр. языка в епархиальной жизни. Архиепископ реорганизовал Волынскую консисторию, секретарем к-рой был назначен Власовский. В 1934 г. под давлением властей еп. Симон (Ивановский) был удален из Кременца в Дерманский мон-рь. 29–30 янв. 1935 г. в Кременце прошло Волынское епархиальное собрание духовенства и мирян, выступившее за дальнейшую украинизацию и за «соборность» в жизни благочиннических округов и приходо-в. По инициативе собрания в 1935 г. была введена выборность благочинных (избранный кандидат утверждался архиереем). В 1935–1938 гг. издавался епархиальный украиноязычный ж. «Церква і нарід» под ред. Власовского (с таким же названием в этот период в Вильно выпускался журнал, посвященный белорусизации). Ежегодно проходили педагогическо-пастырские конференции, где обсуждались новые методики преподавания, были подготовлены программы и руководства по Закону Божию для учебных заведений.

На деятельность архиеп. Алексия сильно влияние оказывали укр. депутаты сейма из пропольск. лагеря, а также митр. Дионисий, который все больше поддавался их влиянию. В апр. 1935 г. в 1-м выпуске редактируемого Огиенко и издаваемого Варшавской синодальной типографией украиноязычного ж. «Наша культура» митр. Дионисий опубликовал программную статью с поддержкой украинизации богослужения. По отзыву Огиенко, статья произвела на Волыни огромное впечатление и была воспринята как сигнал духовенству немедленно украинизироваться. Важную роль в жизни К. е. играл и наиболее близкий к укр. политическим деятелям и к польск. властям еп. Поликарп, часто превышавший полномочия викарного епископа. Так, в июне 1934 г. он пытался заставить настоятеля Воскресенского собора г. Ровно прот. Димитрия Сайковича перейти на укр. язык в богослужении и после отказа добился смещения его с должности.

Взгляды архиеп. Алексия на украинизацию кардинально поменялись в кон. 1935 г., после попытки отравления архиерея в Варшаве. Вернувшись в Кременец, он охладил к вопросам украинизации, старался избегать контактов с депутатами сейма, отстаивал гонимых за свою позицию священнослужителей. В нояб. 1935 г.

благочинным Дубенского окр. и настоятелем Ильинского собора в Дубно назначен имевший славу русификатора прот. Владимир Ковальский. В дек. 1935 г. благочинным Ковельского окр. и настоятелем Воскресенского собора г. Ковеля стал архим. Дамаскин (Малюта), один из оппонентов Поликарпа (Сикорского). После того как в нач. 1936 г. эти назначения были утверждены польск. властями, с резкой критикой на архиеп. Алексия в своем письме от 13 авг. 1936 г. обрушился глава «Украинской парламентской репрезентации Волыни» посол сейма Тимошенко, указывавший, что эти клирики, как москвофилы, «не пользуются доверием украинской общечужбинности» (ГА Волынской обл. Ф. 60. Оп. 1. Д. 5. Л. 214). Последующие перемещения клириков в К. е. имели более компромиссный характер, в основном речь шла о замене настоятелей неукраинского происхождения местными уроженцами.

После смерти маршала Ю. Пилсудского в мае 1935 г. и назначения на его место в следующем году Э. Рыздза-Смиглы власти взяли курс на колонизацию православных. Первым этапом должна была стать украинизация, с помощью к-рой необходимо было вытеснить «литургическое русофильство» (богослужение на церковнослав. языке), при этом украинизацию предполагалось в свое время свернуть. К нач. 1936 г. в К. е. на укр. языке совершались богослужения в 241 приходе из 678. Основным проводником политики властей в К. е. являлся викарный еп. Поликарп (Сикорский). Прошедшее 12–13 февр. 1936 г. при участии Поликарпа и проукр. депутатов сейма Волынского епархиальное собрание потребовало ускорить процесс издания богослужбной лит-ры на укр. языке. 25 марта 1937 г. Поликарп провел в Луцке «конференцию духовенства и мирян Луцкого викариата» с участием членов луцкого Крестовоздвиженского братства, укр. депутатов, общественников, на которой выступил с критикой архиеп. Алексия, и в посл. позволял себе открытые нападки на Волынского архиерея. 31 авг. 1937 г. «Украинская парламентская репрезентация Волыни» вновь осудила архиеп. Алексия за «слабость украинизационных процессов на Волыни». 10 сент. 1937 г. укр. послы сейма пытались провести очередную манифестацию в под-





держку «украинского православия» на площади перед Почаевской лаврой, но в тот же день площадь была занята сторонниками митр. Дионисия из «Волынского народного собрания», сорвавшими провокацию.

В 1936 г. было введено преподавание на польск. языке Закона Божия в общеобразовательных школах Волины и подавляющего большинства предметов в Волынской ДС. В 1935 г. осуществлен перевод на польский православной литургии и большинства треб. 27 февр. 1937 г. польский был утвержден единственным богослужебным языком в храмах при военных гарнизонах. В 1938 г. польский стал официальным языком переписки в Польской Церкви.

21 февр. 1937 г. фактический глава Польши Рыдз-Смиглы выступил с декларацией националистического характера, в к-рой говорилось также о поддержке католического клерикализма. 17 июля 1937 г. на совещании в Люблине координационного комитета Люблинско-Волынского военно-адм. окр., включавшего Люблинское и Волыньское воеводства, в рамках нового политического курса было объявлено о начале кампании по «возвращению» польск. нации тех «поляков», к-рые в XIX в. «украинизировались» или «русифицировались», сменив веру и язык предков. Этот проект, вошедший в историю как «ревиндикация душ», наиболее активно осуществлялся в Люблинском воеводстве, в нояб.—дек. 1937 г. началась его реализация и в Волыньском воеводстве. «Ревиндикация душ» предполагала массовый перевод православных в Римско-католическую Церковь. В этих условиях неопонимания, на которую власти делали ставку в сер. 20-х гг. XX в., оказалась мало востребованной.

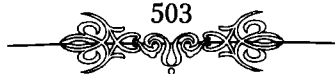
В дек. 1937 г. в католичество перешли сотни жителей пограничных с СССР повятов: Кременецкого, Дубенского, Здолбуновского, Ровенского и Костопольского. Апогеем «ревиндикации душ» стали события в с. Гриньки Кременецкого повята, где прошли массовые аресты местного населения, к янв. 1938 г. количество «новообращенных» католиков в селе превысило 200 чел. Поляки пытались превратить православный храм в Гриньках в костел, церковь была долгое время опечатана. Из-за большого резонанса событий в Гриньках депутаты сейма от «угодовского» лагеря вынуждены

были отреагировать, вносили в сейм и правительство Польши петиции, не имевшие результата. Более действенным был отклик архиеп. Алексия (Громадского). По его благословению Гриньки посетили волыньский епархиальный миссионер прот. Серафим Казновецкий и сотрудник консистории свящ. Антоний Брыних. За выступления против «ревиндикации душ» они были арестованы и отправлены в лагерь Береза-Картуска (ныне Береза Брестской обл., Белоруссия). Несмотря на меры властей, с 25 по 29 янв. 1938 г. архиеп. Алексей совершил поездку по Лановецкому благочинническому окр., подбадривая местное население и призывая его стоять до конца за Православие. 28 марта 1938 г. в Кременце состоялось заседание Волыньского епархиального юбилейного комитета по празднованию 950-летия Крещения Руси, на к-ром решено было выразить протест властям и направить делегацию для встреч с президентом, премьером и маршалом. 9 мая 1938 г. премьер-министр Ф. Славой-Складковский принял архиеп. Алексия, прот. Н. Малюжинского и жителя с. Гриньки Е. Ничку, но репрессии не прекратились. «Ревиндикационные» акции продолжались в 1938–1939 гг. в селах Сураж, Юськовцы, Краснолука, Вел. Дедеркалы и Осники Кременецкого повята, в ряде др. пограничных с СССР местностей. По данным властей, в 1938 г. в Волыньском воеводстве удалось обратиться в католичество из Православия 12 тыс. чел. По всей видимости, данные завышены, поскольку большие группы «новообращенных» вскоре вернулись в Православие, напр. в селах Боложовка и Гриньки Кременецкого повята, Подлужье — Дубенского, Вербче — Костопольского, Буща — Здолбуновского повята.

В апр. 1938 г. был уволен компромиссно настроенный воевода Волины Г. Юзевский, после чего в регионе активизировались меры по полонизации. В дек. 1938 г. закрыли орган К. е.— ж. «Церква і нарід». В 1937–1939 гг. сохранялось издание «угодовского» Луцкого Могиланского об-ва — еженедельник «Шлях»; издание не зависело от архиеп. Алексия и согласовывало публикации с Поликарпом (Сикорским). С целью уменьшить поток паломников в Почаевскую лавру в авг.—сент. 1938 г. власти запретили проведение крест-

ных ходов под предлогом распространения дезинтерии, но запрет не исполнялся. В 30-х гг. особое внимание полиции привлекали паломники в лаврском Георгиевском скиту на Казачьих могилах в с. Пляшева под Берестечком, основанном на месте битвы казаков с польск. войсками в 1652 г. Власти считали скит рассадником укр. национализма. В февр. 1939 г. были изданы предписания воеводского управления — «Вероисповедная политика в Волыньском воеводстве: Указания старостам». В наступившем году следовало подготовить почву для ликвидации Кременецкой ДС, заставить правосл. духовенство произносить проповеди и издавать пастырские воззвания только на польск. языке, учебники по Православию также выпускать на польск. языке, способствовать постепенному переходу на григорианский календарь, не допускать проявлений соборности в Церкви. Требовалось добиваться у правосл. церковных властей проведения ревизии богослужебных книг, особенно киевских или московских изданий, где могут встречаться «антипольские обороты», напр., в молитвах на дни празднования Казанской иконы Божией Матери или сщмч. Ермогена (ГА Волыньской обл. Ф. 46. Оп. 9. Д. 4634. Л. 52). Также предлагалось провести работу с теми лояльно настроенными клириками, к-рые могли бы организовать филиалы Об-ва православных поляков. О том, как проводилась такая работа властями, свидетельствует следующий факт. 24 марта 1939 г. в Мин-во вероисповеданий был вызван благочинный Ковельского окр. архим. Дамаскин (Малюта), под угрозой депортации из Волыньского воеводства он дал обязательство без согласования с архиереем вводить «польские элементы» в богослужение в своем благочинническом округе.

В 1938–1939 гг. митр. Дионисий способствовал проведению правительственной политики. Особенно ярко это проявилось в Волыньском Полесье, в Камень-Каширском и Сарненском повятах, где в отдельных благочиниях от священников требовали произносить проповеди по-польски, несмотря на преобладание в приходах украинцев или белорусов. В 1939 г. в Варшаве по благословению митрополита были изданы украинские Псалтирь и Новый Завет (впервые в полном объеме)







в переводе Огиенко. Власовский утверждал, что к нач. 1939 г. в К. е. из 689 храмов в 389 богослужение совершалось полностью или частично на укр. языке. Однако эти сведения, очевидно, неверны, потому что только небольшая часть приходов могла приобрести полный комплект укр. богослужебных книг. Большинство приходов не покупало новые переводы из-за финансовых трудностей, вызванных в т. ч. новым сокращением в 1938–1939 гг. церковных земельных угодий.

К. е. стала местом проведения торжеств по случаю 950-летия Крещения Руси. В нач. июня 1938 г. в ходе празднований Кременец и Почаевскую лавру посетили Варшавский митр. Дионисий, посол Греции в Польше К. Коллас и представитель К-польского Патриархата архим. Иларион Васдекас, что имело важное значение в условиях, когда Кременецкий повят был центром кампании по «ревиндикации душ». Состоялись торжественные крестные ходы в Кременце, в Почаеве и во Владимире-Волынском. Памятные мероприятия прошли 14 авг. 1938 г. в урочище «Старая кафедра» в окрестностях Владимира-Волынского, где на берегах р. Луга, по преданию, равноап. кн. *Владимир (Василий) Святославич* совершил крещение волянян. В торжествах приняли участие неск. десятков тысяч верующих, прибывших из всей Польши. Летом 1938 г. К. е. приняла большую часть священников-беженцев из Варшавско-Холмской епархии, к-рые покинули свои храмы в ходе антиправосл. кампании 1937–1938 гг. В связи с уничтожением поляками большинства правосл. святынь Холмщины во всех приходах, в т. ч. в К. е., по призыву Варшавского митр. Дионисия (Валединского) 1–3 авг. 1938 г. прошло говение, были совершены траурные богослужения.

К нач. 1939 г. украинизация церковной жизни уступила место полонизации. 2 марта 1939 г. были сформированы действовавшие в Луцке и Кременце подкомиссии по переводу на укр. язык Свящ. Писания и богослужебных книг; перестало функционировать изд-во при богословской секции Луцкого Могилянского об-ва, глава об-ва М. Ханенко в мае 1939 г. был арестован. Основанное в Луцке в нояб. 1938 г. укр. изд-во им. К. Острожского, для нужд к-рого Поликарп (Сикорский) соби-

рал средства с приходов, также в нач. 1939 г. закрылось. На 1940 г. было намечено упразднение Кременецкой и Виленской семинарий. Их должен был заменить созданный в 1938 г. в Варшаве 3-летний государственный православный богословский лицей. С целью подготовки кандидатов для этого учебного заведения в Варшаве в сент. 1935 г. открылся «православный митрополитальный интернат». «Угодовцы» не протестовали против этих действий, лишь просили, чтобы такой же православный лицей создали и в Кременце, но просьба была отвергнута. К нач. 1939 г. в Кременецкой ДС обучалось 49 студентов, из них в июне 1939 г. выпустилось 13; с 1938 г. набор в учебное заведение не производился.

Становившиеся все более напряженными отношения между митр. Дионисием и архиеп. Алексием привели к тому, что 1 янв. 1939 г. приходы Ковельского и Любомльского повятов, несмотря на протесты архиеп. Алексия, по указу митр. Дионисия были переведены в Варшавско-Холмскую епархию. В 1937–1939 гг. архиеп. Алексей провел в К. е. масштабные кадровые перестановки, направленные против полонизации. В 1937 г. наместником кременецкого Богоявленского муж. монастыря стал вдовый прот. Леонтий Петропавловский, секретарь архиеп. Алексия, вместо игум. Николая (Родика), навязанного митр. Дионисием. В авг. 1937 г. с должности настоятеля Успенского собора во Владимире-Волынском был уволен ставленник «угодовских» кругов прот. Феодор Черней, спровоцировавший ряд конфликтов с прихожанами, и должность занял неугодный польским властям прот. Евгений Коноплянко. В дек. 1938 г. был уволен и уехал в Гродно пропольски ориентированный настоятель Николаевского кафедрального собора в Кременце и благочинный Кременецкого окр. прот. Георгий Боришкевич, на эти должности получил назначение проукраински настроенный прот. Анания Сагайдаковский. Также в янв. 1939 г. был уволен ставленник митр. Дионисия настоятель дубенского Крестовоздвиженского монастыря архим. Алексей (Осташевский), его сменил игум. *Димитрий (Маган)*. Значительные перемещения архиеп. Алексий провел в регионах, где наиболее активно проводилась «ревиндикация душ»: в нач. 1939 г. были

уволены благочинные Лановецкого окр. Кременецкого повята прот. Николай Малюжинский, Степанского округа Костопольского повята свящ. Леонид Малюжкович. Смелые кадровые перестановки, осуществленные архиеп. Алексием вопреки директивам властей, а также попытки архиепископа бороться против «ревиндикации душ» обернулись репрессиями против его соратников. В 1938–1939 гг. арестам подверглись клирик Николаевского кафедрального собора в Кременце и глава Волынского епархиального миссионерского комитета прот. Серафим Казновецкий, наместник дубенского Крестовоздвиженского монастыря иером. Иов (Скакальский), настоятель Николаевского собора в Корце свящ. Петр Татиевский и многие другие священнослужители. Они попали в концентрационный лагерь в г. Береза-Картуска, где находились до начала войны.

В 1939 г. в К. е. насчитывалось 602 прихода (455 штатных и 147 «филиальных»), в клире состояли 453 священника и 601 псаломщик.

**Монастыри и святыни.** На территории К. е. в межвоенные годы оказалось более половины правосл. обителей Польской Церкви. Священноархимандритом Почаевской лавры являлся Варшавский митр. Дионисий (Валединский), до 1934 г. управлявший также К. е. До 1934 г. надзор за др. обителями Волыни осуществлял еп. Симон (Ивановский), имевший свою резиденцию в кременецком Богоявленском мон-ре. С 1934 г. К. е. и ее мон-рями управлял архиеп. Алексей (Громадский).

Почаевская лавра (основана ок. 1240–1241) — наиболее значительный мон-рь на Волыни. Хранившиеся в ней чудотворная *Почаевская икона Божией Матери* и мощи прп. Иова Почаевского привлекали в обитель тысячи паломников. В 1915 г. в лавре осталось 18 чел.; святыни из лавры были вывезены в Житомир, имущество и типография — вглубь России. После занятия лавры в авг. 1915 г. австр. войсками насельников интернировали в венг. лагерь для военных переселенцев, в трапезном храме св. Варвары был устроен кинотеатр, в архиерейском доме — ресторан. Полноценная монастырская жизнь возобновилась после 8 сент. 1918 г., когда из Почаева польск. войска изгнали большевиков. Декретом Директории УНР от 8 янв.





1919 г. были национализированы принадлежавшие мон-рю земли, в июне 1922 г. имущество было частично возвращено. В 1929 г., во время 2-й волны «ревиндикации», делались попытки передачи лавры католич. Церкви, на что последовали протесты правосл. послов в сейме. Решением высшего суда Польши от

межвоенный период проживало не более 15 насельников.

В 1921–1923 гг. при Георгиевском ските лавры разместились насельницы закрытого Николаевского жен. мон-ря в Дубно. Решением Синода Польской Церкви от 2 февр. 1923 г. общину перевели в с. Обыч (ныне Шумского р-на Тернопольской обл.).

В 1936 г. в обители проживала 61 насельница,



*Почаевская в честь Успения Пресв. Богородицы лавра. Фотография. Нач. XXI в.*

действовал приют на 15 сирот. В К. е. функционировали еще 2 жен. монастыря:

Успенский в с. Зимно (ныне Зимнее Владимир-Волынского р-на Волынской обл.) и *корецкий во имя Св. Троицы (Воскресенский)* (ныне Ровненская обл.). В 1915 г. Зимненский мон-рь был эвакуирован в Житомир, вернулся в 1921 г. Главной святыней обители являлась чудотворная икона Божией Матери, к-рой, по преданию, венчался равноап. кн. Владимир с царевной Анной. В 1936 г. в мон-ре жили 52 насельницы. Свято-Троицкая Воскресенская обитель в 1915–1918 гг. была эвакуирована в Козельщинский мон-рь (ныне Козельщинского р-на

16 янв. 1934 г. лавра была окончательно закреплена за православными. К лавре относились скиты Свято-Духовский и на Казацких могилах с ц. вмч. Георгия. 6 марта 1936 г. министр вероисповеданий и образования Польши принял резолюцию о мерах по упразднению скита на Казацких могилах в связи с тем, что на день Берестечковской битвы обитель «используется враждебными элементами для антигосударственных демонстраций». Закрытие ски-



*Свято-Троицкий Дерманский мон-рь. Фотография. Нач. XXI в.*

Полтавской обл.), постройки и имущество обители в Корце использовались военными. В 1921–1923 гг. у мон-ря

та, намеченное на 1939 г., не осуществилось из-за начала войны. Лавра имела подворья в Здолбунове, на ст. Рудня-Почаевска (Рудня-Почаевская) и в с. Крыжи, к ней были приписаны 3 близлежащих прихода. К 1920 г. дубенский Крестовоздвиженский муж. монастырь находился в полуразрушенном состоянии. Он был приписан к Почаевской лавре, а его настоятелем числился наместник лавры архим. Паисий (Пахалин), благочинный мон-рей К. е. (ГА Тернопольской обл. Ф. 148. Оп. 1. Д. 42. Л. 16). В Дубенском мон-ре в

были изъяты нек-рые здания, значительные земельные угодья. В 30-х гг. XX в. велась судебные тяжбы о «ревиндикации» Троицкой обители. В июне 1938 г. была сорвана попытка ее силового захвата. В 1926 г. в мон-ре проживало 140 монахинь и послушниц (ГА Тернопольской обл. Ф. 148. Оп. 1. Д. 54. Л. 8–9). Главной святыней являлась чудотворная икона Божией Матери «Скоропослушница» — семейная реликвия князей Корецких.

Дерманский Свято-Троицкий муж. мон-рь (ныне в Здолбуновском р-не

Ровненской обл.) был основан в 1492 г. кн. Василием Федоровичем Острожским. В 20-х гг. XX в. являлся фактически единственной обителью Польской Церкви, не пострадавшей от изъятия земель. В 1936 г. в мон-ре жили 28 насельников. Главной его святыней был чтимый список Казанской иконы Божией Матери.

Богоявленский мон-рь в Кременце, основанный в 1636 г., в 20–30-х гг. XX в. исполнял важную адм. функцию: в нем размещались резиденция главы К. е., консистория, духовная семинария и школа псаломщиков, типография, приют, др. епархиальные структуры. В 1919–1923 гг. в монастыре проживал еп. Кременецкий и Волынский Дионисий (Валединский), в 1924–1934 гг. — еп. Симон (Ивановский), викарий К. е., с 1934 г. — архиеп. Алексей (Громадский). В обители числилось не более 15 насельников.

Обитель свт. Иоанна Милостивого (близ совр. с. Загайцы Шумского р-на Тернопольской обл.) была основана в 1626 г. До 1926 г. мон-рь владел значительными земельными угодьями и лесом, его доходы шли на содержание епископа, духовной консистории, семинарии и др. учреждений К. е. В 1926 г. ок. половины угодий было продано для покрытия расходов консистории и для укрепления издательского дела в Варшавской митрополии. В 1935 г. в мон-ре жили 59 насельников.

В 1931 г. был основан Успенский скит Почаевской лавры в с. Липки (ныне Гошанского р-на), ставший в период нем. оккупации самостоятельной обителью после перехода в УАПЦ. Также основана обитель в с. Белевские Хутора (ныне Ровненского р-на и обл.), возникшая на месте обновления чудотворной иконы Божией Матери «Взыскание погибших». Святыня была принесена местным жителем из разрушенной к-польской церкви во время русско-тур. войны в 1877 г. Решением Синода ПАПЦ в кон. 1927 г. на месте обновления образа была учреждена муж. обитель в подчинении Варшавскому митрополиту. 8 окт. 1928 г. были освящены храм и 1-й монашеский корпус. Обитель не имела хозяйства, существовала на пожертвования.

До нояб. 1927 г. в состав К. е. входил Милецкий Свято-Николаевский монастырь (ныне Старовыжевского р-на Волынской обл.), основанный





ок. 1540 г. (с 1929 в Пинско-Полеской епархии). Обитель была разрушена во время первой мировой войны. В 20-х гг. XX в. монастырь считался «местом ссылки» духовенства. В 1922 г. в нем жил не принявший автокефалии ПАПЦ еп. Пантелеимон (Рожновский), в 1928 г. — еп. Антоний (Марценко) и др. В 20–30-х гг. XX в. в обители находилось ок. 20 насельников.

**Духовное образование.** На территории К. е. до 1917 г. существовало неск. учебных заведений. Большинство из них в 1914–1915 гг. были эвакуированы в Житомир или вглубь Российской империи. После установления польской власти вернувшимся на Волынь духовным школам не разрешили занять прежние здания. В 1919 г. в Житомире прекратило существование Милецкое (Мацевское) муж. ДУ, предоставлявшее образование детям духовенства Владимир-Волынского, Луцкого и Ковельского уездов; попытка последнего смотрителя уч-ща свящ. Леонтия Ключковского возобновить его в мест. Мацев Ковельского повята в 1919–1920 гг. не получила поддержки еп. Дионисия и польск. властей. Не смогло возобновить свою деятельность в помещениях бывш. Клеванского замка и Клеванское ДУ, принимавшее юношей из семей духовенства из Ровенского и др. уездов. Кременецкие жен. и муж. уч-ща в 1919 г. не смогли продолжить работу в зданиях Кременецкого лицея (располагались там с 1901): там был возобновлен польск. лицей с костелом. Кременецкие уч-ща разместились в Дерманском мон-ре и были переименованы в муж. и жен. духовные прогимназии, в 1925 г. они прекратили существование: на базе женской прогимназии возникла государственная учительская семинария, мужская прогимназия была переведена в Кременец и составила младшие классы духовной семинарии. При Богоявленском монастыре в Кременце с 1920 г. находилась школа регентов-псаломщиков.

В 1919 г. прекратила работу Волынская ДС в Житомире. Еп. Дионисий открыл в Кременце частную семинарию, которая в 1921 г. получила признание Польского гос-ва. В Кременецкую семинарию перешла бо́льшая часть преподавателей из находившейся в Кременце Холмской ДС, к-рой власти не разрешили вернуться в Холм. В 1921 г. ПАПЦ

располагала 2 семинариями: Виленской и Волынской (Кременецкой). В окт. 1920 г. ректором Волынской ДС был назначен архим. Алексей (Громадский), в 1922 г. получивший титул епископа Луцкого с оставлением на ректорской должности (повторно руководил семинарией в сане архиепископа в 1934–1939), затем семинарию возглавлял еп. Симон (Ивановский; 1923–1925, 1930–1934), Люблинский еп. Антоний (Марценко; 1926), прот. Петр Табинский (1927–1930). В 1927 г. Волынская ДС была преобразована в 10-летнее среднее государственное учебное заведение, ок. половины предметов читалось на польском языке, 2-я половина — на украинском. Студенты, окончившие семинарию, могли занять вакантные священнические места в Польской Церкви или продолжить учебу в любом вузе Польши, в т. ч. на православном отд-нии богословского фак-та Варшавского ун-та. В нояб. 1939 г. семинария была закрыта советскими властями, некоторые преподаватели подверглись репрессиям. В 1922–1939 гг. ДС в Кременце окончило свыше 400 чел., среди них — и. о. предстоятеля Польской Церкви архиеп. *Георгий (Коренистов)*, архиепископы *Иов (Кресович)*, Пантелеимон (Рудык), Киприан (Борисевич) (РПЦЗ), еп. Панкратий (Кашперук) и др.

**К. е. в 1939–1941 гг.** 17 сент. 1939 г. советские войска вошли на территорию Волынского воеводства. К. е. утратила связь с Варшавским митр. Дионисием (Валединским), оказавшись на территории Украинской ССР, где тогда не было ни одного действующего архиерея. Указом Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* от 17 окт. 1939 г. экзархом зап. областей Белоруссии и Украины был назначен еп. Пантелеимон (Рожновский), вернувшийся в нач. окт. 1939 г. на Пинскую кафедру и поселившийся в Жировицком монастыре. Он вел переговоры с архиеп. Алексием (Громадским) и другими архиереями присоединенных областей о вхождении в РПЦ. 25 июня 1940 г. архиеп. Алексей вместе с еп. Антонием (Марценко) в числе первых среди западноукр. архиереев встретился с митр. Сергием в Москве, где официально присоединился к Русской Церкви, подписав декларацию с раскаянием в своей принадлежности к польск. автокефалии.

1 дек. 1939 г. по инициативе архиеп. Алексея был образован Синод епископов зап. областей Украины и Белоруссии, к-рый в дек. 1939 г. принял решение о возвращении в К. е. Ковельского и Любомльского повятов, включил в К. е. ранее подчинявшиеся Варшавской митрополии 8 приходов Вост. Галичины и Почаевскую лавру со скитами.

В нояб. 1939 г. советские власти закрыли все духовные школы и общественно-церковные организации: братства, приюты и богадельни. Прекратило существование духовная консистория и семинария. Некоторые священнослужители (в первую очередь эмигрировавшие в 20–30-х гг. XX в. из СССР, а также причастные к политической деятельности в революционный период и в годы гражданской войны) подверглись репрессиям и ссылке. Часть административных и епархиальных зданий Кременецкого монастыря была отобрана для хозяйственных нужд, архиерей и священники обложены высокими налогами. Некоторые представители духовенства были вынуждены отказаться от служения. Примечательно, что Луцкий еп. Поликарп (Сикорский) избежал репрессий, возможно, потому, что в 1939–1941 гг. вел борьбу с остатками неонии на Волыни. Некоторые последователи Поликарпа (преимущественно протоиереи-благочинные) были арестованы. Однако самые близкие доверенные лица Поликарпа, принадлежавшие к «угодовским» кругам Луцка, духовенство, активисты Луцкого Могиланского об-ва и мн. др. не были подвергнуты репрессиям. Впрочем, наиболее активные «угодовцы» из числа священников благодаря программе переселения между СССР и Германией переехали с Волыни на Холмщину или на Лемковщину.

В соответствии с определением Московской Патриархии и последующим указом от 28 окт. 1940 г. был учрежден экзархат западных областей Украины и Белоруссии, экзархом назначен Волынско-Луцкий архиеп. *Николай (Ярушевич)*, 28 марта 1941 г. он был возведен в сан митрополита за заслуги в присоединении духовенства из бывшей польской автокефалии. Волынско-Кременецкая епархия, по официальной формулировке «в связи с значительным увеличением состава» (за счет 92 приходов бывш. Полесского вое-







водства, оказавшихся в границах новообразованных Волынской и Ровенской областей), была разделена на епархии Волынско-Луцкую (территории Волынской и Ровенской областей) и Тарнопольско-Галицкую (территории др. зап. областей Украинской ССР). Алексей (Громадский) возглавил Тарнопольско-Галицкую епархию с временным местонахождением кафедры в Кременце; в его юрисдикции состояли бывш. Кременецкий повят и 9 приходов Галичины. Тогда же Луцкий еп. Поликарп (Сикорский) был переименован в епископа Владимир-Волынского с последующим перенесением его резиденции во Владимир-Волынский. О действиях Поликарпа в то время рассказывал митр. Иларион (Огиенко): «Еп. Поликарп соответствующим письмом к архиеп. Алексию присоединился к Московскому Патриархату. Экзарх Николай хотел поселиться в г. Кременец, но архиеп. Алексей отнесся к этому негативно. Напротив, еп. Поликарп сам пригласил в Луцк московского экзарха, и тот поселился в его доме (резиденции Поликарпа при здании луцкого Крестовоздвиженского братства). О присоединении еп. Поликарпа рассказывал мне архиеп. Алексей в 1941 г., когда он три дня гостил у меня в Холме, о том же рассказывал мне митр. Дионисий» (Пам'ятки. Епістолярна спадщина Івана Огієнка (митрополита Іларіона): 1907–1968. К., 2001. Т. 2. С. 310). Т. о. Иларион (Огиенко) опровергал позднейшие утверждения Поликарпа (Сикорского) о том, что он никогда не признавал власть Московской Патриархии, был противником экзарха Николая (Ярушевича), оставался верен идеям польск. автокефалии и др.

Тарнопольско-Галицкая епархия просуществовала полгода. В соответствии с определением Московской Патриархии от 26 марта 1941 г. и указом от 28 марта 1941 г. изменилось епархиальное деление западноукр. областей. Была воссоздана Львовская епархия, в состав к-рой перешли 9 приходов бывш. Львовского воеводства, а также Почаевская лавра, наместник к-рой архим. Пантелеимон (Рудык) был хиротонисан во епископа Львовского с оставлением его в Почаеве (2 июня 1941 указом Патриархии еп. Пантелеймону была определена резиденция во Львове, куда он сразу же пере-

ехал, следующим наместником лавры стал архим. Панкратий (Гладков; вполн. епископ)). Архиеп. Алексию 28 марта 1941 г. «взамен отходящей Галиции» были переданы приходы Ровенской обл. с присвоением ему титула «Ровенский и Кременецкий». Было восстановлено Острожское викариатство на правах полусамостоятельной кафедры «под общим руководством экзарха», в состав Острожской епископии предполагалось включить 8–9 районов Ровенской обл. по усмотрению экзарха. Ровенско-Кременецкая епархия просуществовала до 18 авг. 1941 г., когда решением 1-го Почаевского Собора Автономной Украинской Церкви она была упразднена в связи с возобновлением Волынско-Кременецкой епархии.

В ночь на 23 июня 1941 г. сотрудники НКВД в кременецком Богоявленском монастыре арестовали архиеп. Алексию, обвиненного в контактах с Варшавским митр. Дионисием, и прот. Леонтия Петропавловского. Архиеп. Алексей был этапирован из Кременца в Тарнополь, при отступлении советских войск брошен без сознания возле с. Лопушного (ныне Лановецкого р-на Тернопольской обл.), спасен крестьянами. 17 июля архиерей вернулся в Кременец. Прот. Леонтий оказался в ссылке в Сибири.

**1941–1944 гг.** С началом *Великой Отечественной войны* и оккупации Украины митр. Николай (Ярушевич) уехал из Луцка, 10 июля 1941 г. был назначен митрополитом Киевским и Галицким, экзархом всея Украины. Указом от 17 июля 1941 г. митр. Сергей (Страгородский) назначил епископом Житомирским *Василия (Ратмирова)*, к-рый, по всей видимости, на кафедру не приехал, 27 авг. 1941 г. был переведен в Калининскую епархию.

Уже в июне 1941 г. Варшавский митр. Дионисий (Валединский), имевший титул «глава автокефальной православной Церкви в Генерал-губернаторстве» (назначен на этот пост после возвращения его на Варшавскую митрополию по распоряжению генерал-губернатора Польши Г. М. Франка от 23 сент. 1940), стал претендовать на руководство правосл. Церковью на Украине, которую он объявил своей канонической территорией. В начале войны Владимир-Волынский еп. Поликарп (Сикорский) уклонился в раскол.

Как явствует из опубликованных недавно документов, это произошло при активной поддержке Поликарпа со стороны митр. Дионисия. 28 июня 1941 г. — в день, когда немцы захватили Кременец, Дубно, Острог и Ровно и т. о. была оккупирована Зап. Волынь, митр. Дионисий издал на украинском языке послание «К высокопреосвященным и преосвященным владыкам, всечестному духовенству и боголюбивой пастве в земле Волынской». В нем митрополит выражал радость по поводу занятия нем. войсками Волыни и связанной с этим возможности восстановления связей между епископами Волынской епархии и Варшавской митрополией. Дионисий обещал приехать на Волынь, чтобы «лично выслушать пожелания духовенства и паствы и дать свои указания относительно дальнейших деяний». В тот же день митр. Дионисий написал письмо Поликарпу (Сикорскому), в котором рассказал о своих планах по разделению Волынско-Кременецкой епархии на Луцко-Ковельскую во главе с Поликарпом и Кременецко-Ровенскую епархию во главе с Алексием (Громадским). Дионисий послал письмо и архиеп. Алексию (Громадскому), но оно тогда до адресата не дошло: архиерей считался пропавшим без вести. 17 июля 1941 г. митр. Дионисий отправил доклад в Берлин, в Мин-во оккупированных территорий Востока, в котором информировал, что на «освобожденных землях Волыни и Полесья» находятся 2 архиерея его довоенной юрисдикции: архиеп. Александр (Иноземцев) и еп. Поликарп (Сикорский), а судьба Алексия (Громадского) остается неизвестной. В декрете от 11 авг. 1941 г. «К высокопреосвященнейшим епархиальным архиереям Александру (Иноземцеву), Алексию (Громадскому) и Поликарпу (Сикорскому)» митр. Дионисий официально предписывал архиереям «сохранять каноническое единство с автокефальной православной Церковью в Генерал-губернаторстве (Варшавской митрополией)», хотя такого единства никто из них тогда формально не имел. Тем же декретом Дионисий возвел Поликарпа в сан архиепископа Луцкого и Ковельского, а за архиеп. Алексием (Громадским) оставил Ровенско-Кременецкую и Житомирско-Овручскую епархии. Однако с 20 авг. 1940 г.





Житомирская кафедра не была вакантной: ее занимали еп. Дамаскин (Малюта), а с 17 июля 1941 г. еп. Василий (Ратмиров), кроме того, эта кафедра никогда не принадлежала Польской Церкви.

В нач. июля 1941 г. Владимир-Волынский еп. Поликарп (Сикорский) признал власть митр. Дионисия. Заняв ставшую вакантной после отъезда архиеп. Николая (Ярушевича) Луцкую кафедру, Поликарп 10 июля 1941 г. издал воззвание, в котором объявил себя единственным правящим епископом на территории всего бывш. Волынского воеводства (несмотря на то что на Волыни был другой, старший по хиротонии архиерей — еп. Камень-Каширский и 1-й викарий Волынской епархии Антоний (Марценко)) и сообщил, что в связи с арестом архиеп. Алексия (Громадского) принимает на себя руководство церковной жизнью в бывш. Ровенском, Дубенском и Кременецком повятах. Еп. Поликарп потребовал восстановить распределение приходов по благочиниям в том виде, в каком оно существовало в бывшей Польше, выдвинул требование, чтобы единственным богослужебным языком для всех приходов Волыни был украинский. 3 авг. 1941 г. еп. Поликарп опубликовал открытое письмо архиеп. Алексия, в котором предлагал выйти из юрисдикции Московской Патриархии и присоединиться к Варшавской митрополии.

Вернувшись в Кременец, архиеп. Алексей (Громадский) осудил самочиние еп. Поликарпа и вмешательство митр. Дионисия в жизнь Волынской епархии. В письме митр. Дионисию от 2 авг. 1941 г. архиеп. Алексей заявил о нежелании подчиняться Варшавской митрополии. Об этом архиеп. Алексей в тот же день написал Холмско-Подляшскому архиеп. Илариону (Огиенко). С аналогичным заявлением Кременецкий архиерей выступил на следующий день на встрече в Кременце с делегатом от петлюровского правительства в Варшаве Ю. Муликом-Луциком, представлявшим митр. Дионисия (Валединского).

Архиеп. Алексей (Громадский) созвал 18 авг. 1941 г. архиерейский Собор в Почаеве («Областной Собор епископов православной Церкви на Украине»), который провозгласил автономный статус правосл. Церкви на Украине в юрисдикции

Московской Патриархии; архиеп. Алексей, как старейший по хиротонии архиерей Украины, получил права обл. митрополита. Деянием № 1 Собора архиеп. Алексия (Громадскому) был возвращен титул «архиепископ Волынский и Кременецкий» с правом управления православными приходами на территории всего бывш. Волынского воеводства. Деянием № 4 было положено начало существованию Автономной Украинской Православной Церкви (УПЦ) «в канонической зависимости от Церкви Российской». Высшей церковной властью на Украине провозглашался обл. Собор епископов Украины под рук. архиеп. Алексия (Громадского), получившего права обл. митрополита всей Украины и звание священноархимандрита Почаевской лавры. В соответствии с тем же деянием экзархат Зап. Украины был упразднен, митр. Николай (Ярушевич) ввиду его отсутствия (находился в Москве) объявлялся утратившим свои полномочия как по экзархату, так и по Волынской епархии и по лавре. Деянием № 5 от 18 авг. 1941 г. Полесско-Пинскому еп. *Вениамину (Новицкому)*, не занявшему кафедру в Пинске и остававшемуся в Почаевской лавре, было присвоено звание Владимир-Волынского викарного епископа Волынского-Кременецкой епархии с правом управления приходами бывш. Владимирского и Любомльского повятов. В своем докладе на Соборе архиеп. Алексей обосновал соборные решения ссылками на указ патриарха Московского и всея России св. Тихона от 20 нояб. 1920 г. основание для укр. архиереев выбрать старейшего из своей среды в условиях отрыва от Москвы. 1 сент. 1941 г. архиеп. Алексей издал обращение к духовенству и мирянам с подробным объяснением причин, по которым он не может войти в юрисдикцию Варшавского митр. Дионисия.

Второй Почаевский Собор епископов Автономной УПЦ, состоявшийся 8–9 дек. 1941 г., возвел Алексия (Громадского) в сан митрополита Волынского и Житомирского с присвоением ему титула «экзарх Украины». Помимо приходов довоенной Волынского-Кременецкой епархии, охватывавшей территорию бывшего Волынского воеводства, в состав новоучрежденной Волынского-Житомирской епархии во-

шли и приходы восстановленной в авг. 1940 г. Житомирско-Овручской епархии. 11 дек. 1941 г. в Почаевской лавре во епископа Бердичевского, викария Волынского-Житомирской епархии, был хиротонисан архим. *Леонтий (Филиппович)*, назначенный на служение в Житомир. 9 дек. в лавре архим. *Иоанн (Лавриненко)* был хиротонисан во епископа Ковельского, викария Волынского-Житомирской епархии. На том же Соборе титул архиепископа Киевского и Переяславского, управляющего Киевской епархией, был предложен служившему в юрисдикции митр. Дионисия Холмско-Подляшскому архиеп. Илариону (Огиенко), имевшему высокий авторитет среди украинской общественности. Принятая Собором резолюция о необходимости автокефалии, равно как и приглашение архиеп. Илариона на Киевскую кафедру, была обусловлена необходимостью лавирования между оккупационными властями и украинскими организациями, требовавшими разрыва с Москвой и провозглашения автокефалии.

В дек. 1941 г. вышел указ митр. Дионисия (Валединского) о назначении архиеп. Поликарпа (Сикорского) «администратором нашей святой автокефальной православной Церкви на освобожденных от большевиков украинских землях»; была образована «Временная администратура на освобожденных украинских землях» с Поликарпом во главе (подробнее см. ниже). Это окончательно раскололо украинское православие на автономное и автокефалистское течения. 25 дек. 1941 г. митр. Алексей (Громадский) выступил с «Посланием к духовенству Луцкого викариатства», в котором говорилось: «Этот акт епископа Поликарпа противоречит церковным канонам и приведет к церковному разделению на Волыни... Владыку Поликарпа ввиду его перехода в иную юрисдикцию следует считать утратившим всякие канонические полномочия». При поддержке оккупационных властей в юрисдикцию Поликарпа перешли кафедральные соборы в Луцке и Ровно (нижний Михайловский храм собора в Ровно в сент. 1942 по требованию оккупационной власти был возвращен Автономной УПЦ). 12 янв. 1942 г. самопровозглашенный автокефалистский Дубенский церковный совет по-





пытался сместить настоятеля Ильинского собора в Дубно прот. Владимира Ковальского и перевести храм под власть Поликарпа, но это не удалось. 24 янв. 1942 г. Поликарп был принят в столице рейхскомиссариата Украина Ровно заместителем рейхскомиссара. Администратор-автокефалист заверил нем. чиновников, что обязуется «за общую победу вместе со своими верными... возносить молитвы всемогущему Господу». Это событие вызвало появление ряда документов Волынской консистории Автономной УПЦ к духовенству Волынской епархии, в которых разъяснялась неканоничность статуса Поликарпа и необоснованность его обвинений в адрес Автономной УПЦ (Ровенский краеведческий музей. Ф. 836/4/VIII. Д. 1621). Очередной Почаевский Собор епископов Автономной Церкви 1 марта 1942 г. резко осудил «липковщину» и восстановленную Поликарпом УАПЦ, в которую липковское «священство» принималось в «сущем сани». На Соборе было сказано, что «восстановители «липковщины» сами становятся «липковцами»» (ГА Ровенской обл. Ф. Р-281. Оп. 2. Д. 1. Л. 3). После того как митр. Алексей под давлением нем. властей выступил 12 марта 1942 г. с заявлением об отмежевании от антифашистского воззвания митр. Сергия (Страгородского), Поликарп обвинил владыку Алексея в недостаточной лояльности к «богоспасаемой немецкой власти». В обращении к верующим от 15 апр. 1942 г. Поликарп в очередной раз назвал иерархов Автономной УПЦ «кучкой москвофилов», «ренегатами», «чужой украинскому народу иерархией».

В 1942–1943 гг. происходили острые конфликты из-за храмов между автокефалистами и автономистами. Немецкие власти на начальном этапе были заинтересованы в том, чтобы снизить остроту противостояния. 4 мая 1942 г. в Ровно в присутствии немецких чиновников состоялась «конференция по церковным делам». В ней приняли участие от Автономной УПЦ секретарь Собора епископов еп. Вениамин (Новицкий) и секретарь Кременецкой консистории прот. Феодор Юркевич, со стороны автокефалистов — секретарь администрации УАПЦ прот. Николай Малюжинский и управляющий делами администрации УАПЦ проф. Неофит

Кибалюк. В нач. 1943 г. рейхскомиссар Э. Кох приказал реорганизовать УАПЦ и Автономную УПЦ, лишив их центральной власти: глав Церквей и епископов подчинили нем. администрации генерал-комиссаров.

Благодаря выступлениям главы Автономной Церкви митр. Алексея (Громадского) и секретаря Собора епископов Автономной Церкви еп. Вениамина (Новицкого) мн. клирики утратили доверие к Поликарпу и вернулись через покаяние в каноническую юрисдикцию. Еп. Вениамин сумел перевести в свою юрисдикцию возрожденный Зимненский Успенский женский мон-рь, находившийся в 1941–1942 гг. в ведении Поликарпа (Сикорского). Возможно, этот и др. переходы из УАПЦ в Автономную Церковь, имевшие место в февр. 1942 г., были связаны с тем, что в нач. февр. 1942 г. были изданы указ митр. Сергия (Страгородского) о лишении архиерейского звания Поликарпа (Сикорского) и обращение Патриаршего Местоблюстителя к преосвященным архипастырям Украины с призывом не входить с Поликарпом в общение, «бодренно и молитвенно стоять на страже своей боговрученной паствы» («Обращение к православной пастве Украины» митрополита Сергия от 5 февр. 1942 г. // Правда о религии в России. Московская Патриархия, 1942. С. 112–113). 28 марта 1942 г. последовало определение Собора русских архиереев о запрете в священнослужении Поликарпа с последующим лишением его священного сана и монашеского чина.

В нач. авг. 1942 г. на территории митрополичьей Волынской епархии были созданы вик-ства: Ровенско-Острожское, Луцкое, Владимир-Волыньское, Винницкое (вскоре присоединено к Каменец-Подольской епархии). 4 авг. перешедший из УАПЦ *Мануил (Владимирский)* был хиротонисан на Владимир-Волыньское викарлатство, 5 авг. на Винницкую кафедру рукоположен *Евлогий (Марковский)*, 6 авг. на Луцкое вик-ство хиротонисан *Иов (Кресович)*, 7 авг. на Ровенскую кафедру рукоположен *Феодор (Рафальский)*.

Для окормления новооткрываемых приходов на территории Вост. Волыни и Подолья в 1941–1943 гг. направлялись священники из К. е. Прот. Симеон Гаюк из Кременца был назначен настоятелем Владимирско-

го собора в Изяславе (вскоре перешел в УАПЦ), прот. Владимир Ковальский из Дубно стал настоятелем восстанавливаемого Преображенского собора в Житомире, прот. Иоанн Кишковский, также из Дубно, 2 авг. 1943 г. был назначен настоятелем восстанавливаемого Преображенского собора в Виннице, прот. Феодор Прибыт стал благочинным и настоятелем собора в Шепетовке, прот. Николай Скрыпник — настоятелем собора в Проскурове. Важную роль в подготовке кадров для укр. епархий сыграли пастырские курсы, действовавшие в 1942–1944 гг. при Почаевской лавре. Среди их выпускников — протопр. Матфей *Стаднюк*, протоиерей Симеон Сиранчук, Борис Хршановский, Василий Логвись и др. Курсами сначала заведовал архим. Панкратий (Кашперук), затем — эвакуированный из Полтавы еп. Вениамин (Новицкий). При кременецком Богоявленском монастыре в 1942–1944 гг. вновь действовали курсы по подготовке псаломщиков.

8 окт. 1942 г., после 2-дневных переговоров в Почаеве, митр. Алексей и представители УАПЦ «архиепископ» Никанор Бурчак-Абрамович и «епископ» Мстислав *Скрыпник* подписали «Акт объединения», в котором шла речь о «мерах по ликвидации церковного раскола» (ЦГАВОВУ. Ф. 57. Оп. 4. Д. 176. Л. 70–78). Митр. Алексей рекомендовал всем правосл. храмам Украины отслужить молебны за «дарование взаимопонимания и объединения». 12 окт. 1942 г. сообщение о церковном объединении было отправлено в канцелярию рейхскомиссариата, 18 окт. в кафедральном соборе Луцка Поликарп зачитал «Акт объединения» (Там же. Ф. 3676. Оп. 4. Д. 476. Л. 972–974, 967–968). Несмотря на заявление Поликарпа о том, что Автономная УПЦ присоединилась к УАПЦ (ГА Ровенской обл. Ф. Р-281. Оп. 1. Д. 9. Л. 1–3), речь шла не о поглощении одной структуры другой, а о равноправном объединении. Это признавал в своих воспоминаниях один из авторов «Акта...» Никанор Бурчак-Абрамович. (Позднее публицисты автокефалистского и карловацкого направлений вслед за Власовским писали о том, что митр. Алексей обязался присоединить Автономную УПЦ к УАПЦ, но не смог это сделать, за что поплатился жизнью.)







Против любых форм объединения с УАПЦ решительно выступила часть епископов Автономной УПЦ во главе с еп. Пантелеимоном (Рудыком). Архиеп. Симон (Ивановский), епископы Пантелеимон (Рудык) и Вениамин (Новицкий) приняли в Киеве совместный меморандум с требованием к митр. Алексею «снять свою подпись с так называемого акта объединения» (ЦГАВОВГУ. Ф. 4398. Оп. 1. Д. 3. Л. 120) и «сложить с себя звание экзарха всей Украины вплоть до решения Всеукраинского церковного Собора». Под давлением архиереев митр. Алексей был вынужден заявить, что «каноническое решение и оформление дела объединения приостанавливаются до окончания войны, а акт от 8 октября в этом году отменяется до рассмотрения его на первом после войны Соборе епископов экзархата» (Там же. Ф. 3676. Оп. 4. Д. 475. Л. 700–704). 29 окт. 1942 г. Кременецкая консистория разослала по подчиненным ей приходам письмо с информацией о том, что акт от 8 окт.— это проект объединения, «акт комиссии по объединению». В циркуляре отмечалось, что такие важные дела, как объединение 2 церковных ориентаций, могут быть осуществлены только с согласия всего епископата (Там же. Ф. 4398. Оп. 1. Д. 3. Л. 120). 23 окт. 1942 г. митр. Алексей был вызван в рейхскомиссариат, где ему указали, что «Акт объединения» имеет рекомендательный характер, для его вступления в силу необходимо согласие всех епископов (Там же. Л. 132). Митрополиту запретили проводить Соборы до окончания войны, рекомендовали решать важные вопросы «в согласии с властью» (Там же. Ф. 3676. Оп. 4. Д. 475. Л. 702–704). 3 янв. 1943 г. митр. Алексей назначил бывшего обновленческого еп. Николая Автономова, приехавшего на Украину из Пятигорска, временно управляющим Мозырской епархией. Дальнейшие назначения на кафедры властью были запрещены.

7 мая 1943 г. по дороге из Почаева в Дубно митр. Алексей был убит партизанами одного из ответвлений ОУН (мельниковцы); вместе с ним погибли прот. Феодор Юркевич, настоятель Николаевского собора в Кременце, stolоначальник консистории М. Жихарев и шофер А. Мельничук. Отпевание митр. Алексея состоялось 9 мая в кремен-

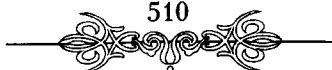
ецком Богоявленском монастыре в чрезвычайных условиях из-за угрозы новых актов террора; в похоронах участвовали Ровенский еп. Феодор (Рафальский), настоятель дубенского собора прот. Владимир Ковальский и епархиальный миссионер прот. Серафим Казновецкий. Прот. Серафим заменил погибшего прот. Феодора Юркевича в должности управляющего делами Кременецкой консистории. 12 мая 1943 г. глава УАПЦ митр. Поликарп (Сикорский) издал послание, в котором осудил убийство митр. Алексея и вновь призвал автономистов присоединиться к УАПЦ.

6–7 июня 1943 г. состоялся Ковельский Собор Автономной УПЦ, участниками к-рого стали викарии Волынской епархии: Луцкий и Ковельский еп. Иов, Владимир-Волынский еп. Мануил и Ровенский еп. Феодор, а также жившие в Почаевской лавре заштатный Екатеринодарский еп. Никодим (Гонтаренко) и Каменец-Подольский и Брацлавский еп. Дамаскин (Малюта). Архиепископом Волынским и Подольским и священноархимандритом Почаевской лавры был избран Дамаскин (Малюта). В его ведение также перешли единичные приходы Луцкого окр. (Покровский кафедральный храм в Луцке, Рождество-Богородицкий храм в с. Полонка (ныне Луцкого р-на), Михайловский храм в местечке Рожиче и др.). Еп. Иов был освобожден от управления Луцким викариатом, стал епископом Кременецким и Дубенским с правами самостоятельного в своей области (Православная Русь. 1943. № 7/8. С. 15). С этого времени единая Волынско-Житомирская митрополичья епархия с консисторией в Кременце, которую возглавлял митр. Алексей, перестала существовать. На ее территории помимо Кременецко-Дубенской образовалась Ровенская епархия, в состав которой кроме Ровенского и Острожского были включены Костопольский и Сарненский округа; управляющим Ровенской епархией стал бывший ранее викарием еп. Феодор. Владимир-Волынский, Ковельский и Любомльский округа образовали Владимир-Волынскую и Ковельскую епархию под рук. еп. Мануила. Последний погиб в сент. 1943 г. от рук бандеровцев, по всей видимости, из-за его ухода из УАПЦ. В результате Ковельского Собора положе-

ние в Автономной Церкви стабилизировалось, некоторые священники хотели вернуться в Автономную УПЦ из УАПЦ, но такие попытки жестоко пресекались националистами. Так, настоятель прихода в с. Подлесцы Кременецкого р-на свящ. Николай Радзеховский 12 июня 1943 г. покинул УАПЦ и присоединился к Автономной УПЦ, но уже 23 июня вернулся к автокефалистам из-за угроз в свой адрес.

Весной 1943 г. бандеровцами были убиты сопротивлявшиеся автокефалистам свящ. Георгий Иваницкий из с. Пелча (ныне Дубенского р-на), свящ. Мелетий Рыжковский и диак. Анатолий Малевич из с. М. Мощаница (ныне Здолбуновского р-на), прот. Евгений Мерзвинский из с. Вел. Мощаница (ныне Здолбуновского р-на) (Православная Русь. 1943. № 7/8. С. 15; Книга скорботи України: Рівненська область. Т. 2: Демидівський, Дубровицький, Здолбунівський райони. Рівне, 2003). В бывш. Костопольском повяте погибли священники Автономной УПЦ Владимир Радивоник (с. Злазне), Леонид Голдаевич (с. Яполоть), Евгений Кушпета (с. Вербче), Георгий Ржепещкий (с. Мидск). В отчетах местных ячеек ОУН говорилось, что в этих местах уровень «украинизации церковной жизни» был наиболее низким, на местные бандеровские формирования была возложена задача «улучшения украинизации»; по всей видимости, священнослужители стали жертвами националистов. В ночь на 17 окт. в с. Новомыльск Здолбуновского р-на был убит свящ. Стефан Мельников вместе с семьей. Он принадлежал к Автономной УПЦ, сразу после его смерти приход перешел в УАПЦ (ГА Ровенской обл. Ф. Р–281. Оп. 1. Д. 13. Л. 203–230). По приговору полевого суда ОУН в 1943 г. казнен настоятель церкви в с. Торговица Млиновского р-на прот. Петр Абрамович, обвиненный в сотрудничестве с немцами. Отдельные клирики погибли вслед карательных операций оккупантов. Так, вместе с многочисленными прихожанами были убиты в 1943 г. свящ. Иаков Юхновский из с. Молотков Лановецкого р-на, свящ. Александр Карнковский из с. Борки Шумского р-на, свящ. Владимир Тучемский из с. Майков Гошанского р-на.

В февр. 1944 г. Волынь была освобождена от оккупантов. Еп. Иов и живший в Почаевской лавре еп.





Никодим (Гонтаренко) принимали в клир РПЦ автокефалистское духовенство через перерукоположение, выдавали разрешительные грамоты (это было условием для регистрации клириков в органах власти). 27 марта 1944 г. Кременецкая консистория подготовила для Кременецкого горкома КПСС доклад о зверствах фашистов в период оккупации (автор доклада — прот. С. Казновецкий), где указывались в т. ч. факты давления со стороны иерархов УАПЦ на Автономную УПЦ при помощи ОУН (см.: *Волошин Ю.* Українська Православна Церква в роки нацистської окупації 1941–1944 рр. Полтава, 1997. С. 118–119). К. е. просуществовала до 23 мая 1944 г., когда были восстановлены самостоятельная Волыно-Луцкая кафедра и Кременецкое викариатство.

В нач. 90-х гг. XX в. рассматривался вопрос о восстановлении самостоятельной епархии с центром в Кременце для разделения православных и греко-католических районов Тернопольской обл. (К. е. должна была включить сев. районы области). 14 дек. 1990 г. для архиерейского окормления северных районов Тернопольской обл. был хиротонисан во епископа Почаевского, викария Тернопольской епархии, наместник Почаевской лавры Иаков (см. *Панчук И. В.*), к-рый в 1990–1992 гг. также занимал должность настоятеля Николаевского кафедрального собора в Кременце. В июне 1992 г. еп. Иаков присоединился к филаретовскому расколу (см. *Украинская православная церковь — Киевского патриархата* (УПЦ—КП)), при этом ни братия Почаевской лавры, ни община Николаевского собора его не поддержали.

**УАПЦ на Зап. Волыни в 1941–1944 гг.** 10 июля 1941 г. Владимир-Волынский еп. Поликарп (Сикорский), опираясь на поддержку митр. Дионисия (Валединского), провозгласил себя архиепископом Луцким и Ковельским. В том же заявлении, стремясь заручиться симпатией укр. националистических кругов, Поликарп поддержал провозглашение во Львове 30 июня 1941 г. членами ОУН укр. государственности, одновременно он не скупился на верноподданные заявления в адрес нем. оккупантов.

Реакцией на 2-й Почаевский Собор Автономной УПЦ со стороны бывш. «уголовцев» и «самостийни-

ков» Волыни (склонявшихся теперь к сотрудничеству с набиравшей силу ОУН) стало принятое 13 дек. 1941 г. «Всеволынским совещанием церковных советов» обращение к митр. Дионисию (Валединскому) с требованием назначить Поликарпа (Сикорского) администратором правосл. Церкви Украины. Это письмо среди прочих подписали делегат от православных Луцка прот. Николай Малюжинский, делегаты от Кременецкого церковного совета и др. 24 дек. 1941 г. митр. Дионисий издал указ о назначении архиеп. Поликарпа «администратором» Польской Церкви «на освобожденных от большевиков украинских землях» и об образовании «Временной администрации на освобожденных украинских землях» во главе с Поликарпом. В указе не упоминается Украинская Церковь, о чем в открытом письме митр. Дионисию от 2 мая 1942 г. писал Иларион (Огиенко), требуя придания «Временной администрации» статуса автокефальной Украинской Церкви, независимой от Варшавской митрополии. На этот шаг митр. Дионисий не пошел. По сути автокефалистская «Луцкая митрополия» Поликарпа в 1941–1944 гг. являлась самоуправляемой частью Варшавской митрополии и никакой реальной автокефалии не имела, а название «Украинская автокефальная православная церковь» сторонникам Поликарпа понадобилось для того, чтобы включить в свои ряды остатки автокефалистского «липковского» духовенства в центральных и вост. областях Украины (термин «Украинская автокефальная православная церковь», введенный сторонниками Липковского, для своей самоидентификации сторонники Поликарпа впервые официально использовали на Пинском соборе в февр. 1942).

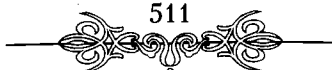
На Пинском соборе УАПЦ Поликарп при помощи Пинского и Полесского архиеп. Александра (Иноземцева) начал рукополагать «епископов». Первыми были поставлены Никанор (Абрамович) и Игорь (Губа) из волынского духовенства. Архим. Платон (Артемюк) по решению Киевского собора УАПЦ был «хиротонисан» 1 авг. 1942 г. во «епископа Заславского и Ровенского» (с 25 авг. «епископ Ровенский и Кременецкий»). В помощь Платону для правосл. чехов Волыни 13 сент. 1942 г. Поликарп поставил во «епископа

Дубенского и викария Ровенско-Кременецкой епархии» архим. Вячеслава (Лисицкого).

Из-за запрета нем. властей не состоялся запланированный в Луцке на нач. окт. 1942 г. собор епископов-автокефалистов. Вместо него в окт. 1942 г. прошел согласованный с властями съезд клириков УАПЦ, принявший несколько важных решений, в частности проект объединения автокефалистов и автономистов. Не соответствует действительности утверждение автокефалистского историка Власовского о том, что мн. свои мероприятия духовенство УАПЦ проводило неофициально, в обход нем. властей, напр., совещание духовенства и пастырские курсы в Луцке в 1942 г. В действительности оба мероприятия были согласованы с Луцким гебитскомиссариатом (ГА Волынской обл. Ф. Р–2. Оп. 1. Д. 118. Л. 89).

Развертывание на Волыни в нач. 1943 г. партизанского движения 2 ответвлений ОУН (бандеровского и мельниковского) и карательные акции нацистов против них непосредственно затронули духовенство. Оккупационная власть считала, что православные священники ответственны за повстанцев и могут повлиять на них. В отчете ОУН от 23 июня 1943 г. сообщалось о том, что только за первые 6 месяцев 1943 г. были убиты или пропали без вести 18 священников Луцко-Ковельской епархии УАПЦ. Большинство было казнено немцами либо за поддержку и пропаганду укр. националистических идей, либо по фальшивым доносам. Нек-рые автокефалистские клирики, осуждавшие националистическое подполье, были убиты бандеровцами.

Утверждения отдельных эмигрантских историков о том, что Поликарп (Сикорский) поддерживал украинское националистическое подполье и благословлял его борьбу против немцев, не соответствуют действительности. Поликарп активно сотрудничал с оккупационными властями, в т. ч. в борьбе с подпольем ОУН. Сохранилось воззвание Поликарпа «До всего духовенства и верующих» от 25 марта 1943 г. В нем националисты названы теми, кто «усложняет борьбу немецкой армии с большевиками». «Не пассивное поведение... анархия в общественной и хозяйственной жизни», но «активная помощь на всех участках немецкой власти» определялась им в качестве





обязанности «для лучшего будущего нас как нации и всего цивилизованного человечества». В соборе Луцка Поликарп произнес проповедь, направленную против «украинской партизанщины», заявив, что ее создают «слепые» и «бессознательные» лица. Во время проповеди люди «демонстративно выходили из собора». Воззвание Поликарпа, которое предлагали зачитывать в храмах УАПЦ, большинством священников было отвергнуто (ЦГАВОГВУ. Ф. 3833. Оп. 3. Д. 8. Л. 40–43). 26 марта 1943 г. в письме генерал-комиссару Воыни и Подолья Г. Шёне Поликарп призвал оккупационную власть поддержать его «церковную иерархию» и ограничить проведение облав в укр. селах в обмен на более активное сотрудничество (Там же. Ф. 2077. Оп. 1. Д. 27. Л. 1). 28 мая 1943 г. Поликарп снова был на приеме в генерал-комиссариате Воыни и Подолья в Ровно, где ему было предложено принять меры для прекращения деятельности бандеровского подполья. Поликарп указал на безрезультатность его усилий, что соответствовало действительности: и он сам, и др. бывш. «угодовцы» не могли быть авторитетом для бандеровцев, к-рых до 1939 г. «угодовцы» резко критиковали в интересах польск. властей, хотя это не помешало сближению с ОУН некоторых бывш. «угодовских» деятелей в период нем. оккупации. Вероятно, к такому сближению стремился и сам Поликарп.

Весной 1943 г. усилились конфликты из-за храмов между УАПЦ и Автономной УПЦ. 1 апр. 1943 г. к УАПЦ присоединился бывш. архидиак. Почаевской лавры Григорий (Грабарь), пытавшийся позже провести в Почаеве «референдум» о переводе лавры в юрисдикцию УАПЦ. Особенно острый конфликт возник в кон. апр. 1943 г. за Белевский скит в с. Белев Ровенского р-на: в окт. 1942 г. насельники перешли в раскол, но вскоре часть братии отказалась от УАПЦ. После гибели 8 мая 1943 г. митр. Алексия (Громадского) активизировался процесс перехода общин Автономной УПЦ в УАПЦ, к автокефалистскому расколу присоединялись целые благочиннические округа, что в ряде случаев было результатом вмешательства ОУН и Украинской повстанческой армии (УПА) (ЦГАВОГВУ. Ф. 3833. Оп. 1. Д. 124. Л. 4). В кон.

мая 1943 г. в УАПЦ перешли благочинный Мизочского окр. прот. Евгений Кульчинский, благочинный Вербского окр. прот. Павел Мицевич, настоятель 2 церквей в известном центре паломничества — с. Тростянец Дубенского р-на свящ. Леонид Шайдевич. В июне 1943 г. к автокефалистам присоединилась братия Дерманского мон-ря во главе с архим. Варлаамом (Цихоцким), тогда же в УАПЦ вступил Гоцанский благочинный прот. Евгений Кривицкий. Для «организации в Кременце украинской церковной жизни» в город в нач. авг. 1943 г. был послан отречавшийся от сана при большевиках свящ. Александр Витенко (ГА Ровенской обл. Ф. Р-281. Оп. 1. Д. 3. Л. 67). Последним важным приобретением для УАПЦ стал Николаевский собор в Корце, перешедший к автокефалистам 16 июня 1943 г.

К нач. 1943 г. в юрисдикции «Ровенско-Кременецкого епископа» УАПЦ Платона (Артемюка) числились 157 приходов, расположенных в южной части Ровенской обл., на Кременетчине и в северной, «волинской», части Хмельницкой обл. (Там же. Оп. 2. Д. 1. Л. 38). К маю 1943 г. приходов было 170, причем в Дубенском р-не число храмов УАПЦ уменьшилось с 31 до 26 (Там же. Оп. 1. Д. 28. Л. 1–5). После гибели митр. Алексия и усиления террора со стороны националистов число общин УАПЦ на Ровенщине и на Кременетчине стремительно выросло за счет автономистских приходов: к нач. 1944 г. в Ровенско-Кременецкой епархии УАПЦ насчитывалось 208 приходов.

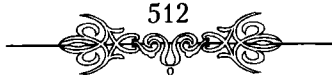
Летом—осенью 1943 г. немцы усилили террор против мирного населения Воыни. 2 июля 1943 г. в с. Губков были убиты свящ. Венедикт Корницкий и ссаломщик Петров. 14 июля 1943 г. в с. Малин Острожского р-на в церкви были сожжены жители села. Массовые расправы над духовенством и представителями интеллигенции, связанными с ОУН, имели место после серии покушений в Ровно на чиновников рейхскомиссариата Украина. 15 окт. 1943 г. в урочище Выдумка на окраине Ровно были расстреляны свыше 30 узников ровенской тюрьмы, среди них — секретарь администрации УАПЦ и клирик луцкого собора прот. Николай Малюжинский, клирик Воскресенского собора Ровно прот. Василий Мисечко и др., а также благо-

чинный Дубровицкого окр. Автономной УПЦ прот. Андрей Пинькевич. Следующими жертвами нем. карателей стали находившиеся в ровенской тюрьме клирики Автономной УПЦ: свящ. Владимир Перебийнос из с. Коростова Острожского р-на (казнен 19 нояб. 1943) и свящ. Наркисс Ковалевский из с. Вел. Окнины Збаражского р-на Тернопольской обл. (казнен 3 дек. 1943). После активизации националистического подполья на юге Ровенской обл. осенью 1943 г. немцы расстреляли большое число мирных жителей в окрестностях Дерманского мон-ря, при этом были убиты священники Александр Туркевич и Стефан Рыхлицкий. В кон. 1943 г. погиб благочинный Катербургского р-на, настоятель церкви с. Пищатинцы свящ. Каллиник Климчук.

В янв. 1944 г. Поликарп и его окружение эвакуировались в Польшу, затем в Германию. Бывшие активные деятели УАПЦ на Кременетчине и Ровенщине были репрессированы советскими властями в числе первых. В 1944 г. подверглись аресту игум. Илиан (Гук), настоятель церкви в с. Татаринцы свящ. Иоанн Собко, свящ. Сергей Кострицкий и др.

**Раскольнические кафедры в кон. XX — нач. XXI в.** 11 мая 1995 г. в УПЦ—КП была образована Кременецко-Збаражская епархия. «Епископ» Иов Павлишин имел кафедру в Збараже, в Кременце УПЦ—КП получила от властей здание костела бывш. польск. лицея. В 1996 г. в связи с переносом резиденции в Тернополь Иов Павлишин был переименован в «епископа Тернопольского и Кременецкого». В 1999–2001 гг. существовала титулярная Кременецкая кафедра в юрисдикции УАПЦ с кафедрой при Крестовоздвиженском храме в Кременце, на ней служил «епископ» Иоанн Модзалевский, который на Украине бывал очень редко, в 2001 г. переведен в новообразованную Крымско-Херсонскую епархию УАПЦ.

**Римско-католическая Церковь.** Центр римско-католич. Луцко-Житомирской епархии до 1920 г. находился в Житомире, в Луцке была резиденция викария. 8 июня 1920 г. Луцко-Житомирский еп. Игнаций Дуб-Дубовский вместе с отступавшими польскими войсками покинул территорию Украинской ССР и с тех пор находился в Луцке. 4 нояб.







1922 г. в городе была открыта епархиальная семинария вместо упраздненной большевиками Житомирской, в 1920–1922 гг. размещавшейся в мест. Олыка. 30 мая 1925 г. еп. Дуб-Дубовский отказался от Луцкой кафедры из-за конфликта с ректором Луцкой семинарии А. Ягловским, выступавшим за активизацию неонуниат. движения на Волыни.

28 нояб. 1925 г. папской буллой от Житомирского диоцеза отделили Луцко-Кременецкую епархию, переведенную из Могилёвской митрополии во Львовскую. На Луцкую кафедру 14 дек. 1925 г. был назначен еп. Адольф Петр Шелёнжек, к-рый в первые же месяцы своего руководства епархией приступил к активному распространению неонунии византийско-слав. обряда, чему сопротивлялся его предшественник. В 1928 г. еп. Шелёнжек выделил субсидии и дал право сбора церковных налогов среди католич. прихожан перешедшему в неонунию свящ. Алексию Пелипенко из с. Цехув (Цегов) Гороховского повета.

В 1929 г. в римско-католич. Луцкой епархии имелось 114 приходов, в 1937 г.— 137 приходов. В 1937 г. еп. Шелёнжек активно поддержал иницированную польскими властями кампанию «ревиндикации душ». Одной из важных составляющих кампании стало увеличение финансирования польск. римско-католич. приходов, строительство за счет гос-ва часовен в селах пограничной полосы, где наиболее активно осуществлялся перевод населения из православия в латинство. Попытки ассимиляции, религиозной и национальной, имели место не только в укр. населенных пунктах, но и в нем. поселениях; римско-католическое миссионерство среди волыньских немцев и чехов-гуситов активно поощряли власти Волынского воеводства. В 1939 г. в Луцко-Кременецкой епархии имелось 16 деканатов, 166 приходов, 160 приходских костелов, 165 часовен, служили 260 священников римско-католич. обряда, насчитывалось ок. 370 тыс. верных лат. обряда, имелось 18 приходов византийско-слав. обряда, 4 греко-католич. прихода, служил 21 священник вост. обряда, насчитывалось ок. 20 тыс. верующих.

После присоединения в 1939 г. Зап. Волыни к Украинской ССР были закрыты духовная семинария в Луцке и Папская вост. семинария

в Дубно, ликвидированы все 9 муж. мон-рей с 6 братствами, жен. общины, в к-рых состояли 224 сестры. По совету еп. Шелёнжека все монашествующие, оставшиеся на Волыни, дальнейшую деятельность вели конспиративно.

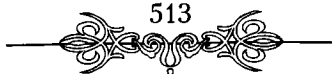
В период немецко-фашистской оккупации в 1941–1944 гг. еп. Шелёнжек поддерживал польск. вооруженные формирования. Мн. польские священники Волыни возглавляли отряды «польской самообороны», лично руководили расправами над укр. населением. Это имело следствием нападения укр. формирований на польск. костелы, убийства польск. клириков. 4 янв. 1945 г. еп. Шелёнжек и его генеральный викарый Бронислав Дженецкий вместе с группой священников были арестованы за сотрудничество с нем. оккупационными властями. После этого Луцкая кафедра не замещалась.

**Неонуниаты византийско-славянского обряда и греко-католики на территории К. е.** Серьезной проблемой для православия на Волыни стало распространение здесь в нач. 20-х гг. XX в. неонунии, или «Римско-католической Церкви византийско-славянского обряда» (в отличие от католиков русско-визант. или византийско-укр. обряда). Для неонунии не были обязательными литургические нововведения Замоиского собора, поэтому в богослужении неонуниат. приходы были ближе к православным общинам, нежели греко-католические. Неонуния насаждалась при непосредственном участии Римского папы *Пия XI*, инициатором был католич. Подляшский еп. Хенрик Игнаций Пшездзецкий, который в 1923 г. предложил в Риме план организации в Польше «Католической Церкви византийско-славянского обряда». 21 янв. 1924 г. папа Пий XI предоставил еп. Пшездзецкому полномочия учреждения неонуниат. приходов всюду, «где население этого пожелает». Эти полномочия были распространены на пограничные лат. епархии: Люблинскую, Луцкую, Пинскую и Виленскую.

Первыми на Волыни были образованы неонуниат. общины в с. Езёро (Озеро) Луцкого повета (создана в апр. 1925, вскоре распалась, часть верных построила часовню в соседнем с. Хавнице (Гавчице)) и в с. Цехув Гороховского повета (приход создан в дек. 1925, в 1926 захватил пра-

восл. храм). В 1926 г. открыты неонуниатские приходы в с. Краска Ковельского повета (захвачен правосл. храм). С этого же года действовала часовня в г. Костополе, настоятелем которой стал 1-й неонуниат. декан Василий Грош. При часовне 19 окт. 1926 г. по инициативе еп. Шелёнжека начала работу миссия иезуитов вост. обряда под рук. бельг. иером.-биритуалиста Ричарда Костенобля, приглашенного из Львова. В 1927 г. часовня и миссия в Костополе были закрыты по требованию местных властей и римско-католич. декана, выступавшего против деятельности неонуниатов (ГА Волынской обл. Ф. 46. Оп. 9. Д. 989. Л 43). Часовня и приходский дом в Костополе были переданы римо-католикам, иезуиты вост. обряда переехали в Ковель, где получили здания бывш. правосл. военной церкви. В 1927 г. неонуниат. общины были организованы в с. Гумнице Гороховского повета (захвачен правосл. храм), в с. Крутнёв Кременецкого повета, в с. Дубечно Ковельского повета (захвачен правосл. храм) и в Ковеле при новооткрытом мон-ре редемптористов (от которого вскоре отделилась «филиальная миссионерская станица» во Владимире-Волыньском). В мае 1928 г. открылся неонуниат. приход в с. Жабче Луцкого повета. Ряды неонуниатов пополняли правосл. священники и общины, отпавшие от Церкви вслед. конфликтов с высшей церковной властью в Польше. В 1931 г. из-за личного конфликта с епархиальным руководством перешел в неонунию бывш. ректор Волынской ДС в Кременце прот. Петр Табинский, ставший одним из идеологов движения.

Развитие неонунии сопровождалось столкновениями между ее сторонниками и православными. Наиболее масштабные эксцессы имели место в селах Жабче и Дубечно. В Жабче в июле 1928 г. гражданские власти отдали храм неонуниатам, невзирая на сопротивление большей части прихода. В окт. после неудачной попытки православных вернуть храм силой он был опечатан. 21 февр. 1929 г. православные во главе с местным благочинным прот. Стефаном Яновским заняли церковь и оставались в ней несколько недель, несмотря на осаду ее полицией («жабченское сидение»). 15 марта храм вернули православным. Сопротивление православных в Дубечно неонуниат.





экспансии в 1929–1930 гг. было подавлено властями.

22 янв. 1931 г. клирик Ковельского мон-ря редемптористов Николай Чарнецкий был номинирован апостольским визитатором для католиков византийско-слав. обряда Волины, Холмщины, Подляшья и Полесья. Как объяснял позже главный куратор неоунии еп. Пшездзецкий, номинация Чарнецкого стала результатом 2 коллективных обращений к папе римско-католич. епископов, к-рые выступали за утверждение неоунии как независимой от Украинской греко-католической Церкви (УГКЦ) юрисдикции, чтобы не допустить украинизации неоунии. обряда. 8 февр. 1931 г. Чарнецкий был хиротонисан в Риме с титулом «епископ Лебедийский» (*Lebediensis*). Он не подчинялся главе греко-католиков в Галичине митр. А. Шептицкому и координировал свои действия с епархиальными римско-католич. архиереями, прежде всего с Луцким еп. Шелёнжеком, по приглашению к-рого прибыл на Волинь. Вначале предполагалось, что резиденция и кафедра Чарнецкого будут находиться в Дубно, но польск. власти это предложение не поддержали ввиду близости Дубно к Галичине, и Чарнецкий остался в Ковеле. Вторая Пинская униат. конференция (1–3 сент. 1931) приняла постановление, предусматривавшее использование в проповедях и богослужении родного для униатов данной местности языка (в Волинском и Пинском воеводствах — украинского, в Новогрудском и Белостокском — белорусского, в Виленском — литовского). Эта резолюция была задумана как компромисс между сторонниками латинизации вост. обряда и сторонниками придания неоунии национального характера, но без украинизации.

22 окт. 1928 г. при участии еп. Шелёнжека состоялось открытие в Дубно учебного заведения для неоуниат. духовенства — «филиальной семинарии», или «восточного отделения» Луцкой высшей семинарии. Филиал выпустил за 4 года своего существования (1928–1932) всего 7 чел. Фактически это были курсы для подготовки из римско-католич. клириков священников-бритуалистов. Летом 1931 г. при Луцкой римско-католич. семинарии начал работу «Институт переподготовки обращенных к католической Церкви схизматических клириков» (просу-

ществовал по меньшей мере до 1934), его деятельность также не была успешной. В силу этих обстоятельств было решено реформировать «филиальную семинарию», к-рую передали в распоряжение иезуитов вост. обряда, прибывших из основанного в 1925 г. иезуитского мон-ря в дер. *Альбертин*, ставшего главным центром пропаганды унии. В 1931 г. при бывшем бернардинском мон-ре в Дубно иезуиты обустроили неоуниат. Покровский храм, тогда же настоятель Альбертинского мон-ря игум. Петр Буржак переехал в Дубно, где приступил к реформированию «филиальной семинарии» в самостоятельное учебное заведение. В 1932 г. была организована межъепархиальная Дубенская Папская восточная семинария (*Pontificium Seminarium Orientale*), подчиненная римско-католич. примасу Польши. В 1934 г. в Дубенскую семинарию перешли 2 преподавателя и почти все учащиеся расформированного Люблинского ин-та восточных миссий. С 1935 г. данное заведение стало готовить кадры не только для приходов неоунии, но и для апостольской администрации Лемковщины (поскольку семинария имела не украинский, а «общеславянский» характер, это привлекало сюда русинов Лемковщины). В 1936 г. среди семинаристов насчитывалось 17 поляков (включая лемков), 17 украинцев и 4 белоруса. Из всех выпускников или слушателей семинарии 23 стали римско-католич. или униат. священниками. В 1934–1939 гг. семинария издавала на 3 языках (русском, польском, латинском) ж. «*Drug-Druh-Amicus*». Ректором семинарии в 1932 г. стал иезуит Антоний Домбровский. В 1934–1939 гг. действовало семинарское научное об-во св. Иосафата, к-рое возглавлял испан. иезуит Хакобо (Сантьяго) Морилло, он же в 1938–1939 гг. являлся последним ректором семинарии. В 1935–1936 гг. дубенские иезуиты и преподаватели Дубенской семинарии издавали на рус. и белорус. языках ж. «К соединению» («Да злучення»).

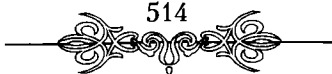
В сер. 30-х гг. XX в. неоуния активно развивалась. В 1934 г. свящ. Василий Артемьев основал общину в Луцке, в 1935 г. по инициативе Чарнецкого открылся филиал Ковельского мон-ря редемптористов во Владимире-Волинском, в 1936 г. образован приход в Ровно. Т. о., крупнейшие города Волины оказались охвачены

неоуниат. пропагандой. В 1937 г. ректор иезуитского колледжума вост. обряда в Альбертине игум. Станислав Лаский говорил, что неоунию с ее общеслав. характером можно эффективно использовать для обращения в католичество населения России в случае падения коммунистического режима.

Замедление роста числа униат. общин наблюдалось в 1937–1939 гг., когда польск. чиновники проводили кампанию «ревиндикации душ», т. е. перевод православных непосредственно в лат. обряд. Общий упадок неоуниат. движения к началу второй мировой войны обуславливается тем, что 9 мая 1939 г. умер его главный инициатор — еп. Пшездзецкий. К нач. 1939 г. неоуниат. приходы распределялись по римско-католич. епархиям в Польше следующим образом: в Луцко-Кременецкой епархии — 16 приходов, в Пинской — 11, в Люблинско-Холмской — 7, в Седлецко-Подляшской — 12, в Виленской архиепархии — 9 приходов.

В нач. 30-х гг. XX в. наряду с неоуниатскими на Волини создавались греко-католич. приходы, формально подчиненные Луцкой римско-католич. епархии, но фактически зависимые от Львова. Первая такая община появилась в с. Оздзютыче (Озютичи) Луцкого повята усилиями неск. греко-католич. священников с Галичины. К нач. 1935 г. существовал Волинский греко-католич. деканат с центром в с. Антоновка Костопольского повята, включавший 4 прихода (Антоновка, Оздзютыче, Повурск, Жджары, не считая «филиальных» общин с часовнями в селах Груды, Кадовбище и Мае-Седлице Костопольского повята). Несмотря на попытки местных властей упразднить деканат, он просуществовал до 1939 г.

После присоединения западноукр. областей к Украинской ССР апостольский визитатор неоуниатов еп. Чарнецкий со всем духовенством перешел в клир УГКЦ, в подчинение митр. Шептицкого. После закрытия Ковельского мон-ря редемптористов Чарнецкий переехал во Львов, где служил в храмах УГКЦ. В связи с фактической ликвидацией советскими властями приходов неоунии в бывш. Волинском и Полесском воеводствах митр. Шептицкий решил воспользоваться ситуацией и взять на себя инициативу по распространению унии в данном регио-





не. 9 окт. 1939 г. на тайном синоде униат. епископов были образованы 4 экзархата на территории СССР. Под рук. еп. Чарнецкого был создан «экзархат Волыни, Холмщины, Подляшья и Полесья», к-рый охватывал территорию Луцкой, Пинской, Люблинско-Холмской и Седлецко-Подляшской римско-католич. епархий. Соответственно экзархат объединял как зап. регионы советских Украины и Белоруссии, так и сопредельные территории нем. Генеральной губернии. Экзархаты были утверждены декретом митр. Шептицкого от 24 янв. 1941 г. и утверждены папой 18 апр. 1942 г. Создание экзархатов держалось в тайне от гражданских властей, поэтому объединение униат. приходов Волыни и Холмщины в юрисдикции еп. Чарнецкого именовалось как «апостольская визитатура УГКЦ для Волыни, Холмщины, Полесья и Подляшья».

В 1939–1941 гг. значительная часть неоуниатского духовенства перешла в православие. В частности, с правосл. Церковью воссоединились священ. Андрей Викторовский в с. Дубечно (ныне Старовыжевского р-на), игум. Гамалиил (Перчеклей) из с. Краска Ратновского р-на, игум. Илиан (Гук) из с. Озютичи (ныне Локачинского р-на) и др. Отдельные неоуниат. храмы (в Ровно, в с. Гумнице Гороховского р-на, в Любешове Волынской обл.) в 1939–1941 гг. во избежание закрытия регистрировались в советских органах власти как римско-католич. костелы, хотя их настоятели продолжали служить по вост. обряду.

С началом войны бывш. неоуниат. духовенство возвращалось под власть еп. Чарнецкого, уже в УГКЦ, хотя прежний адм. порядок в ряде регионов, особенно на Волыни и на Холмщине, сохранялся. В июле–авг. 1941 г. еп. Чарнецкий находился в Ковеле, где начал восстанавливать Юрьевский храм бывш. мон-ря редемптористов, пытаясь создать епархиальный центр для управления униат. приходами Волыни (ГА Волынской обл. Ф. Р-2. Оп. 1. Л. 118). Восстановленный в 1941–1942 гг. храм являлся кафедрой Чарнецкого. В 1941–1942 гг. в унию перешли священники Зиновий Бачинский (с. Овлочин, ныне Турійського р-на), Леонтий Тиховский (с. Добрятин Млиновского р-на), Николай Гарвасюк (с. Онишковцы Дубенского р-на), Кондрат Лавренчук, ставший настоятелем прихода в с. Гнойном (ныне Крас-

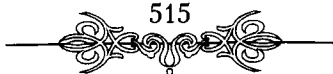
ностав Владимир-Волынского р-на). Из лат. обряда в унию вернулись бывш. неоуниат. клирики: игум. Нифонт (Медведь) из с. Жджары (ныне Заставное Иваничевского р-на), священ. Иосиф Гадуцевич из с. Заставье Корецкого р-на, священ. Серафим Ярошевич из с. Жабче Гороховского р-на. На Холмщине и Подляшье власть еп. Чарнецкого признавали священ. Николай Сырод, настоятель униат. прихода, открытого в 1941 г. в Холме (ныне Хелм, Польша) и священ. Александр Никольский, настоятель униат. прихода в Тереспале (ныне Люблинского воеводства, Польша). Приходы бывш. Полесского воеводства (Торокань, Бобровичи) перешли в новообразованный Белорусский экзархат. Не все волыньские униаты признавали власть Чарнецкого. Так, униат. приход в Луцке, к-рый возглавлял неоуниат. священ. Василий Артемьев, продолжал числиться как община греко-слав. обряда и в 1942 г. подчинялся непосредственно римско-католич. еп. Шелёнжеку (Там же. Оп. 2. Д. 228. Л. 60).

Еп. Чарнецкий с сент. 1941 г. преподавал в Львовской богословской академии УГКЦ, на Волыни не бывал из-за запрета немцев. В рапорте Шептицкому от 10 июня 1942 г. он писал, что управляет приходами своего экзархата через наместников: священ. Пилюка из Ковеля и священ. Сыродея их Холмщины. Однако большинство духовенства его экзархата обращалось по церковным делам в основном к римско-католич. Луцкому епископу, поэтому в глазах укр. подполья являлось проводником польск. влияния, особенно в условиях обострения украинско-польск. противостояния на Волыни в 1942–1944 гг. В 1943 г. были разгромлены неск. неоуниат. храмов, бандеровцы убили неоуниат. клириков: настоятеля мон-ря капудинов вост. обряда в Любешове иеромонаха-поляка Кассиана (Чеховича), белорусов Никиту Курдыбанского (с. Тутовичи Ровенской обл.), Иосифа Гадуцевича (с. Вел. Куськовцы, ныне Лановецкого р-на Тернопольской обл.), Серафима Ярошевича (сожжен в храме в с. Жабче), игум. Нифонта (Медведя).

Создание папой в апр. 1942 г. Волыньско-Холмского экзархата УГКЦ не означало упразднения неоунии на Волыни и в Генеральной губернии. Из 7 приходов неоунии, оказавшихся в 1944 г. на территории Польско-

го гос-ва, 6 были закрыты в 1945–1949 гг. Сохранился приход в с. Костомлоты, настоятелем которого с 1940 г. был один из идеологов и пропагандистов неоунии, бывший преподаватель Дубенской семинарии иезуит вост. обряда Иоанн Чарнак. Ему удалось сохранить за Костомлотским приходом неоуниат. статус, к-рый приход имеет и в наст. время. В 1944–1946 гг. были упразднены неоуниат. приходы на Волыни, вошедшей в Украинскую ССР. Почти все их клирики вернулись в православие; те из неоуниат. духовенства, к-рые принадлежали к римско-католич. клиру и являлись биритуалистами, эмигрировали в Польшу. Ист.: Provisio Ecclesiae Lebediensis in persona Nikolai Czarnecy / Documenta pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075–953) / [Ed.] A. Welykyj. R., 1954. Vol. 2. P. 555. (Analecta OSBM; Ser. 2. Sec. 3). Правда про унию: 36. док. Львів, 1968; Мартирологія українських церков. Торонто; Балтимор, 1987. Т. 1: Українська Православна Церква.

Лит.: Алексій (Громадський), архієп. К історії Правосл. Церкви в Польщі за десятиліття перебування во главі її блаж. митр. Діонісія, 1923–1933. Варшава, 1937; Раєвський С., псевд. (Демидов В., прот.). Українська автокефальна церква. Джорд., 1948; Heyer F. Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945. Köln-Braunsfeld, 1953; Фотієв К., прот. Попитки української церк. автокефалії в ХХ в. Мюнхен, 1955; Світлич А. Правосл. Церква в Польщі та її автокефалія. Буенос-Айрес, 1959; Власовський І. Ф. Нарис історії Української Правосл. Церкви. Н.-Й., 1966. Т. 4. Ч. 2; Курчанець О. Ф. Православна Церква в міжвоєнній Польщі: 1918–1939 рр. Рим, 1974. (Analecta OSBM; Ser. 2. Sec. 1. Vol. 31); Papierzyńska-Turek M. Sprawa ukraińska w Drugiej Rzeczypospolitej 1922–1926. Kraków, 1979; eadem. Między tradycją a rzeczywistością: Państwo wobec prawosławia, 1918–1939. Warsz., 1989; Кучерена М. М. Рух за українізацію правосл. Церкви на Волині в 1920-х рр. // Минуле і сучасне Волині: Краєзнавство: історія, здобутки, перспективи. Луцьк, 1992. С. 123–125; он же. Національна політика Другої Речі Посполитої щодо українців: (1919–1939 рр.) // Україна-Польща: Важкі питання. Варшава, 1998. Т. 1/2. С. 11–28; он же. ВУО: Волинське українське об'єднання: (1931–1939 рр.) // Луцьк, 2001; он же. Неоунія на Волині // Міжнар. наук. конф., присвяч. історії Греко-Католицької Церкви на Волині «Да вси єдино будуть», 6–9 трав. Луцьк; Володимир-Волинський, 2010. С. 134–141; он же. Реакція волинян на акцію руйнування правосл. храмів на Холмщині у 1937–1938 рр. // Українці Холмщини і Підляшшя: Іст. доля, духовна і матеріальна культура впродовж віків: 36. наук. пр. Луцьк, 2010. Т. 2. С. 33–48; Стоколос Н. Г. Динаміка колонізації і українізації Правосл. Церкви в Польщі у міжвоєнний період (1918–1939 рр.): Дис. К., 1996; Борщевіч В. Т. Доля священників УАПЦ Волині у 1944–1959 рр. Луцьк, 1997; он же. Автономна Правосл. Церква на Волині. Луцьк, 1998; он же. Українська Правосл. Церква на Волині у 20–40-х рр. ХХ ст. Луцьк, 2000; он же. Українське церковне відродження на





Волині (20–40-ві рр. ХХ ст.). Луцьк, 2000; *он же*. Волинський пом'яник. Рівне, 2004; *он же*. Національна самоідентифікація православ'я Волині у 20–30-х рр. ХХ ст. // *Наук. вісник Волинського нац. ун-ту ім. Лесі Українки*. Сер.: Іст. науки. Луцьк, 2009. № 13. С. 185–191; *он же*. Православне духовенство Волині в 40-х – 1-й пол. 60-х рр. ХХ ст.: Кількісна характеристика // *Наук. вісник Волинського нац. ун-ту*. Сер.: Іст. науки. Луцьк, 2010. № 1. С. 131–136; *Галуха Л. Ю.* Особливості автокефалії та інституалізації Правосл. Церкви в Польщі (1918–1939): Дис. К., 1997; *Popek L.* Świątynie Wołynia. Lublin, 1997. Т. 1; *Савчук Б. П.* За Українську церкву: (Нац.-церк. рух на Волині у 20–30-ті рр. ХХ ст.). Івано-Франківськ, 1997; *Цытин В., прот.* Православная Церковь в Польше между первой и второй мировой войной // *ЕжБК*, 1997. М., 1997. С. 144–163; *Крамар Ю. В.* Проблема неунії на Волині у міжвоєнний період // *Наук. вісник Волинського держ. ун-ту*. Сер.: Іст. науки. 1998. № 1. С. 68–73; *он же*. Акція окатолічення українців Волині 1938 р.: Причини, хід та наслідки // Там же. 2001. № 5. С. 127–131; *он же*. Рух за українізацію Православної Церкви на Волині у міжвоєнний період // Там же. 2002. № 3. С. 126–132; *Alabrudzińska E.* Kościoły ewangelickie na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej. Toruń, 1999; *Кульчицький С. В.* Україна між двома війнами (1921–1939). К., 1999. (Україна крізь віки; Т. 11); *Rzemieniuk F.* Kościół Katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego: (Neounia). Lublin, 1999; *eadem.* Stosunek grecko-katolickiego duchowieństwa do postanowień Konkordatu w okresie II Rzeczypospolitej (1918–1939). Siedlce, 2004; *Ляхоцький В.* «Наша культура»: Збереження й традиції // *Рідна мова*. 2000. Т. 6. С. 140–151; *Міненко Т., свящ.* Правосл. Церква в Україні під час другої світової війни, 1939–1945: (Волинський період). Вінніпег; Львів, 2000. Т. 1; *Pawluczuk U.* Monastery wołyńskie w okresie międzywojennym // *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*. Białystok, 2001. S. 234–250; *eadem.* Seminaria duchowne w Krzemieniu i w Wilnie // *Szkołnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*. Białystok, 2002. S. 147–166; *eadem.* Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej. Białystok, 2007; *eadem.* Próby wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego w Kościele prawosławnym w II Rzeczypospolitej // *Latopisy Akademii Supraskiej*. Białystok, 2013. Vol. 4: Kalendarz w życiu Cerkwi i wspólnoty. S. 103–113; *Kurylowicz A.* Prawosławne oficyny wydawnicze w II Rzeczypospolitej // *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*. Białystok, 2004. S. 201–211; *Mironowicz A.* Rewindykacja prawosławnych obiektów sakralnych w II Rzeczypospolitej // *Białoruskie zeszyty historyczne*. Białystok, 2004. N 21. S. 83–103; *Кукурудза А. Р.* Проект основного статута Правосл. Церкви в Польщі 1927 р., як квінтесенція собороправних змагань на Волині // *Наук. зап. Рівненського обл. краєзн. музею*. Рівне, 2006. Вип. 4. С. 97–101; *он же*. Проблема внутрішньоконфесійного конфлікту: На прикладі правосл. життя Волині 20-х рр. ХХ ст.: (За мат.-лами Державного архіву Тернопільської обл.) // *Слов'янський вісник*: Зб. наук. праць. Рівне, 2007. С. 51–58; *он же*. Демократизація православ'я в 20-х рр. ХХ ст. Рівне, 2008; *он же*. Радикально-реформатські настрої правосл. Волині в 1-й пол. 20-х рр. ХХ ст. // *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії*. 2008. Вип. 13. С. 94–98; *Скажун Р.* «Нова унія» у Другій Речі Посполитій (1924–1939) // *Ковчег*: Наук. зб. із церк. історії.

Львів, 2007. Т. 5. С. 204–247; *Pelica G. J.* Kościół prawosławny w województwie Lubelskim (1918–1939). Lublin, 2007; *Смирнов А. І.* Церковно-громадська і політична діяльність С. Скрипника у 1930–1944 рр.: Дис. Острог, 2008; *Benda M.* Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce // *ЕЛПС*. Białystok, 2008. 7/8(20/21) S. 115–143; *Debowska M.* Kościół katolicki na Wołyniu w warunkach okupacji, 1939–1945. Rzeszów, 2008; *eadem.* Reaktywowanie duszpasterstwa w diecezjach Żytomierskiej i Kamienieckiej: Materiały źródłowe Kurii Diecezjalnej w Lucku, 1941–1945. Rzeszów, 2010; *Kuprianowicz G.* 1938: Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chelmszczyźnie i Południowym Podlasiu. Chełm, 2008; *Сушук О. П.* Радянська карально-репресивна система: 1944–1953 рр.: (За мат.-лами Волинської обл.): Дис. Луцьк, 2009; *Львів О. і др.* За тебе, Україно...: З архіву в'язнів концтабору Береза-Каргузька (1934–1935) часів II Річі Посполитої Польської. Тернопіль, 2010. С. 178–179; *Альошина О. А.* Діяльність Арсена Річинського в контексті українізації правосл. Церкви в Польщі (20–30-ті рр. ХХ ст.): АКД. Острог, 2011; *Шурока О.* Репресії проти священнослужителів на теренах Волині та Поділля у 1944-х – на початку 1950-х рр. // *Історія музейництва і пам'яткоохоронної справи в Острозі та на Волині*. Острог, 2011. Вип. 3. С. 409–415; *Луній О. І.* Місії греко-католицьких священників на Волині в міжвоєнний період // *Наукові зап. Нац. ун-ту Острозька академія*. Сер.: *Історичне релігієзнавство*. Острог, 2012. Вип. 6. С. 214–223.

*В. Г. Пидгайко*

**КРЕМЕНЕЦЬКИЙ В ЧЕШЬ БОГОЯВЛЕННЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Тернопольской и Кременецкой епархии УПЦ), находится в г. Кременец Тернопольской обл. (Украина). Основан как мужской в 1636 г. правосл. дворянами хорунжим Даниилом Ело-Малинским и чашником Лаврентием Древинским по благословению митр. Киевского свт. *Петра (Могилы)* и с разрешения польск. кор. *Владислава IV Вазы*. Это событие стало возможным после подписания новым королем Речи Посполитой в 1633 г. пунктов «для успокоения людей греческой религии».

Новая обитель стала резиденцией кременецкого Богоявленского братства, основанного вместе с К. м. для противодействия распространению унии на Волини. При братстве существовали школа и богадельня, с 1638 г. работала типография. Среди первых изданий известны «Грамматика албо писменница славянского языка» (1638) и «Синод в року 1638 в церкви кафедральной Луцкой отправленный», к которому было присоединено полемическое сочинение еп. *Сильвестра (Косова)* «О семи Таинствах». Но ок. 1650 г. типография была упразднена.

Братчикам в лице основателей разрешалось покупать в городе и окрестностях земли и здания, заниматься просвещением. Главную деятельность насельники К. м. направляли на противодействие развитию и влиянию в городе униат. церкви, впервые появившейся в Кременце в 1630 г., после постройки городским старостой, отпавшим от Православия кн. Янушем Константиновичем Вишневецким, Свято-Духовской ц., подчиненной униат. Владимир-Волыньскому епископу. К тому же с 1530 г. здесь активно действовал францисканский монастырь, основанный на средства польск. кор. Боны Сфорцы.

В 1644 г. К. м. получил значительное пожертвование от дворянина Максимилиана Люли, к-рый выкупил в пользу обители у мешанина Гавриила Поповника за 1 тыс. злотых «дом и грунты». Земли, согласно записи в градских книгах от 14 нояб. 1644 г., располагались в самом центре города: от рынка до городского вала с одной стороны и от имений позже возникшего иезуитского костела до самого мон-ря – с другой. На содержание «шпитали (богадельни) для людей уломных местных Кременецких русских» основателем братства Лаврентием Древинским в духовном завещании была записана часть дохода с его имений в селах Пашины, Пулганов и Кокоров Волинского воеводства.

На протяжении 2-й пол. XVII в., когда местные представители дворянских фамилий отошли от Православия, К. м. стал постепенно утрачивать просветительское значение, уменьшались и материальные ресурсы обители. Последний этап в существовании правосл. К. м. начался в 1701 г. Кн. Януш Антоний Вишневецкий пригласил членов иезуитского ордена, находившегося при Свято-Духовской ц., в непосредственной близости от обители. Иезуиты при поддержке щедрых жертвователей начали активную деятельность против Богоявленского братства с целью перевода его членов в унию. С нач. XVIII в. братчики вели постоянные судебные тяжбы за наследственные и имущественные права с местными дворянами. Так, 20 янв. 1701 г. К. м. упоминается в судебных тяжбах возного Волинского воеводства Станислава Лещинского, который вручил повестки для явки в суд дворянам Константину и Марцианне Минцовским, проживающим



в с. Миньковцы, и дворянам Гуляницким из с. Фольварки с жалобой со стороны братства в лице игум. Гедеона (Шуркевича) о том, что они захватили имущество и волоку земли, записанные в пользу братства по завещанию его бывш. членами Григорием и Василием Гришниками.

В 1725 г. К. м. перешел в унию и был передан базилианскому ордену. Началась капитальная переделка деревянных построек обители в каменные. Под влиянием иезуитского ордена со 2 мая 1731 г. на землях К. м. строились здания коллегиума и величественного Свято-Духовского костела, законченные ок. 1743 г. благодаря патронату князей Януша Антония и Михаила Сервация Вишневецких (пожертвовали 154 911 флоринов). Первый считался фундатором храма, а второй — коллегиума, на который были записаны села Окнины и Рудка Шляхетская. В 1773 г., после запрета папой Римским *Климентом XIV* деятельности иезуитов, коллегиум был закрыт, а в 1787 г. в его зданиях разместили поветовое уч-ще и поселили причт бывш. иезуитского костела, другие учреждения.

После вхождения Волыни в состав Российской империи, невзирая на воссоединение в 1794–1796 гг. всех городских приходов с православной Церковью, К. м. остался униатским. В окт. 1805 г. стараниями кн. Адама Ежи Чарторыйского в зданиях бывш. коллегиума была открыта Высшая волынская гимназия. С целью расширения гимназии и преобразования ее в лицей по согласованию с министром просвещения П. В. Завадовским имп. указом от 13 июля 1807 г. здания К. м. отданы под помещения Кременецкой гимназии. Базилиане были переведены в римско-католический реформатский мон-рь (построен воеводой познанским гр. Станиславом Потоцким в 1760 на Дубенском въезде в город), а община реформатов — в с. Б. Дедекалы Кременецкого у. Дирекция гимназии, получив здания коллегиума, уничтожила церковь и устроила в братских корпусах школу механиков. В 1819 г. гимназия была преобразована в лицей, который стал идеологическим центром Польского восстания на Волыни в 1831 г., за что был закрыт в 1833 г., а профессура переведена в *Киевский ун-т св. Владимира*. В 1836 г. в помещении бывш. лицея из мест. Аннополь Острож-



Надвратная колокольня  
Кременецкого в честь Богоявления  
мон-ря. Нач. XX в.  
Фотография. Нач. XXI в.

ского у. переехала правосл. Волынская ДС, а в сохранившихся зданиях К. м. с 1838 до 1914 г. действовало муж. Кременецкое ДУ.

В 1839 г., когда униаты окончательно воссоединились с РПЦ, базилианский К. м. был упразднен, а Богоявленский храм (ок. 1760) стал приходским, по решению Синода богатая б-ка (1607 экз.) передана семинарии. В 1865 г. при храме был восстановлен правосл. К. м., приписанный к Загаецкой обители (см. *Иоанна Милостивого свт. Загаецкий мон-рь*), настоятелями которого были ректоры местной семинарии. Т. о., в 1865–1873 гг. обитель возглавлял архим. Рафаил (Троицкий). 13 апр. 1873 г. указом Синода К. м. был отчислен от Загаецкой обители и приписан к *Дерманскому во имя Св. Троицы мон-рю* в Дубенском у., его настоятелями были викарные епископы Острожские. Тем же указом еп. Острожскому *Иустину (Охотину)* предписывалось проживать в К. м. для наблюдения за располагавшейся в Кременце Волынской ДС. Он исполнял обязанности настоятеля до 23 апр. 1879 г. (переведен на самостоятельную Харьковскую кафедру).

В 1880 г. викарием Волынской епархии еп. Острожским *Виталием (Гречулевичем)* при К. м. в память о древнем Богоявленском братстве было учреждено Свято-Николаевское братство, духовно просвещавшее местных жителей. При непосредственном участии и надзоре преподавателей семинарии братчики проводили в соборном Николаевском

храме и на приходах города внебогослужбные чтения и просветительские беседы, обучали паству всеобщему церковному пению (привлекался местный архиерейский хор), боролись с сектантством, занимались благотворительностью. В кон. 1888 г. председатель братского совета преподаватель Волынской ДС иером. Владимир основал в Николаевском храме б-ку и пожертвовал ок. 70 экз. книг духовного содержания из личной коллекции. По подписке б-ка получила «Троицкие листки». В 1890 г. в 2-этажном монастырском каменном доме К. м. разместились братская церковноприходская школа.

Настоятелями обители в кон. XIX — нач. XX в. были епископы Острожские: в 1883 г. — Израиль (Никулицкий), в 1883–1890 гг. — Александр (Закке-Заккис), в 1890–1894 гг. — Антоний (Флоренсов), в 1894–1898 гг. — Мефодий (Никольский), в 1898–1902 гг. — Серафим (Мещеряков). После образования Кременецкого викариата обитель возглавляли епископы Кременецкие, имевшие здесь резиденцию. Среди них были преосвященные Паисий (Виноградов; 1902), *Димитрий (Сперовский; 1903–1904), Амвросий (Гудко; 1904–1909), Никон (Бессонов; 1909–1913)*, открывший школу псаломщиков, и *Дионисий (Валединский; 1913–1922)*; вполн. митрополит Варшавский и вся Польши).

К 1892 г. в обители проживали настоятель епископ Острожский, 5 иеромонахов, иеродиакон, диакон, 25 послушников. Мон-рю принадлежали 2 дес. 43 кв. саж. усадебной земли, 30 дес. — пахотной и 10 дес. леса под кустарниками. Кроме жалованья, отпускаемого ежегодно в количестве 560 р. за заведование приходом, др. средств К. м. не имел и пользовался содержанием от Дерманского мон-ря. Подсобное хозяйство обители разместилось на хуторе Березина, расположенном на северо-западе от Кременца. Хозяйство состояло из 2 «столов» и сарая, а также каменного дома для монахов и архиерейской дачи.

Холодный Богоявленский собор зимой не отапливался и оставался закрытым, поэтому в 1841 г. в помещении бывш. трапезной главного монастырского корпуса оборудовали теплую домовую ц. во имя свт. Николая Чудотворца. До 1912 г. она редко использовалась, поскольку на





том же этаже находился храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». В 1912 г. эти церкви перестроили в одну. Третий храм, во имя св. Иоанна Пророка, находился в бывш. монастырской ризнице, на 2-м этаже корпуса, непосредственно около собора. Четвертый храм, во имя прп. Иова Почаевского, был построен в 1910 г. на средства вдовы Марии Гипповской (Гнетовской) и ее сына в память об умершем муже и отце свящ. Иоанне, останки которого по распоряжению еп. Никона (Бессонова) перенесли с кладбища и похоронили в крипте. Церковь располагалась около колокольни при входе в обитель.

В 1908 г., при еп. Амвросии (Гудко), было начато, а в 1914 г., при еп. Дионисии (Валединском), закончено строительство колокольни. Труды еп. Антония (Флоренсова) были отремонтированы монастырские кельи, сооружена каменная ограда, со стороны города построены Богоявленские ворота с домом, в котором размещалась церковноприходская школа. К обители были приписаны 4 часовни, в т. ч. каменная при колокольне во имя апостолов Петра и Павла, построенная в 1911 г. в городе; деревянная Всехсвятская при колокольне, построенная в 1862 г. на городском кладбище, св. Анны (1910) на ул. Широкой и деревянная Покровская (впосл. храм), построенная в 1912–1915 гг. недалеко от обители, на территории дислокации 42-го Якутского полка.

В 1906 г. К. м. был признан самостоятельным первоклассным. К 1914 г. в нем проживали 39 чел. братии, а также ученики школы псаломщиков. Во время первой мировой войны, следуя примеру настоятеля викарного еп. Кременецкого Дионисия (Валединского), братия осталась служить капелланами в размещенных на территории города рус. войсках. Это позволило сохранить К. м. от разорения и занятия различными орг-циями. Единственной утратой стал уничтоженный храм вмч. Георгия Победоносца на хуторе Березина, вместе с архиерейским домом он был обстрелян артиллерией передовых австр. отрядов в авг. 1915 г. Развалины построек были разобраны, а частично спасенное имущество перенесено монахами в мон-рь. Осенью 1918 г. по решению Правительства Украинской народной республики в К. м. была эвакуирована Холмская

ДС (в связи с нежеланием Правительства возрожденной Польши разместить учебное заведение в Холме). Духовная школа фактически стала базой для организации в 1919–1920 гг. семинарии в Кременце после ее закрытия в 1919 г. в занятом большевиками губ. г. Житомире.

После окончания войны Корец в 1921 г. вошел в состав Польши, К. м. играл исключительную роль в новообразованной Волыньско-Кременецкой епархии. Фактически в его зданиях были размещены все епархиальные и адм. учреждения: духовная консистория (в т. ч. епархиальный миссионерский комитет), покои правящего архиерея (до 1934 в них останавливался правящий архиерей Волыни митр. Варшавский Дионисий (Валединский)), семинария с интернатом (общежитием), Богоявленское братство, богадельня и школа псаломщиков. При консистории функционировали типография и издательский отдел, выпускавший епархиальный календарь и журналы. Одноэтажный главный корпус был предназначен для сельников и наместника. В большом 2-этажном келейном корпусе в нач. 1930 г. находилась квартира ректора семинарии. На территории обители также располагались свечной завод, б-ка (ок. 150 томов), иконная и книжная лавки, сторожка для садовника и хозяйственное помещение.

После убийства в февр. 1923 г. патриаршего экзарха в Польше митр. *Георгия (Ярошевского)* 29 апр. в Богоявленском храме обители состоялась интронизация архиеп. Кременецкого и Волынского Дионисия (Валединского) на кафедру митрополита Варшавского и всея Польши. В К. м. 6 апр. 1924 г. хиротонисали викарного еп. Кременецкого *Симона (Ивановского)*; бывш. наместника обители). Он исполнял обязанности настоятеля обители до 1927 г., в 1932–1934 гг., как епископ Острожский имел резиденцию в К. м. В 1923 г. в Богоявленском соборе был рукоположен на самостоятельную Виленско-Лидскую епархию архим. *Феодосий (Феодосиев)*.

В послевоенные 20-е гг. XX в. братия отстроила на хуторе Березина новый дом и 2 хозяйственных помещения. К 1934 г. в ведении обители находилось 202 дес. 1984 кв. саж. земли в городе и окрестностях, в т. ч. в Кременце — 9 дес. 291 кв. саж.

(под постройками — 3 дес. 2080 кв. саж., под садом возле кладбища — 1 дес. 395 кв. саж., под лесом — 1893 кв. саж., под кладбищем — 1 дес. 2 кв. саж., под — бульваром 861 кв. саж.). На хуторе Березина — 74 дес. 793 кв. саж. (под постройками — 2 дес. 100 кв. саж., пахотной земли — 58 дес. 1021 кв. саж., лугов — 10 дес. 160 кв. саж., под железной дорогой — 3 дес. 1155 кв. саж., под дорогами — 457 саж.). На архиерейской даче «Лисица», расположенной на западе от Кременца, находилось 19,5 дес., но использовалась только половина наделов. К К. м. были приписаны ок. 100 дес. земли упраздненной в 1797 г. правосл. Жидчинской архимандрии. Доходы обители составляли пожертвования, приходские деньги и выручка от продажи сельскохозяйственных продуктов (в 1936 в К. м. доход составлял 4079, а расход — 4057 польск. злотых). Количество братии не превышало 12–15 чел.

В 1934 г. в связи с отказом митр. Варшавского Дионисия от управления Волынской епархией К. м. находился в ведении самостоятельного архиерея Волынской епархии, которым с 1934 по 1939 г. являлся архиеп. *Алексий (Громадский)*, настоятель обители. При этом братию возглавляли наместники в сане архимандрита (в 1935 упом. архим. Серафим (Васильев)). Случались конфликты между архиереем и братией. Так, на кухне у архиеп. Алексия работали сестры Обычского жен. мон-ря, что вызвало протест у сельников обители.

Осенью 1939 г., с началом второй мировой войны и занятием территории Зап. Украины советскими войсками, в К. м. были закрыты Волынская ДС, духовная консистория, типография и другие епархиальные заведения (некоторые были возобновлены в 1941). У обители была отнята большая часть земель и половина строений (в частности, в зданиях семинарии разместились школа механизаторов и местная МТС). После 1940 г. К. м. вошел в состав Ровенско-Кременецкой епархии РПЦ, сохраняя статус резиденции правящего архиерея. Значение мон-ря возросло в 1941 г. с избранием архиеп. Алексия (Громадского) экзархом Украины с титулом митрополита Волынского и Житомирского. 7 мая 1943 г. иерарх был убит и похоронен в К. м. близ колокольни.







В 1944 г., после освобождения Кременца от нацистов, город и район повторно вошли в состав Тернопольской обл. СССР; К. м. недолго принадлежал Волынской и Луцкой епархии, в 1946 г. оказался в составе Львовско-Тернопольской епархии. После окончания военных действий обитель, пребывавшая в бедственном экономическом состоянии, лишилась своего административно-епархиального статуса. В 1946 г. по согласованию с епархиальной и гос. властью часть книг из семинарии в Кременце была передана в б-ку воссозданной Волынской ДС в Луцке, а в 1951 г. архив Волынской-Кременецкой духовной консистории вывезен в Кременецкий городской архив.

К янв. 1952 г. в К. м. числилось 14 насельников, в т. ч. 12 монахов. Обители принадлежало 4,17 га земли, в т. ч. 3,47 га под огородом и 0,70 га под садом. Валовой доход хозяйства составлял 33 225 р.

С нач. 50-х гг. XX в. в связи с усилением атеистической пропаганды в Тернопольской обл. велась кампания по закрытию правосл. обителей. После закрытия Обычского жен. мон-ря по решению Синода РПЦ от 27 янв. 1953 г. насельниц во главе с игум. Афанасией (Мороз) перевели в К. м., а монастырскую братию по распоряжению еп. Львовского и Тернопольского Панкратия (Кашперука) перевели в *Почаевскую в честь Успения Пресв. Богородицы лавру*. Инокини придерживались Студийского устава, поэтому в К. м. ежедневно в 6 ч. была утренняя, в 9 ч.— литургия, в 18 ч.— вечерня, а с 21 ч.— вечернее правило. В монастырском храме служили игум. Иерофей (Ермак) и иером. Иов (Ломакович).

В 1953–1955 гг. настоятельницей К. м. была игум. Зоя (Харкевич), в 1955–1959 гг.— игум. Анимаиса (Малеева). С помощью перевезенного инвентаря сестры устроили подсобное хозяйство, старательно обрабатывали каждый земельный участок. Строгий устав и молитвенная дисциплина привлекали в К. м. богомольцев. К 30 июня 1959 г. в К. м. проживали 65 насельниц. 16 июня 1957 г. из Москвы в Кременец прибыл старший инспектор Совета по делам РПЦ Л. В. Алимов. В докладной записке председателю Совета по делам РПЦ при Совете Министров (СМ) СССР Г. Г. Карпову он отме-



Кременецкий  
в честь Богоявления мон-рь.  
Фотография. Нач. XXI в.

тил, что сестры К. м. имеют «неимоверное влияние» на местное население и составляют «реальную угрозу» воспитанию подрастающего поколения. Инспектор также констатировал приток молодых монахинь, в т. ч. бывш. учительниц общеобразовательных учреждений (преимущественно из вост. обл. УССР), и послушниц с высшим образованием. По результатам доклада К. м. решили закрыть.

В соответствии с Постановлением СМ УССР от 17 янв. 1959 г. закрытие обители курировали уполномоченный по делам РПЦ при СМ УССР Г. П. Пинчук и обл. тернопольский уполномоченный У. У. Краглик. В планы властей входило закрытие и Почаевской обители. Но в нач. июля 1959 г. форсированные мероприятия гос. органов вызвали массовые волнения верующих в Почаеве и Кременце, в окрестных колхозах, поэтому закрытие лавры отложили. Уполномоченный жаловался на пассивную позицию архиеп. Львовского и Тернопольского Палладия (Каминского) и нежелание закрывать мон-ри, а также принимать непосредственное участие в переселении монахов, «поведение» епископа он считал «провокационным» (ГА Тернопольской обл. Ф. Р–3240. Оп. 1. Д. 8. Л. 10).

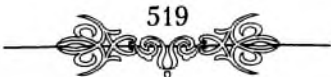
В 1958–1959 гг. в К. м. были проведены мероприятия с участием лекторов-агитаторов и привлечением комсомольцев. Главе Кременецкого горсовета Сытникову предписали подготовить к 24 июля 1959 г. (предполагаемый день закрытия) 2 автобуса, 30 грузовых и 10 легковых ма-

шин. Но выселение сестер в этот день не состоялось благодаря активному сопротивлению архиеп. Львовского и Тернопольского Палладия и сестер. 29–30 июля 1959 г. 15 насельниц уехали домой, а 46 — в *Корецкий мон-рь* Ровенской обл., для переезда было задействовано 170 машин.

В 1959–1990 гг. в корпусах К. м. находилась поликлиника, в закрытом Богоявленском храме был обустроен городской спортзал, в Николаевском домовом храме — морг, затем склад. 50-метровый монастырский колодец с целебной водой был заполнен большим мусором. Здания консистории и семинарии занимал Кременецкий краеведческий музей. Главная святыня К. м., икона Божией Матери «Скорбящая», хранилась в храме Похвалы Пресв. Богородицы в Почаевской лавре. В 1959 г., когда по решению властей монастырское кладбище решили упразднить, останки митр. Алексия (Громадского) были тайно перезахоронены на Всехсвятском кладбище за монастырской стеной.

26 авг. 1990 г. по благословению архиеп. Тернопольского и Кременецкого *Лазаря (Швеца)* из Почаевской лавры в Кременец был совершен крестный ход во главе с наместником архим. *Онуфрием (Березовским)*. 23 янв. 1991 г. в К. м. из Корецкого мон-ря вернулись 5 монахинь, в т. ч. сестра Херувима (Бенещук), к-рая еп. Тернопольским и Кременецким *Сергием (Генцицким)* была возведена в сан игумении и поставлена настоятельницей (1991–1996) возрожденного мон-ря. Первоначально сестры жили в сырой и неотопляемой «пономарке» при Богоявленском соборе, затем переселились в бывш. настоятельские покои монастырского корпуса. Заботами игум. Херувимы восстановлены ризница, б-ка, золотошвейная мастерская, отреставрирована колокольня. С 14 февр. 1996 г. на территории К. м. устроено новое монастырское кладбище. После смерти игум. Херувимы с 3 апр. 1996 г. настоятельницей К. м. стала мон. (впосл. игумения) Марионилла (Панасюк). К 2015 г. в обители проживало ок. 40 насельниц.

Комплекс исторических построек К. м., входящий в состав Кременецкого историко-культурного заповедника, состоит из храма, келий и надвратной колокольни. Богоявленский собор построен в стиле позднего барокко — одностолпный, с удлиненным





прямоугольным в плане пресвитерием и нартексом. Неф перекрыт полуциркульным сводом с распалубками, сходящимися в шельге, алтарная часть — крестовыми сводами. Кельи, примыкающие к юж. фасаду храма, 2-этажные, прямоугольные в плане, с внутренним двориком. Колокольня 3-ярусная, нижний ярус с въездными воротами прямоугольный в плане, 2 верхних — четверики, уменьшающиеся в объеме.

Отремонтированы главный корпус с Николаевским храмом, здание бывш. монастырской гостиницы, построены просфорня, пекарня, пошивочная, каменный корпус с трапезной и кухней и др. хозяйственные помещения. Группой спелеологов очищен монастырский колодец.

25 июля 2006 г. по благословению митр. Киевского и всея Украины *Владимира (Сабодана)* состоялось вторичное обретение останков митр. Алексия (Громадского) и перенесение их в Предтеченский храм при колокольне. Среди святынь К. м. — ковчег с частицами мощей святых, икона вмч. Пантелеимона с частицей мощей, икона вмц. Варвары с частицей мощей, а также Кременецкая икона Божией Матери «Скорбящая», перенесенная в 1990 г. в Богоявленский собор. 6 июня 2001 г. образ был похищен неизвестными лицами. В 2015 г. на его месте находится древняя копия, от к-рой зафиксированы исцеления.

Арх.: Арх. (монастырский, закрытого типа) кременецкого Богоявленского мон-ря; ГА Житомирской обл. Ф. 1. Оп. 1–72; ГА Тернопольской обл. Ф. 148. Оп. 1–6; Ф. Р–3240. Оп. 1. Д. 3, 4, 8; Оп. 2. Д. 3, 6, 7, 10, 14, 20, 24, 27, 34, 36, 40, 41 и др.

Лит.: 900-летие Православия на Волыни, 992–1892 гг. Житомир, 1892. Ч. 1; *Харламович К. В.* Западнорус. правосл. школы XVI и нач. XVII в. Каз., 1898; *он же.* Западнорус. церк. братства и их просветительная деятельность в кон. XVI и нач. XVII в. // ХЧ. 1899. № 2. С. 372–395; Памятники градостроительства и архитектуры Укр. ССР. К., 1986. Т. 4. С. 72; *Свистун В.* Іст.-архівні мат-ли Волинської семінарії (1796–2006): Дис. / КДА. К., 2007; *Pawluczuk U. A.* Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej. Białystok, 2007.

**В. О. Свистун**

**КРЕМЕНЕЦКОЕ ВИКАРИАТСТВО**, в 1902–1919 гг. Волынской-Житомирской епархии (см. в ст. *Житомирская и Новоград-Волынская епархия*), в 1919–1922 гг. с неопределенным статусом, в 1924–1926 гг. Волынской-Кременецкой епархии, в 1944–1945 гг. *Луцкой и Волынской епархий*. К. в. ненадолго возобнов-

лялось в 1955 и 1988 гг. Центр — г. Кременец (ныне Тернопольской обл., Украина).

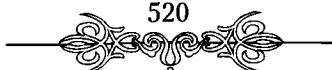
**1902–1926 гг. К. в.** как 2-е вик-ство Волынской и Житомирской епархии (1-е вик-ство — *Владимир-Волыньское*) образовано 16 июня 1902 г. указом Синода РПЦ после упразднения *Острожского викариата* с центром в Кременце. Острожское вик-ство прекратило существование после перевода в 1901 г. Волынской ДС из Кременца в Житомир, когда отпала необходимость наблюдения со стороны Острожского епископа за деятельностью этой духовной школы (Острожское вик-ство было возобновлено в 1910 с центром в Остроге). Резиденция Острожского епископа находилась при *Кременецком в честь Богоявления мужском мон-ре*, кафедральным был Николаевский собор в Кременце. Последним епископом Острожским с кафедрой в Кременце был *Серафим (Мещеряков)*. Первым Кременецким епископом стал Паисий (Виноградов; 16 июня 1902 — 18 дек. 1902), бывш. викарный епископ Владимир-Волынский. В его обязанности входило управление приходами в Кременецком у., наблюдение за кременецкими муж. и жен. епархиальными духовными уч-щами. Следующим Кременецким епископом стал *Димитрий (Сперовский)*; 2 февр. 1903 — 1 мая 1904), к-рого сменил бывш. ректор Волынской ДС архим. сщмч. *Амвросий (Гудко)*; 30 мая 1904 — 27 февр. 1909), хиротонисанный во епископа в кафедральном соборе в Житомире. С 27 февр. 1909 по 26 янв. 1913 г. К. в. возглавлял *Никон (Бессонов)*. Викариям в исполнении адм. функций помогали настоятели кременецкого Николаевского кафедрального собора: прот. Иларион Концевич (1908–1918), благочинные Кременецкого окр. протоиереи Дионисий Кирилович (1918–1923), Михаил Тучемский (1923–1933).

Последним Кременецким епископом до революционных событий являлся *Дионисий (Валединский)*, хиротонисанный 21 апр. 1913 г. в *Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы лавре*. В 1918–1922 гг. его главным сподвижником был прот. Александр Громадский (см. *Алексий (Громадский)*, митр.). После начала первой мировой войны, когда Волынская губ. стала театром военных действий, еп. Дионисий, один из немногих «прифронтовых» иерархов, не оставил кафедру. После наступления

рус. войск летом 1914 г. К. в. включилось в миссионерскую работу на территории соседней Галиции, еп. Дионисий присоединил к православию мн. униат. приходы близ Почаевской лавры. Архиерей и волыньские священники приезжали на передовые позиции, совершали богослужения, напутствовали умирающих. В связи с назначением 28 авг. 1914 г. Волынского архиеп. *Евлогия (Георгиевского)* управляющим церковными делами на территории Галиции с постоянным пребыванием во Львове на Кременецкого викария были возложены нек-рые обязанности по управлению Волынской епархией, в частности назначение и перемещение низших чинов клира.

В 1918 г. еп. Дионисий принимал участие во Всеукраинском церковном Соборе в Киеве, в 1918–1919 гг. возглавлял комиссию Собора по украинизации богослужения. В марте–июне 1918 г. епископ являлся временно управляющим Холмской епархией, все учреждения которой (консистерия, семинария, епархиальная типография, епархиальное братство) находились в эвакуации в Москве. Указом патриарха Московского и всея России св. *Тихона* от 11 янв. 1918 г. еп. Дионисию было предписано «временное нахождение при Холмской духовной консистории в Москве». Дионисий в Москву не приехал, жил в Киево-Печерской лавре, где 5 мая 1918 г. Киевский митр. *Антоний (Храповицкий)* учредил «временную Холмскую духовную коллегию», которая занималась возвращением эвакуированного правосл. духовенства и мирян из Центр. России на Холмщину. От обязанностей управляющего Холмской епархией еп. Дионисий был освобожден по указу патриарха и Синода от 7 июня 1918 г., Холмским архиереем стал архиеп. Евлогий (Георгиевский) (ЦГИАЛ. Ф. 693. Оп. 1. Д. 84. Л. 24).

В сер. дек. 1918 г., после ареста архиеп. Евлогия, еп. Дионисий принял на себя временное управление приходами Холмской губ. Украинской народной республики (УНР), получив соответствующее подтверждение со стороны укр. властей. Холмская губ. УНР, образованная в 1918 г., должна была охватывать территорию Холмской губ. Российской империи, признанную по Брестскому миру в составе Украинского гос-ва, но из-за отказа австр. властей пропустить туда





чиновников УНР центр Холмской губ. временно разместился в Брест-Литовске, а власть укр. губернатора Холмщины распространялась на Брестский, Кобринский, Пружанский уезды и на часть Бельского у. бывш. Гродненской губ. Церквами этих уездов де-факто управлял переизбранный в нояб. 1918 г. Холмский временный епархиальный совет, реэвакуированный в кон. 1918 г. в Киев и оттуда переехавший в нач. 1919 г. в Брест-Литовск, т. к. в Холм его представителей ни австр. власти, ни образованное в нояб. 1918 г. правительство Польши не допускали. В рапорте от 31 дек. 1918 г. Холмская духовная коллегия признавала управляющим Холмской епархией еп. Дионисия, жившего тогда в Киеве, и рассчитывала на его помощь в реэвакуации епархиальных учреждений (консистории и семинарии) на Холмщину (Там же. Д. 543. Л. 4–6).

В 1918–1919 гг. еп. Дионисий осуществлял временное руководство приходами Украинского Полесья — в Пинском, Речицком и Мозырском уездах бывш. Минской губ., в Гомельском у. бывш. Могилёвской губ., к-рые 14 авг. 1918 г. образовали Полесскую губ. УНР с центром в Мозыре. Еп. Дионисий получил эти полномочия 23 авг. 1918 г. по решению патриарха Тихона и *Высшего церковного совета*; фактически эти приходы были присоединены к *Киевской епархии*, что вызвало негодование белорус. националистических кругов. 11 нояб. 1918 г. патриарх приостановил полномочия еп. Дионисия по управлению Полесьем из-за протестов Минского и Туровского архиеп. *Георгия (Ярошевского)*. Однако это решение не было выполнено, из-за того что назначение на Полесье Дионисия поддерживали и власти УНР, и Киевский митр. Антоний (Храповицкий). 22 нояб. 1918 г. Всеукраинский Собор учредил Полесское духовное управление на территории Полесской губ. УНР, 3 дек. главой управления с полномочиями правящего архиерея утвердили еп. Дионисия (был разработан проект самостоятельной Полесско-Мозырской епархии), его викарием был назначен Гомельский еп. *Варлаам (Ряшенцев)*, живший с окт. 1918 г. в Киеве. В письме от 17 янв. 1919 г. Минский архиеп. *Георгий* просил власти УНР и Киевскую митрополию вернуть в его юрисдикцию Полесскую губ., убеждая их в своей лояльности к Украине, тем не

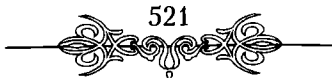
менее какое-то время еп. Дионисий продолжал руководить приходами Полесья. Управляя приходами Холмской и Полесской губерний, Дионисий имел титул «епископ Кременецкий».

Со стороны Киевской митрополии вопрос о назначении еп. Дионисия управляющим приходами Зап. Волыни в 1918–1919 гг. не поднимался (несмотря на позднейшие утверждения еп. Дионисия о том, что укр. духовные и светские власти якобы планировали создание отдельной епархии во главе с ним на территории Зап. Волыни, Берестейщины, Пинщины и Мозырщины). Дважды, в сент. и окт. 1918 г., митр. Антоний обращался через МИД Украинского гетманского гос-ва в австро-венгерское представительство в Киеве с просьбой разрешить прибытие в любой из зап. уездов Волыни Владимир-Волынского еп. сщмч. *Фаддея (Успенского)* для окормления этой части Волыни, а также оказавшихся в изгнании клириков Владимир-Волынского и Ковельского уездов, о возвращении к-рых в родные края также ходатайствовал Киев. Однако согласия на это со стороны австро-венг. властей не последовало. В нач. 1919 г., после захвата большевиками Киева и Житомира, еп. Дионисий уехал в Кременец. В мае–июне 1919 г., когда город был занят большевиками, архиерей скрывался у верующих (по др. данным, находился в *Иоанна Милостивого, свт., Загаецком мужском монастыре*). Патриарх Тихон утвердил еп. Дионисия в должности временно управляющего Холмской епархией, о чем было извещено 27 дек. 1919 г. Мин-во исповеданий и народного просвещения Польши (Холмщина, как и зап. часть Волынской губ., после провозглашения независимости Польского гос-ва оказалась в его составе). 20 окт. 1920 г. управляющим Холмской епархией указом патриарха Тихона был назначен архим. *Сергий (Королёв)*, хиротонисанный 17 апр. 1921 г. во епископа Бельского (Бельско-Подляшского).

К весне 1919 г. Кременецкий епископ оказался единственным действующим архиереем в западной части бывш. Волынской и Житомирской епархий. В 1919–1920 гг. епископ налаживал разрушенную войной церковную жизнь в Кременецком, Дубенском, Ровенском и Луцком поветах (уездах), распространяя свою юрисдикцию на соседние Старокон-

стантиновский и Острожский уезды, независимо от епархиального центра в Житомире. Неопределенность гос. границ в 1919–1921 гг. была причиной одновременных назначений на один и тот же приход клириков указами из Житомира и Кременца. 18 февр. 1920 г. еп. Дионисий без согласования с в. у. Волынской-Житомирской епархией еп. Фаддеем (Успенским) назначил настоятелем в Крестовоздвиженский собор в Староконстантинове свящ. Иоанна Августиновича. После протестов местного духовенства 30 апр. 1920 г. еп. Дионисий и Кременецкое ЕУ предложили должность настоятеля прот. Иоанну Барановичу, благочинному Староконстантиновского городского окр. (ГА Тернопольской обл. Ф. 148. Оп. 1. Д. 250. Л. 27–29). Между тем еп. Фаддей 23 апр. 1920 г. назначил настоятелем собора свящ. сщмч. *Аркадия Осталяского*, с чем согласились местное духовенство и прихожане (ГА Житомирской обл. Ф. Р-1657. Оп. 1. Д. 258. Л. 242). Подобных случаев было немало.

В 1920–1921 гг. продолжался конфликт между еп. Дионисием и архим. *Смарагдом (Латышенко)*, ректором возвращенной из Москвы Холмской ДС, которая разместилась в кременецком Богоявленском муж. мон-ре. В апр. 1920 г. архим. Смарагд отказался объединить Холмскую ДС с организуемой в Кременце Волынской епархиальной семинарией и заявил, что считает своим архиереем Белостокского и Холмского еп. *Владимира (Тихоницкого)* (ГА Волынской обл. Ф. 46. Оп. 1. Д. 7. Л. 3–5). Еп. Дионисий пожаловался властям, и волынский воевода 20 июня 1920 г. предупредил архим. Смарагда о том, что будет выдворять из Волынского воеводства всех священников, к-рые не признают еп. Дионисия. С аналогичными требованиями выступил и министр вероисповеданий и образования Польши С. Стемповский. В сент. 1920 г. начала работу Кременецкая семинария, куда перешло большинство преподавателей Холмской ДС, включая прот. Александра Громадского, ставшего ректором нового учебного заведения. 28 февр. 1921 г. еп. Фаддей (Успенский) подал Синоду и Собору укр. епископов прошение о создании Дубенского викариата Волынской епархии и о поставлении викарием архим. Смарагда. (Смарагда поддерживали русские на Волыни, в авг.–сент. 1921







обратившиеся в Варшавский синод с просьбой рукоположить Смарагда во епископа Дубенского; в Дубно и Ровно в то время были большие рус. общины, действовали рус. гимназии.) Этим планам противостоял еп. Дионисий, обвинивший Смарагда в антипольск. деятельности. Кременецкий епископ требовал от местных властей депортации Холмской ДС за пределы Волыни. В мае 1921 г. архим. Смарагд находился уже в Люблинском воеводстве. В июне 1921 г. последовало решение властей об упразднении Холмской ДС, депортированной ранее из Кременца, тогда же департамент православных исповеданий при Министерстве вероисповеданий и образования Польши признал за еп. Дионисием полномочия по руководству Кременецкой семинарией, легализованной в февр. 1921 г.

В 1919–1920 гг. К. в. имело самостоятельный статус, в этот период при еп. Дионисии существовала Кременецкая консистория. Правительство Польши декретами от 1 июля и от 21 авг. 1921 г. признало юрисдикцию еп. Дионисия на территории Волынской епархии, отошедшей Польше, с кафедрой в Кременце. 14 апр. 1920 г. архиерей создал временный Волынский епархиальный совет в Кременце (в документах 1920–1921 гг. епархиальный совет называется «Кременецким епархиальным управлением»). В одном из циркуляров архиерей так объяснял создание этого органа: «В связи с длительностью отсутствия связи с епархиальной властью в г. Житомире и из-за наличия большого количества различных дел, которые попадают на мое рассмотрение и крайне усложняют деятельность моей канцелярии, я считаю нужным организовать для рассмотрения этих дел специальное учреждение — Волынское епархиальное управление в г. Кременце» (цит. по: *Кукурудза А. Р.* Демократизация православ'я в 20-х рр. XX ст. Рівне, 2008. С. 140). 22 апр. 1920 г. еп. Дионисий передал новообразованному управлению дела Кременецкой канцелярии. Главой управления в тот же день был утвержден прот. Александр Громадский. Волынский епархиальный совет был признан польск. администрацией, Зап. Волынь получила статус «временной епархии». Хотя епархиальный совет считался консультативным органом при Кременецком епископе, фактически его

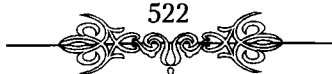
влияние на церковную жизнь было определяющим. Совет, зависимый от польск. властей, сразу начал проводить пропольск. церковную политику. 15 авг. 1920 г. указом совета был уволен с должности наместника Почаевской лавры пророссийски настроенный архим. Паисий (Пахалин), на его место с возведением в сан архимандрита назначен *Дамаскин (Малюта)*, отвечавший в 1919–1920 гг. за контакты духовного собора лавры с польск. властями. 29 авг. решением совета смещен настоятель луцкого Троицкого собора прот. Григорий Рыжковский, на его место назначен законоучитель организованной в 1918 г. Луцкой укр. гимназии прот. Прокл Бычковский.

Наряду с епархиальным управлением в Кременце с кон. 1918 г. действовало созданное по благословию находившегося в Житомире Владимир-Волынского еп. Фаддея (Успенского) уездное духовное правление во Владимир-Волынском. Первые упоминания о его деятельности относятся к февр. 1919 г. Компетенция духовного правления распространялась на Ковельский и Владимирский повяты (уезды), а также на повяты, образованные в дек. 1920 г.: Любомльский и Гороховский (возникли после разделения обширного Владимир-Волынского у.). Правление занималось назначением и перемещением членов причтов, церковно-судебными делами, бракоразводными процессами и т. д. Руководство духовного правления было утверждено на 1-м владимир-волынском уездном собрании духовенства и мирян 26 авг. 1919 г. В работе собрания приняли участие 4 протоиерея, игумен, 17 священников, 5 диаконов. Съезд утвердил духовное правление в качестве уездного управляющего органа. Под наблюдение правления было передано оказавшееся под угрозой расхищения или конфискации имущество приходов, монастырей, кафедрального собора. Председателем правления стал настоятель Успенского собора во Владимир-Волынском прот. Арсений Бордюговский, заместителем — настоятель владимир-волынского Христорождественского муж. монастыря игум. Алексей (Григорьев), секретарем — настоятель Васильевской ц. во Владимир-Волынском прот. Дамьян Герштанский. Владимир-Волынское духовное правление получило благословение архиеп. Евлогия

(Георгиевского) и митр. Антония (Храповицкого). 25 июня 1919 г. свящ. Игнатий Комаревич из с. Микуличи Владимир-Волынского у. соборил прот. А. Бордюговскому о своей встрече в Кракове с митр. Антонием (Храповицким), архиеп. Евлогием и Черниговским еп. сщмч. *Никодимом (Кротковым)*, находившимися под арестом. Архиеп. Евлогий одобрил создание Владимир-Волынского духовного правления и поручил Комаревичу передать протоиереям ковельского и луцкого соборов, чтобы и они создавали подобные органы и распределили покинутые в условиях бегства мн. клириков приходы Волыни между действующим духовенством. Эти мероприятия были одобрены митр. Антонием.

Владимир-Волынское духовное правление отказалось подчиниться еп. Дионисию и учрежденному им епархиальному совету, признавая своими архиереями Острожского еп. *Аверкия (Кедрова)* и Владимир-Волынского еп. Фаддея. В кон. 1920 г. владимир-волынский городской благочинный прот. Арсений Бордюговский и ковельский городской благочинный прот. Авдей Концевич отказались выполнять указы и требования еп. Дионисия, а также признавать его в качестве правящего архиерея для Зап. Волыни. Попытки епархиального совета сместить клириков потерпели неудачу. 30 янв. — 1 февр. 1921 г. прошел 2-й съезд духовенства и мирян Владимир-Волынского у. Съезд обязал клириков связываться с Кременцом по всем вопросам только через Владимир-Волынское правление. Съезд постановил ввести выборное начало во все сферы церковной жизни, учредить выборный уездный совет благочинных, выборные благочиннические (окружные) советы духовенства и мирян.

В июне 1921 г. управляющий делами Волынского ЕУ в Кременце прот. Александр Громадский от имени еп. Дионисия обратился к прот. А. Бордюговскому с предложением о примирении. К тому времени еп. Дионисия в его конфликте с прот. А. Бордюговским уже поддерживал новый благочинный Ковельского городского окр. прот. Михаил Абрамович. С аналогичным обращением прот. А. Громадскому пришлось обратиться и к уездному протоиерею Луцкого повята прот. П. Бычковскому, под рук. к-рого в кон. июля — нач. авг. 1921 г. повятовое собрание духовен-





ства и мирян в Луцке приняло решение о создании духовного правления по образцу Владимир-Волынского.

3–5 авг. 1921 г. в Кременце прошло 1-е епархиальное совещание уездных протоиереев и благочинных, к-рое наметило на окт. епархиальный съезд духовенства и мирян, установило процедуру избрания на него делегатов, поручило преподавателю Кременецкой ДС В. А. Беднову подготовить издание епархиального журнала на укр. языке. На совещании присутствовали уездные протоиереи: из Кременца (Дионисий Кирилович), Луцка (Прокл Бычковский), Ковеля (Михаил Абрамович), Дубно (Агафоник Соботович), Острога (Николай Кроткевич), Ровно (Николай Рогальский), его проигнорировали благочинные Владимир-Волынского, Гороховского, Любомльского, Камень-Каширского, Сарненского повятов. Участники совещания приняли резолюцию по вопросу о возвращении храмам приходской земли, реквизируемой властями, о сохранении Волынской епархиальной жен. школы, Кременецкого и Милецко-Мацевского духовных уч-щ, дворянских властями из своих зданий. Прот. Венедикт Туркевич, настоятель Кирилло-Мефодиевского собора в Остроге, инициировал решение об активизации деятельности правосл. братств и о назначении делегатов от 4 крупнейших волынских братств (Свято-Владимирского при Успенском соборе Владимира-Волынского, Острожского Богоявленского, кременецкого Богоявленского и луцкого Крестовоздвиженского) на буд. епархиальный съезд.

На 1 окт. 1921 г. было запланировано открытие в Почаевской лавре 1-го съезда правосл. епископов Польши; съезд не состоялся, потому что большинство епископов не приехали. Вместо него 3–10 окт. того же года в лавре прошел 1-й Волынский епархиальный съезд духовенства и мирян, выразивший свою поддержку еп. Дионисию и архиеп. Георгию (Ярошевскому), управлявшему Варшавской епархией. Была принята резолюция о возобновлении епископских кафедр в Луцке, во Владимире-Волынском и в Остроге, о восстановлении Жидичинской архимандритии, об издании церковных книг на укр. языке. Ставился вопрос о переносе кафедры из Кременца в Луцк — центр новообразованного Волынского воеводства, но соответствующая резо-

люция не была принята. Съезд высказался за соборность в церковном управлении, для чего предполагалось образовать Волынский епархиальный совет духовенства и мирян и повятковые церковные советы.

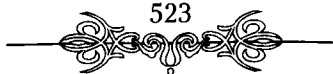
Архиерейский Собор Польской Церкви в Варшаве, прошедший 24–30 янв. 1922 г., 26 янв. постановил образовать самостоятельную Волыско-Кременецкую епархию в рамках Волынского воеводства во главе с еп. Дионисием (см. *Кременецкая епархия*). Собор постановил издавать печатный орган епархии — ж. «Православная Волянь», учредил в епархии *Луцкое викариатство*. Законодательное закрепление и свою окончательную структуру Кременецкая епархия получила 30 янв. 1922 г., после принятия Архиерейским Собором Польской Церкви и подписания министром вероисповеданий и образования Польши «Временных правил по отношению правительства Речи Посполитой к Православной Церкви в Польше» (действовавших до 18 нояб. 1938). Согласно «Временным правилам...» исполнительным органом епархии признавалась духовная консистория во главе с правящим епископом, следов., духовные правления и советы теряли правомочность. 1 февр. 1922 г. Волынский епархиальный совет был реорганизован в Волынскую духовную правосл. консисторию, состоящую из 25 сотрудников. Консистория находилась при кременецком Богоявленском мон-ре и состояла из 6 столов (отделов): административного, хозяйственного, бракоразводного, судного, миссионерско-законоучительского и метрического. После смерти в 1923 г. прот. А. Бордюговского возглавлявшееся им Владимир-Волынское духовное правление окончательно перестало существовать.

В 1922 г. в результате образования Кременецкой епархии еп. Дионисию окончательно подчинились приходы Владимир-Волынского, Ковельского, частично Луцкого и Ровенского повятов, ранее формально состоявшие в ведении Владимир-Волынского духовного правления. Этому переподчинению способствовали арест еп. Фаддея (Успенского) в нояб. 1921 г. и высылка в Харьков (правление поддерживало связь с еп. Фаддеем, пока он находился в Житомире). Впрочем, отдельные проявления неповиновения еп. Дионисию продолжались. В февр. 1922 г. о неподчинении Кре-

менецкому епископу заявил настоятель Почаево-Богородицкого скита в г. Здолбунов иером. *Тихон (Шаранов)*, ссылаясь на то, что указом патриарха Тихона от 8 февр. 1922 г. обители и церковному братству была предоставлена ставропигия в ведении Московской Патриархии. При помощи местных властей еп. Дионисий восстановил свою власть над скитом. Съезд духовенства Сарненского повята в июле 1922 г. высказался против решения Волынской консистории увеличить взносы от приходов на содержание Варшавского синода.

27 февр. 1923 г. еп. Дионисий был избран на Варшавскую кафедру. До 1934 г. он также управлял Волыско-Кременецкой епархией. 6 апр. 1924 г. во епископа Кременецкого, викария Волынской епархии, был хиротонисан наместник кременецкого Богоявленского мон-ря архим. *Симон (Ивановский)*. С 1 янв. 1927 г. он имел титул епископа Луцкого, с 10 апр. 1932 г. — епископа Острожского; до 1934 г. жил в кременецком Богоявленском, затем в Дерманском Троицком мон-ре.

**1944–1988 гг.** Самостоятельная Кременецкая епархия просуществовала до 23 мая 1944 г., когда была восстановлена Волынская и Луцкая кафедра. С 23 мая 1944 г. по 14 февр. 1945 г. Кременецкая кафедра функционировала на правах викариатства Волыско-Луцкой епархии, за Кременецким и Дубенским епископом *Иовом (Кресовичем)* сохранялась должность священноархимандрита кременецкого Богоявленского мон-ря. Кафедрой еп. Иова оставался Николаевский собор в Кременце. Находящаяся на территории Кременецкой епархии Почаевская лавра имела статус митрополичьей ставропигии. После ареста в мае 1944 г. ее настоятеля архиеп. Дамаскина (Малюты) священноархимандритом обители стал митр. Киевский и Галицкий *Иоанн (Соколов)*, была введена должность заместителя священноархимандрита, к-рую занял прибывший с Кубани заштатный еп. Никодим (Гонтаренко), к-рый, по нек-рым данным, в нач. 1944 г. имел титул «епископ Почаевский, викарий Кременецкой епархии». Еп. Никодим в 1943–1945 гг. был председателем духовного собора лавры; ее наместником оставался назначенный в 1942 г. архим. Панкратий (Кашперук), ранее заведовавший Почаевскими пастырскими





курсами (ЦГАВОГВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 1. Л. 49–63). 14 февр. 1945 г. Иов был назначен епископом Измаильским и Болградским, викарием Кишинёвской епархии (в марте 1945 он еще служил как епископ Кременецкий, т. к. переезду его в Измаил препятствовало местное румын. духовенство).

В 1944–1945 гг. ближайшими помощниками еп. Иова по управлению приходами Кременетчины и Ровенской обл. были местные благочинные: настоятель Николаевского собора в Кременце прот. Стефан Михалевич, настоятель Крестовоздвиженского собора в Кременце прот. Алексей Улович, настоятель Воскресенского собора в Ровно прот. Иоанн Морчаковский, настоятель Ильинского собора в Дубно прот. Владимир Ковальский, настоятель Екатерининского собора в Здолбунове прот. Макарий Коломиец, настоятель Александро-Невского собора в Костополе прот. Иоанн Радивоник, настоятель Богоявленского собора в Остроге прот. Михаил Рыхлицкий, настоятель Покровского собора в Сарнах прот. Георгий Палий. Заботами этих пастырей в период оккупации в их благочиннических округах *Украинская автокефальная православная церковь* (УАПЦ) не получила распространения. Почти все эти клирики в послевоенный период были репрессированы. Репрессиям подверглись и др. священнослужители: бывш. настоятель Белевского мон-ря игум. Илиан (Гук), свящ. Василий Маркопольский (с. Борщевка Кременецкого р-на), свящ. Вениамин Осадковский (с. Вел. Загайцы Шумского р-на), свящ. Каллиник Галий (с. Башаровка Радивиловского р-на), диак. Матфей Каштан (с. Городище Людвипольского, ныне Корецкого р-на) и др. Согласно сообщению бывшего секретаря епархии Н. Урбанского от 1 сент. 1945 г., на территории Кременецкой епархии с 1941 г. были убиты 59 священников, включая автокефалистов (Там же. Оп. 3. Д. 14. Л. 39). Мн. священники, принадлежавшие к Автономной УПЦ, погибли от рук бандеровцев.

После образования 22 апр. 1945 г. Львовско-Тернопольской епархии все районы на территории бывш. Кременецкого повята, входившие в Тернопольскую обл. (вместе с Почаевской лаврой), были отделены от Волынской-Луцкой епархии (переименованной в дек. 1945 в Волын-

ско-Ровенскую) и переданы под управление Львовско-Тернопольских архиереев Украинского экзархата. Тогда же еп. Никодим (Гонтаренко) был освобожден от должности заместителя священноархимандрита Почаевской лавры и почислен на покой. К. в. Львовско-Тернопольской епархии было возобновлено 12 июня 1955 г., когда архим. *Дорофей (Георгиевич)* был хиротонисан в Москве во епископа Кременецкого. Не позднее 19 авг. 1955 г. еп. Дорофей перешел в клир Чехословацкой Православной Церкви.

К. в. было воссоздано решением Синода РПЦ от 19 июля 1988 г. в связи с назначением и хиротонией наместника Почаевской лавры *Марка (Петровцы)*. Определением Синода РПЦ от 27–28 дек. 1988 г. еп. Марк возглавил Тернопольскую епархию с титулом «Тернопольский и Кременецкий».

Лит.: *Heyer F.* Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945. Köln, 1953; *Свитич А.* Правосл. Церковь в Польше и ее автокефалия. Буэнос-Айрес, 1959; *Власовський І. Ф.* Нарис історії Української Правосл. Церкви. Н.-Й., 1966. Т. 4. Ч. 2; *Papierzyńska-Turek M.* Między tradycją a rzeczywistością: Państwo wobec prawosławia, 1918–1939. Warsz., 1989; *Андрушишин Б. І.* Церква в Українській державі 1917–1920 рр.: (Доба Директорії УНР). К., 1997; *Ульяновський В. І.* Церква в Українській державі 1917–1920 рр. К., 1997. [Кн. 1:] Доба Української Центр. Ради; [Кн. 2:] Доба гетьманату П. Скоропадського; *Энеева Н. Т.* К истории образования автокефалии Правосл. Церкви в Польне (1918–1922) // *Зарубежная Россия: Сб. ст. СПб.*, 2004. С. 135–142; *она же.* Положение РПЦ в новообразованных гос-вах, отделившихся от России в 1918–1922 гг. // *Проблемы истории Рус. зарубежья: Мат-лы и исслед.* М., 2008. Вып. 2. С. 47–107; *Mironowicz A.* Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX w. Białystok, 2005; *Кукурудза А. Р.* Діяльність Володимирського духовного правління на початку нац.-церк. відродження Волині 1921 р. // *Грані.* 2007. № 2 (52). С. 19–24; *он же.* Утворення Володимирського духовного правління: Юрисдикційний конфлікт у контексті демократизації Церкви 1919–1920 рр. // *Історична пам'ять: Наук. зб. Полтава*, 2007. № 1. С. 148–155; *он же.* Національно-релігійна діяльність Володимирського духовного правління 1919–1921 рр. // *Актуальні проблеми вітчизняної та все-світньої історії: Мат-ли I Всеукр. наук.-практ. конф. молодих дослідників, аспірантів, здобувачів, магістрантів. Рівне*, 2008. С. 211–217; *он же.* Діяльність Володимирського духовного правління в міжконфесійній ситуації на Волині 1919–1921 рр. // *Болховітінівський щорічник*, 2009. К., 2010. С. 86–93; *он же.* Єп. Діонісій (Валединський) та міжконфесійна ситуація на Волині 1919–1921 рр. // *Православ'я — наука — суспільство: Питання взаємодії: Мат-ли 8-ї міжнар. наук. конф.* К., 2011. С. 24–26; *Kuprianowicz G.* 1938: Akcja burzenia Cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu. Chełm, 2008;

*Жив'юк А.* «Інструменталізована церква»: Використання компартійною номенклатурою представників релігійних конфесій у збройній боротьбі на Західній Волині й Поліссі у 1940-х рр. // *З архівів ВУЧК ГПУ НКВД КГБ.* 2009. № 2. С. 7–21; *Dudra S.* Metropolita Dionizy (Waledyński), 1876–1960. Warsz., 2010.

*В. Г. Пидгайко, В. О. Свистун*

**КРЕМЕНСКОЇ В ЧЕСТЬ ВОЗНЕСЕННЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЇ МОНАСТЫРЬ** (Калачевской и Палласовской епархии Волгоградской митрополии), находится в ст-це Кременской Клетского р-на Волгоградской обл., на берегу р. Дон. Основан в 1693 г. строителем Никанором. По легенде, построен на том месте, где ранее подвизались 7 отшельников, убитых разбойниками. Близ мон-ря находится курган, называемый могилой «Семи братьев». В 1694 г. атаманское правление выделило К. м. более 2000 дес. земли. В 1712 г. к обители приписали лес на острове р. Дон (3 версты длины и менее версты ширины), рыбные ловли и сennie покосы (1,5 версты). Первую ц. в честь Вознесения Господня освятил казначей *Усть-Медведицкого Межигорского в честь Преображения Господня мон-ря* иером. Иосиф. Но ветхая постройка простояла недолго и вскоре была разобрана. В 1712 г. по указу царя Петра I игум. Никанор начал строить одноименную деревянную церковь, освященную в 1716 г. В 1-й пол. XVIII в. на территории обители существовала также деревянная ц. во имя прп. Сергия Радонежского, однако она сгорела. В марте 1718 г. из патриаршего Духовного приказа вышла грамота на имя «ниже кременской пустыни строителя Никанора с братиею» с сообщением о переходе всех мон-рей, храмов и часовен на Дону в ведение Воронежской епархии. Вознесенский храм трижды перестраивался. В 1782 г. по инициативе и на средства атамана Ефремова был возведен каменный Вознесенский собор с 2 приделами: северным — во имя ап. Андрея Первозванного и первомч. архидиак. Стефана, южным — в честь Благовещения Пресв. Богородицы. На пожертвования И. Перфилова для собора были приобретены 4-ярусный иконостас, паникадило, ризы и др. церковная утварь. Позднее в трапезной части храма игум. Илия с братией устроили придел во имя прп. Сергия Радонежского. Храм украшала серебряная фигура анге-







ла (3,5 фунта). Всего на возведение и убранство собора ушло 13 тыс. золотых р. На деревянной колокольне было 7 колоколов, самый большой весил 100 пудов. Со временем вокруг К. м. была построена ограда, возведены кельи, трапезная и игуменский дом. С 1783 г. мон-рем управлял иером. Варлаам. В 40-х гг. XVIII в. между К. м. и соседней, Кременской ст-цей возникали распри из-за земли. В 1751 г. насельники купили у черкасского казака И. Зуева мельницу в 40 верстах от мон-ря. В 1786 г. в К. м. проживал 31 чел., в т. ч. настоятель, 3 иеромонаха, 20 монахов.

В 1788 г. по указу Екатерины II обитель была упразднена, братию перевели в др. мон-ри. Для сохранения имущества до обращения соборной церкви в приходскую в упраздненном мон-ре было разрешено остаться иером. Варлааму с 2 монахами. Церковную утварь предполагалось передать в архиерейский дом, но монахи затянули передачу. В 1796 г. в К. м. проживали иером. Варлаам, мон. Георгий и 17 послушников, трудившиеся на 2 мельницах и сенокосах. По просьбе казаков указом Синода от 20 окт. 1798 г. К. м. восстановлен как внештатная обитель 3-го класса с возвращением прежних земель.

Во время Отечественной войны 1812 г. в К. м. проходили лечение казаки — участники войны. Также кроме немощных и сирот в отдаленную обитель посылали на епитимию, напр. некоего слепца, «разсеявавшего плевели лжеучения», или воронежского купца Сазонова. В 1814 г. игум. Иоасаф сообщил еп. Воронежскому и Черкасскому *Антонию (Соколову)* о крайней ветхости монастырских зданий и представил план строительных работ. Предполагалось сооружение каменной ограды с башнями по углам, 2-этажного дома настоятеля и келий. Войско решило помочь в перестройке К. м., выделив в марте 1814 г. 3 тыс. р. «на устройство монастыря» и с 1819 по 1835 г. по 1 тыс. р. «для содержания игумена и монашествующих».

В 1825 г. при К. м. была учреждена богадельня. В 1830 г. иногородний торговец, живший в ст-це Кременской, поставил у могилы «Семи братьев» «кампличку» — 4-угольную часовню без пола и потолка, обшитую и покрытую тесом (высота ок. 2 м). 14 июня 1834 г. в К. м. было открыто приходское уч-ще. В 1835 г. в нем обучались 48 мальчиков. Со-

держалось уч-ще за счет средств, предоставляемых станичниками. В том же году в мон-ре проживали игум. Парфений, 5 иеромонахов, 2 монаха, священник, диакон, 4 дьячка, пономарь и 14 послушников. В 1844 г. настоятель был возведен в сан архимандрита. В 1849 г. обитель попросила восстановить выдачу ежегодных 1 тыс. р. ассигнациями. Для ходатайств о выделении средств в Старочеркасск отправили иером. Серафима. В итоге в 1857 г. войсковое правление решило положить К. м. оклад в 2220 р. как второклассному, в т. ч. и на строительство зданий.

В 1859 г. жители ст-цы Кременской построили каменную часовню



*Кременской  
в честь Вознесения Господня  
мон-рь.  
Фотография.  
Нач. XXI в.*

у могилы «Семи братьев». Много людей приходили на праздник Вознесения Господня. Крестные ходы к часовне из близлежащих станиц и хуторов начинались за 3 дня до этого. У могилы во время эпидемий молящиеся получали исцеление.

В 1861 г. был перестроен настоятельский дом с 5 покоями, буфетом и кладовой. В 1863 г. архим. Маркеллин окончил строительство деревянного братского корпуса с 8 кельями и кухней, а на следующий год — мезонина, соединившего дом архимандрита с новыми кельями, дома для просвирни, 4 келий с отдельным входом. С марта 1867 по 1872 г. в мон-ре пребывал на покое архиеп. Донской и Новочеркасский *Иоанн (Доброзраков)*. Последние годы проживал с келейником в отдельном доме, построенном донским помещиком М. В. Себряковым для своего сына, принявшего постриг в обители. Архиеп. Иоанн был погребен в Благовещенском приделе Вознесенского собора у правого клироса, но по ходатайству казаков Новочеркасского торгового общества и по указу Синода от 1 сент. 1911 г. его останки были перенесены в кафедральный собор Новочеркаска.

Во 2-й пол. XVIII в. К. м. представлял собой мощный хозяйственный комплекс. Ежегодно засеивали до 120 дес. земли. Возделывали пшеницу, рожь, овес, просо, лен. Сад насчитывал ок. 1 тыс. деревьев. Мон-рю принадлежали огород, пасака, лес, сенокосы. В 1875 г. в К. м. насчитывалось 72 вола, ок. 50 коров, гужевого скот и до 300 овец. При К. м. был конный завод (до 100 коней), каменотесная мастерская, изготовлявшая надгробные плиты. В XIX в. К. м. получил от войска Донского 1680 дес. земли.

В 1878 г. войсковое и епархиальное начальство изучало вопрос, далеко ли мон-рь расположен от железной дороги, т. к. здесь планировалось устроить госпиталь и приют для раненных на русско-тур. войне 1877–1878 гг. солдат. В нач.

XX в. при К. м. существовали приют для странников, богадельня, с 1901 г. — школа грамотности. В мо-

настыре проживали архимандрит, 25 монахов и 47 послушников. При обители существовали Пятницкий муж. скит и 3 пустыни: Чернополянская (ныне хутор Чернополянский Серафимовичского р-на), Меловая (ныне хутор Мелоклетский Клетского р-на) и Сиротская (ныне уч-ще Сиротинской). С 1915 г. «старшим» Пятницкого скита и 3 пустыней являлся старец Алексей (Алексеев), прибывший из *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пустыни* для усиления миссионерской работы среди старообрядцев на Дону. В годы гражданской войны (1918–1920) К. м. оказался в эпицентре военных действий. В 1918 г. в ходе наступления армии А. И. Деникина красноармейцы держали оборону в стенах мон-ря; сильно пострадал Стефано-Андреевский придел храма. В 1922 г. решением обновленческого Царицынского губ. епархиального правления К. м. был закрыт. Часть насельников укрылась в пещерах Меловой и Сиротской пустыней. В сведениях о «священнослужителях религиозных культов» по Усть-Медведицкому окр. под 1923 г. указаны монастырские священник





и диакон. Свящ. Алексей (Алексеев) и 7 насельников, укрывавшиеся в пещерах, через 3 года после закрытия мон-ря были обнаружены, осуждены и сосланы. По воспоминаниям старожилов, последний живший здесь монах умер в 1937 г.

В 1924 г. на территории К. м. была размещена колония для психически больных, в 1925 г. организована детская сельскохозяйственная колония (150 беспризорников от 7 до 18 лет). Они размещались в 9 жилых корпусах, отремонтированных в 1926 г. Монастырь («ветхий, требует по своему обряду капитального ремонта»), согласно документам, находился «в ведении общества ближнего хутора». В апр. 1928 г. губадмотдел и Усть-Медведицкий окрисполком приказали фроловской милиции к 20 апр. окончательно выселить монахов из К. м., а «культурное имущество» сдать на временное хранение исполкому. Колония располагалась в постройках обители до 1939 г.

В годы Великой Отечественной войны (1941–1945) в К. м. была дислоцирована воинская часть.

Несмотря на многочисленные запреты властей, на месте разрушенной часовни у могилы «Семи братьев» ежегодно совершали службы, сюда приезжали паломники. В 40-х гг. XX в. богослужения организовывали бывший заштатный священник г. Фролова Ф. Т. Денисов, иеродиакон хутора Перекопка Клетского р-на С. Б. Коротков, иером. П. Т. Терентьев. Упомянутый в отчетах иером. П. Терентьев, вероятно, последний настоятель обители архим. Пантелеимон († 1963), после закрытия К. м. проживавший в ст-це Перекопской и служивший в местной церкви. В 1948 г. власти пресекли совершение служб и массовое паломничество. В послевоенные годы на территории К. м. была открыта психиатрическая больница. После упразднения больницы в 1967 г. территория обители попала в ведение психоневрологического интерната. Интернат прекратил существование на территории обители в 1973 г. В следующем году руководство совхоза «Кременская» устроило в К. м. свинарник. Монастырские постройки пустовали, ветшали, их разбирали местные жители.

17 июля 1991 г. Волгоградский обл. Совет народных депутатов по ходатайству архиеп. Волгоградского и Камышинского Германа (Тимофеева)

возвратил монастырские постройки РПЦ. Осенью 1992 г. архиеп. Волгоградский Герман посетил мон-рь. С июля 1993 г. К. м. возглавлял наместник – иером. Даниил (Михайлов), с 1996 г. – игум. Руфин (Иванов). С 2007 г. К. м. управляет игум. Савин (Аганин), в обители проживают 5 насельников.

В сент. 2001 г. состоялось освящение каменной часовни во имя свт. Николая Чудотворца; на соборе установлены купола с крестами и колокола, приведена в порядок могила «Семи братьев», где в 2004 г. построена часовня. К 2015 г. здание собора отреставрировано, восстановлены трапезная и гостиничный корпус, территория мон-ря благоустроена. В обители поставлена часовня во имя св. Иоанна Предтечи. В К. м. хранятся святыни: частица пояса Пресв. Богородицы и чудотворная Августовская икона Божией Матери, написанная в 1915 г. по заказу казачек в благодарность за спасение мужей, попавших в окружение во время первой мировой войны. На иконе изображено явление Божией Матери рус. воинам, в т. ч. местным казакам, под польск. г. Августов 18 сент. 1914 г. По преданию, Пресв. Богородица явилась на небе и рукой указала воинам направление выхода из окружения. Также в К. м. находятся частицы мощей ап. Андрея Первозванного, святителей Николая Чудотворца, Спиридона Тримифунтского, Луки (Войно-Ясенецкого), великомучеников Георгия Победоносца, Димитрия Солунского, Пантелеимона, мч. Вонифатия, прп. Антония Великого и др.

К. м. принадлежит земля общей площадью 498 га, в т. ч. 127 га – пашни и 360 га – пастбища. В окт. 2001 г. обитель получила в качестве подворья ц. св. Олега Брянского в пригороде Волгограда – пос. Кирова. Насельники также посещают Свято-Никольский приход в ст-це Кременской (на 2015 не имеет храма). В 3 км от монастыря находится св. источник Казанской иконы Божией Матери. В июле 2001 г. началось строительство Пятницкого скита, состоящего из срубленной надвратной часовни во имя вмц. Параскевы Пятницы, 2 келий.

Рядом с обителью 5 июня 1998 г. открылись правосл. община в честь иконы Божией Матери «Неупиваемая Чаша» и медико-социальный центр «Рубеж», где проходят лече-

ние алкоголики и наркозависимые люди. При К. м. в период школьных каникул организуется летнее поселение для детей из воскресной школы храма Рождества Пресв. Богородицы г. Фролово.

Арх.: ГА Волгоградской обл. Ф. 6284. Оп. 2. Д. 10; Ф. 17. Оп. 1. Д. 31; Ф. 122. Оп. 3. Д. 28. Лит.: Крылов А. Л. Очерк Кременского Вознесенского мон-ря // Донские Ев. 1875. № 18. С. 558–568; № 19. С. 590–602; № 20. С. 628–639; № 21. С. 653–663; № 23. С. 710–719; Римский С. В. Правосл. Церковь и гос-во в XIX в. Р.-н/Д., 1998; Елисей (Фомкин), игум. и др. Святые обители: Мон-ри Волгоградской епархии. Набережные Челны, 2008. С. 85–128.

А. В. Дубаков

**КРЕМЕНЧУТСКАЯ И ЛУБЕНСКАЯ ЕПАРХИЯ УПЦ**, образована определением Синода Украинской Православной Церкви от 14 нояб. 2007 г. как Кременчугская и Хорольская путем выделения из Полтавской и Кременчугской епархии, которая стала называться *Полтавской и Миргородской*. С 8 мая 2008 г. Кременчугская епархия имеет совр. название. Территория включает зап. и юж. районы Полтавской обл.: Глобинский, Гребёновский, Козельщинский, Кременчугский, Лохвицкий, Лубенский, Оржицкий, Пирятинский, Семёновский, Хорольский и Чернухинский. Центр – г. Кременчуг. Кафедральный собор – в честь Успения Пресв. Богородицы в Кременчуге. Правящий архиерей – еп. Николай (Капустин; с 19 июня 2011). Епархия разделена на 11 благочиннических округов в границах соответствующих районов. К нач. 2015 г. в епархии насчитывалось 120 храмов, 2 мон-ря (муж. и жен.), в клире состояли 153 священнослужителя. При ЕУ действуют отделы: образования, по работе в пенитенциарных учреждениях, по взаимодействию с Вооруженными силами, по делам молодежи, благотворительности и социального служения, по взаимодействию с органами здравоохранения и медицины, по взаимодействию с казачеством, миссионерский, паломнический, историко-краеведческий, юридический.

Территория К. и Л. е. входила в Полтавскую (Переяславскую) епархию. До 1917 г. в Кременчуге, 2-м по значению городе на Полтавщине, преобладало евр. население, в городе имелись 3 большие синагоги, более 30 евр. молитвенных домов и лишь 12 правосл. храмов. Главным храмом города был Успенский собор (строился в 1803–1816 по про-







Монастыри  
Действующие

1 Козельщинский в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-рь

2 Антониево-Феодосиевский Поточкий муж. мон-рь

Упраздненные

1 Юсковская Слепородская Преображенская муж. пустынь

2 Мгарский Красногорский Михаило-Архангельский муж. скит

3 Красногорский Благовещенский муж. скит Мгарского в честь Преображения Господня мон-ря

4 Чернухинская Троицкая Красногородская муж. пустынь

5 Онуфриевская Тишковская муж. пустынь

6 Гноевский Покровский муж. скит

екту Ж. Ф. Тома де Томона, в 1858–1863 возведена колокольня, разрушен в 1943). Ныне кафедральным собором К. и Л. е. является Успенский храм на кладбище в Крюковском посаде, построенный в 1883–1887 гг. архит. А. Несвицким.

На совещании правящих епископов Украины, прошедшем 2–5 сент. 1922 г., было принято решение об учреждении нескольких полусамостоятельных вик-ств, в т. ч. Кременчугско-Кобелякского (см. *Кобелякское викариатство*) «для восстановления эффективного управления епархией» в связи с распространением расколов: «самосвятского» (см. *Украинская автокефальная православная церковь*) и обновленческого (см. *Обновленчество*). 16 янв. 1923 г. во епископа Кобелякского был хиротонисан *Николай (Пирский)*, бывш. протоиерей собора в Кобеляках. Первоначально предполагалось, что кафедра будет в Кременчуге. Однако

по настоянию Николая (Пирского), много лет священствовавшего в Кобеляках, центром викариатства стал этот город. Территория викариатства включала Кобелякский, Кременчугский и Хорольский уезды Полтавской губ.

15 янв. 1923 г. в Полтаве состоялось собрание епископов Полтавской епархии, единогласно принявших решение о неприсоединении к обновленческой «Живой церкви», поскольку она «слишком революционна, неканонична и несвоевременна» (ГА Полтавской обл. Ф. П-9032. Оп. 1. Д. 80. Л. 10). Однако в мае 1923 г. Николай (Пирский) под давлением властей признал раскольническое *Высшее церковное управление* (Там же. Л. 78), несмотря на то что подавляющее большинство духовенства и верующих Кобелякско-Кременчугского вик-ства выступало против живоцерковников. В отчете ГПУ Полтавщины за май 1923 г. было записано: «Из Кременчугского округа сообщают, что духовенство

Кременчугщины в массе своей глубоко реакционно. Отдельные сторонники Живой церкви заметного влияния среди духовенства и мирян не имеют» (Там же. Д. 74. Л. 36).



Лето 1923 г. еп. Николай провел в разъездах по викариатству, в результате чего к обновленчеству присоединилась значительная часть духовенства Кобелякского у.

В Кременчугском у. верующие были настроены резко против «Живой церкви», «вооружились против епископа Николая и не поминают его в церквях» (Там же. Д. 80. Л. 94–95 об.). 13 июля 1923 г. по инициативе кременчугского прот. С. Кремлянского (Кремьянского) в Спасской ц. прошло собрание духовенства Кременчуга, на котором были поставлены вопросы: признавать ли епархиальные управления Полтавщины и еп. Николая (Пирского). Собрание постановило оставить решение этих вопросов на личное усмотрение клириков (Там же. Л. 120 об.). В отчете ГПУ от 6 окт. 1923 г. сообщалось, что «в Кременчугском округе отмечается усиленная травля со стороны старого духовенства (экзархистов) идей Живой церкви, насаждение коих носит частичный характер и влияние указанной церкви ничтожное. Представители старой церкви пытаются путем агитации доказать, что руководители Ж. Ц. — провокаторы, тайные агенты соввласти, ГПУ и т. п. В Кременчуг прибыл представитель обновленческого движения епископ Матвей (Храмцев), который был встречен весьма недружелюбно, причем 6 октября в одной из церквей г. Кременчуга произошла стычка между представителями старой и Ж. Ц., и местное духовенство громко заявляло, что заступники идей Ж. Ц., в том числе один кременчугский священник, являются агентами ГПУ, на средства которого представители Ж. Ц. распространяют свою шпионскую работу» (Там же. Д. 81. Л. 115 об.). Большую роль в антиобновленческой агитации на территории Кобелякско-Кременчугского викариатства сыграли насельники *козельщин-*

Собор в честь Успения Пресв. Богородицы в Кременчуге (1816) и колокольня (1863) (разрушены в 1943). Фотография. Нач. XX в.

ского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря и монахи Гноевского муж.

скита в честь Покрова Пресв. Богородицы в с. Жужмановка Нагорная (ныне с. В. Жужмановка Козельщинского р-на) (ЦГАВОГВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 943. Л. 37).





Летом 1923 г. в Покровском храме в Кобеляках состоялся съезд викариатства, на котором делегаты большинством голосов потребовали от еп. Николая порвать с обновленцами. Осенью 1923 г. в Спасской ц. в Кременчуге состоялся 2-й съезд викариатства. На съезде помимо еп. Николая присутствовал обновленческий еп. Матфей (Храмцов), который заявил, что он прислан в помощь еп. Николаю, на что последний ответил, что он о помощи не просил. Как и на Кобелякском, на Кременчугском съезде бурно обсуждался вопрос об отношении к живогрихопникам. Участники съездов решили в обновленчество не переходить и твердо заявили о своей верности канонической Церкви, возглавляемой патриархом Московским и всея России св. Тихоном. В отношении богослужебного языка съезды вынесли следующее решение: если у общины будет единодушное желание совершать службу на укр. языке, то не препятствовать этому; если же будут противники укр. языка, то служить поочередно на церковнослав. и на укр. языках.

На съездах при обсуждении обновленчества еп. Николай отмалчивался и от раскола не отрекся. Часть духовенства и мирян во главе с архим. сщмч. *Александром (Петровским)*, прот. Даниилом Данилевским, настоятелем кременчугского Успенского собора прот. Александром Греченовским и прот. Стефаном Кремлянским объявили о прекращении общения с еп. Николаем и перешли в непосредственное подчинение Полтавскому архиеп. Григорию (*Лисовскому*) (Там же. Л. 120). От еп. Николая начали отходить духовенство и прихожане. Так, Покровская ц. в Хороле и 2 благочиннических округа в Хорольском у. перешли под власть Лубенского и Миргородского еп. Феофила (Булдовского) (см. *Булдовский Ф. И.*). Успенский собор в Кременчуге и Трехсвятительскую ц. в с. Рудки Кобелякского у. принял по их просьбе в непосредственное ведение архиеп. Григорий (*Лисовский*). Священник с. Новоселица Хорольского у. Григорий Лазуренко на волне недовольства еп. Николаем объединил вокруг себя 11 общин Хорольского у. От этих общин он получил полномочия пригласить правосл. архиерея в случае, если Полтавская епархия окажется без такового. С этим поручением

свещ. Григорий поехал в Киев, где без избрания и наречения ночью от каких-то епископов принял епископскую хиротонию с именем Варлаам. Это стало неожиданностью для его поручителей, которые не признали его епископом (ГА Полтавской обл. Ф. Р-2034. Оп. 1. Д. 266. Л. 21).

Следующий съезд духовенства и мирян Кременчугского, Кобелякского и Хорольского уездов состоялся в Кременчуге 5–6 марта 1924 г. Почетным председателем съезда единогласно избран еп. Николая. После доклада представителя обновленческого Харьковского синода «протоиерея» Виктора Падалки, в котором он сообщил о прошедшем в Москве 2-м всероссийском обновленческом соборе, о соборе «епископов» в Харькове и о Харьковском синоде, съезд постановил: «Не признавать обоих этих соборов, равно как и Харьковского священного синода как неканоничных и не подчиняться их постановлениям и распоряжениям». Однако отношение к обновленчеству еп. Николая и после этого съезда оставалось неясным. Духовенство и прихожане выражали сильное недовольство поведением архиерея, который то присоединялся к расколу, то отходил от него. Группа духовенства и мирян, порвавшая молитвенное и каноническое общение с еп. Николаем и принятая Полтавским архиеп. Григорием в свое ведение, обратилась к экзарху Украины митр. *Михаилу (Ермакову)*, находившемуся в ссылке в Алма-Ате, с обстоятельным докладом, в котором излагалась причина выхода их из подчинения еп. Николаю (Пирскому). Последствием доклада было запрещение еп. Николая в священнослужении.

Осенью 1924 г. еп. Николай вернулся в Православие, что подтверждается данными Полтавского ГПУ, к-рое в отчете за сент. 1924 г. уже причисляло архиерея к «тихоновцам» (ЦГАООУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1942. Л. 106). В связи с этим обновленцы создали свою епархию с центром в Кременчуге, во главе к-рой определением раскольнического Украинского синода от 3 июня 1925 г. встал Иоанн (Славгородский) (ГА Полтавской обл. Ф. Р-2034. Оп. 1. Д. 290. Л. 228). В нач. 1926 г. окончательно оформилось обновленческое Кременчугское епархиальное управление (с 9 окт. 1925 по 1 февр. 1926 действовало «временное управление»), в него входили: «епископ» Иоанн

(Славгородский), Ф. П. Лебедев, Г. С. Мизенко, И. Ф. Улитовский, И. М. Мишко (кандидат в члены управления); благочинные по Кременчугщине: Д. М. Майборода, А. П. Нестеровский, Л. Бухарев, А. В. Мерчанский, К. П. Шимановский, М. И. Тарасенко, Т. Г. Филимонов (Там же. Оп. 2. Д. 79. Л. 4). После Иоанна (Славгородского) обновленческую Кременчугскую епархию возглавлял «епископ» Михаил (Митрофанов; 1927–1934).

Обновленческая епархия во 2-й пол. 20-х гг. XX в. включала 20–25 приходов, в то время как в юрисдикции еп. Николая состояло более 200 приходов. Советские органы отмечали, что обновленческое течение «организационно молодое, количественно мало, популярностью среди населения не пользуется» (ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 943. Л. 37–38). При этом даже в тех приходах, к-рые числились обновленческими, служили правосл. священники, о чем свидетельствует рапорт Иоанна (Славгородского) в Кременчугский админотдел от 23 нояб. 1927 г. Глава обновленческой епархии писал: «Религиозные общины в селах: 1) Горбы, 2) Чаплище, 3) Мигинках, 4) Днепрово-Каменке Кременчугского округа существуют от самого их основания и до настоящего времени по Уставу религиозных обществ, зарегистрированному гражданской властью в синодальной ориентации, а между тем все эти общины обслуживаются священниками, состоящими в тихоновской ориентации» (ГА Полтавской обл. Ф. Р-2034. Оп. 2. Д. 80. Л. 170).

В связи с распространением расколов на территории К. и Л. е. в 1925–1927 гг. во многих приходах происходили конфликты. В с. Васильевка Семёновского р-на Кременчугского округа в 1925 г. прибыл священник-обновленец, после чего село разделилось на 2 лагеря — тихоновцев и обновленцев. В марте 1925 г. в с. Горбы Горбовского р-на Кременчугского окр. между 2 священниками разных юрисдикций шла борьба за приход, «в связи с чем община горбовской церкви разделилась на два лагеря» (Там же. Ф. П-9032. Оп. 1. Д. 143. Л. 86, 153). Нек-рые храмы передавались в понедельное пользование представителям разных церковных течений, напр., Успенская ц. в с. Успенка Куцеволовского р-на Кременчугского округа (ныне Онуфриев-





ского р-на Кировоградской обл.) (Там же. Ф. Р-2034. Оп. 1. Д. 49. Л. 84).

По косвенным данным, в 1927 г. Кобелякское викариатство было преобразовано в Кременчугскую и Кобелякскую епархию. На 1-м совещании канонических епископов Украины под председательством патриаршего экзарха Украины митр. Киевского, Галицкого и всея Украины Михаила (Ермакова), состоявшемся 25 янв. 1928 г., Николай (Пирский) присутствовал как епископ Кременчугский (ЦГАВОГВУ. Ф. 5. Оп. 3. Д. 369. Л. 12; ГАРФ. Ф. Р-5919. Оп. 1. Д. 1. Л. 25-26). Предположительно в мае-июне 1928 г. еп. Николай был переведен на *Роменское викариатство* Полтавской епархии, после чего Кременчугско-Кобелякская кафедра больше не замещалась. Обновленческая Кременчугская епархия просуществовала до 1934 г., когда была объединена с Запорожской.

**Антицерковные репрессии.** На рубеже 20-х и 30-х гг. XX в. начались массовые антицерковные гонения. Первыми пострадали мон-ри. В 1929 г. был закрыт Покровский Гноевский муж. скит, в 1930-1935 гг. в бывш. скитской Покровской ц. размещался клуб, затем ее разобрали, др. помещения заняла биофабрика. Весной 1929 г. упразднили козельщинский Рождество-Богородичный жен. мон-рь, в соборе обители устроили театр, в др. постройках разместились зоотехническая школа, больница, школа, электростанция, общежитие. Часть монахинь ушли, оставшиеся во главе с игум. Олимпиадой (Вербецкой (Вербицкой)) и архим. Александром (Петровским) продолжали монашескую жизнь в скиту «Обиток» возле с. Потоки Кременчугского р-на до 1932 г. В 1938 г. игум. Олимпиада была расстреляна.

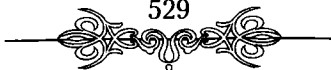
Для Кременчугского р-на в 1929-1931 гг. были характерны форсированные темпы закрытия церквей (47 закрытых храмов — ок. половины всех приходов). В 1929 г. прекратилось богослужение в Успенской ц. в Крюково, в здании храма разместился спортзал. В нач. 30-х гг. была закрыта и в середине десятилетия разобрана Спасо-Преображенская ц. в Кременчуге. Повсеместной была практика проведения собраний, на к-рых большинством голосов принимались решения о нецелесообразности существования культового помещения. В Новогеоргиевском р-не Кременчугщины (ныне Светло-

водский р-н Кировоградской обл.) в 1929-1932 гг. были упразднены 10 храмов (в 1929 — 4, в 1930 — 1 и в 1931 — 5). Здания были использованы под дом коллективиста на селе (5 зданий), военный учебный пункт, городской дом культуры, дом райсовета физкультуры, школу. В 1929 г. закрыли храмы в с. Нехвороща Новосанжарского р-на: Михайловский, Николаевский и Преображенский. В 30-х гг. XX в. были упразднены все церкви в Кобеляках (Крестовоздвиженская, Троицкая, Михайловская, Преображенская, Рождество-Богородичная, Николаевская, св. Параскевы, Покровская и Георгиевская), из них только Свято-Николаевская и Покровская сохранились до наших дней. Закрывали храмы в Кобелякском р-не. В 1932 г. разобрана Преображенская ц. в с. Дрижина Гребля, в 1933 г. закрыт Свято-Георгиевский храм в с. Лелюховка (во 2-й пол. 30-х гг. церковь разобрали), в 1934 г. уничтожена уникальная деревянная Преображенская ц. в Миркаловке (ныне Ивановка). В 1935 г. закрыты храм Рождества св. Иоанна Предтечи в с. Дудкин Гай Новосанжарского р-на и Покровская ц. в с. Каменные Потоки Кременчугского р-на, разобрана деревянная Михайловская ц. в с. Канавы Новосанжарского р-на.

В 1929 г. начались массовые репрессии против священнослужителей и мирян по обвинению в «антисоветской агитации». По предварительным данным, на территории бывш. Кременчугско-Кобелякской епархии в 1929-1933 гг. были арестованы более 100 представителей правосл. духовенства, церковного актива и верующих. Одним из первых в нач. мая 1929 г. был арестован свящ. А. П. Базилевский из с. Вел. Кобелячек Новосанжарского р-на, выступавший против хлебозаготовок; 29 окт. священнослужитель был приговорен к 3 годам исправительно-трудовых лагерей. 17 июня арестовали свящ. П. О. Осауленко из с. Полузорье Новосанжарского р-на, создавшего подпольное «Христовое братство»; 3 нояб. он был приговорен к расстрелу. Подобное братство в с. Бродщина Кобелякского р-на создал свящ. В. Ф. Сокологорский, арестованный 8 мая 1929 г., 13 июля он был приговорен к 10 годам лишения свободы. 12 мая того же года был арестован свящ. А. А. Омелян (Омельян) из с. Попово Новосан-

жарского р-на за агитацию против колхозов. 14 окт. 1929 г. его приговорили к 3 годам лишения свободы, 23 окт. 1937 г. его арестовали вторично, 22 нояб. расстреляли. 13 сент. 1929 г. был арестован бывший насельник одного из монастырей на Кременчугщине Н. И. Войтик, обвиненный в антисоветской агитации, 24 янв. 1930 г. его приговорили к 3 годам ссылки в Казахстан. 18 февр. 1930 г. были арестованы священник из с. Ивановка Кобелякского р-на Н. П. Федоренко, бывш. церковный староста С. И. Кизим, члены ревизионной комиссии церковной общины О. Л. Кизим, Г. Н. Кизим, И. Д. Степаненко и П. Я. Писаренко, помощник старосты, руководитель церковного хора Ф. В. Чапала. Все они были обвинены в пропаганде «поддержки церкви и религии». Священнику также ставилось в вину создание нелегального «сестринского братства», в которое входили жены кулаков. 14 марта 1930 г. все арестованные были осуждены, приговорены к лишению свободы и ссылке.

Вторая волна гонений пришлась на 1936-1938 гг. По нек-рым данным, на территории бывш. Кременчугско-Кобелякской епархии в эти годы было репрессировано более 50 «церковников». 5 нояб. 1936 г. в Кременчуге был арестован свящ. И. Х. Сахновский, обвиненный в «антисоветской агитации», 9 июля 1937 г. его приговорили к 6 годам лишения свободы, 31 мая 1938 г. в лагере он был приговорен к расстрелу. 21 апр. 1937 г. приговор о лишении свободы на 4 года получил священник из с. Келеберда Кременчугского р-на В. М. Гончаров. Наибольший размах репрессии приобрели в 1937 г. В течение года были арестованы и приговорены к расстрелу священники П. П. Артеменко (с. Шушваловка Глобинского р-на), Ф. А. Бушкованый (Кременчуг), А. А. Вассаковский (Кобеляки), В. А. Грановский (Успенская ц. в с. Белики Кобелякского р-на), В. М. Греченко (с. М. Перещипина Новосанжарского р-на), Н. Г. Капинос (Кобеляки), А. М. Прокопович (с. Келеберда Кременчугского р-на), В. П. Слухаевский (служил в Зеньковском и Кобелякском р-нах), Е. О. Ус (с. Бригадировка Козельщинского р-на) и мн. др. К 8 годам заключения были приговорены священники П. Л. Калиниченко (Покровская ц. в с. Белики),





П. М. Каменецкий (с. Новые Санжары), диак. В. В. Старчик (с. Кобелячек Кременчугского р-на). В 1938 г. были арестованы и приговорены к расстрелу священники А. Я. Сулятицкий (Кременчуг), С. А. Рознатовский (с. Борисы Глобинского р-на), П. И. Ремизов (Кременчуг) и др. К кон. 1937 г. в Полтавской обл. действовал 1 храм в Полтаве, правосл. жизнь фактически стала подпольной.

**Автокефалистский раскол В. К. Липковского (1921–1930).** После собора *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ) 1921 г. начался активный процесс создания автокефалистских структур на местах. Приходы на территории Кобеляцкого, Кременчугского и Хорольского уездов вошли в Полтавскую церковную округу, к-рую в марте 1922 г. возглавил Константин Кротевич. Количество церквей в округе никогда не превышало 50, а на территории правосл. Кобеляцко-Кременчугского викариата в распоряжении автокефалистов было ок. 20 приходов (1925). В отчете Кременчугского окладминотдела за 1925–1926 гг. отмечается, что «автокефальная (липковская) ориентация имеет нелегальный центр в поселке Крюков, который несколько месяцев назад перебрался из г. Городище (ныне Черкасская обл., часть к-рой была в составе Кременчугского округа в 1925–1930.— А. Т.). Липковское духовенство пользуется популярностью только в бывшем центре — г. Городище... в остальных районах нашей округи липковское духовенство не имеет никакого влияния на население» (ГА Полтавской обл. Ф. Р-2034. Оп. 1. Д. 32. Л. 123).

В начальный период автокефалистских приходов на Полтавщине было не более 5: по одному в Кобеляках и Кременчуге, остальные — в селах. Не оживил автокефалистского движения приезд в окт. 1923 г. на Полтавщину «митрополита» Василия Липковского (Там же. Ф. П-9032. Оп. 1. Д. 81. Л. 124). Митр. *Феодосий (Процюк)* так объясняет неудачи автокефалистов: «Кобеляцкий уезд весь целиком перешел на украинский язык... и в силу этого «самосвятство» в этом уезде совершенно не привилось. «Самосвяты» делали упор на необходимость украинизации богослужения, это было их главным козырем, а поскольку это осуществлялось православными, то «самосвятам» не на чем было основыв-

вать свою агитацию за переход в УАПЦ» (*Феодосий (Процюк)*. 2004. С. 245). Осенью 1923 г. Кротевич был переведен на Житомирскую епархию. Полтавская и Кременчугская кафедра в 1924 г. была предложена Юрию Жевченко, к-рый возглавлял церковную округу до своего перевода в Одессу в кон. 1927 г. В его бытность автокефалистское движение оживилось, количество приходов увеличилось (половина из них использовали церкви по понедельникам др. церковными течениями).

Сильный центр автокефалии во главе со свящ. И. Л. Левандовским образовался в г. Градижске Кременчугского округа, где «самосвяты» заняли Троицкую и Покровскую церкви. При автокефалистских общинах Левандовский создал несколько нелегальных братств: «Сестринское братство», «Хоровое братство», «Молодое братство». В 1925 г. Градижск для популяризации идей УАПЦ посетил «митрополит» Липковский, в 1926 г.— идеолог УАПЦ В. М. Чеховский. В 1929 г., накануне дела «Союза освобождения Украины», все ведущие автокефалисты Градижска (священники И. М. Вакуленко и М. Е. Ханк, миряне Я. Л. Осташко, В. И. Брус, Г. А. Билык, Я. К. Билык, П. Н. Радченко, И. Н. Радченко, О. Н. Радченко, В. И. Шиш) были арестованы по обвинению в создании «контрреволюционной организации» во главе со свящ. И. Левандовским. 4 февр. 1930 г. они были приговорены к разным срокам заключения и ссылке. После 1930 г. на территории Кременчугско-Кобеляцкой епархии приходов УАПЦ не существовало.

*А. П. Тригуб*

**1941–2015 гг.** Возрождение церковной жизни на Полтавщине происходило в период немецко-фашистской оккупации, в 1941–1943 гг. Кременчуг стал крупным центром церковной жизни. Если в соседнем Лубенском р-не Полтавской обл. сформировался центр епархии УАПЦ, то Кременчуг превратился в один из оплотов Автономной УПЦ. В окт. 1941 г. здесь одним из первых в регионе открылся Покровский храм, на средства прихожан началось восстановление Успенского собора в Кременчуге. 12 авг. 1942 г. глава Автономной УПЦ митр. *Алексий (Громадский)* писал *Илариону (Огиенко)*, что Собор епископов УПЦ планирует образовать Кременчугское викариатство

Киевской епархии и хиротонисать во епископа Кременчугского архим. Мефодия (Сибиковского), клирика Вольнской епархии (Листи громадських діячів, представників української науки, культури і Церкви до Івана Огієнка (митр. Іларіона) 1910–1969. К., 2011. С. 282–283). Однако из-за запрета оккупационной администрации хиротония не состоялась.

В кон. 1942 г. Кременчуг стал 2-м кафедральным городом еп. *Вениамин (Новицкого)*. При назначении на Полтавскую кафедру 4 авг. 1942 г. он получил титул «Полтавский и Лубенский», но, очевидно, из-за того, что в Лубенском р-не большинство храмов перешло в УАПЦ, вполн. имел титул «Полтавский и Кременчугский». Еп. Вениамин регулярно совершал богослужения в Кременчуге. В частности, 29 дек. 1942 г. он служил в Успенском соборе и открыл пастырские курсы при нем. Возрождение храмов Кременчугского округа происходило под руководством благочинного прот. Иакова Граховецкого. В сент. 1943 г. при освобождении Кременчуга от фашистов Успенский собор был полностью разрушен, действующими остались Покровский и Троицкий храмы и Успенская ц. на Крюковском кладбище.

Благочинный приходов УАПЦ Степан Гаевский, «рукоположенный» в 1941 г., не смог закрепиться в Кременчуге и переехал в Лубны. К УАПЦ присоединился Крестовоздвиженский храм в Крюковском предместье Кременчуга, остальные приходы города были в ведении Автономной УПЦ. В июне 1942 г. Гаевский принял монашество с именем Сильвестр и стал «епископом» УАПЦ с титулом «Лубенский и Миргородский», в его ведении состояло ок. 100 приходов.

В кон. 40-х гг. XX в. вновь начались антирелиг. репрессии. В 1949 г. был закрыт возобновленный во время оккупации козельщинский Рождество-Богородичный жен. мон-рь, его насельницы переведены в *Николая Чудотворца Лебединский монастырь* в Черкасской обл. Значительное число храмов было утрачено в ходе антирелиг. кампании на рубеже 50-х и 60-х гг. XX в. (см. в ст. *Хрущёв Н. С.*). В 1960 г. закрыта Троицкая ц. в Кременчуге, в 1961 г.— Покровский храм в Каменных Потоках. Благочинный Кременчугского







округа архим. Порфирий (Давиденко) не допустил закрытия главного храма Кременчуга — Успенского собора, общину к-рого власти собирались снять с регистрации в 1960–1961 гг. В 1959 г. закрыты церкви в селах Енковцы, Пятигорцы и Михновцы Лубенского р-на, в с. Постав-Мука Чернухинского р-на, в с. Каплинцы Пирятинского р-на, в с. Тройняки Семёновского р-на. В 1960 г. закрыт Троицкий храм в Лубнах (разрушен в 1963). Прекратились богослужения во мн. сельских храмах. В 1961 г. были упразднены Рождество-Богородичный собор в Пирятине, храмы в с. Келеберда Кременчугского р-на, в с. Обозновка Глобинского р-на, в с. Григоровка Гребёновского р-на и В. Мануйловка Козельщинского р-на, в селах Грушино и Новоаврамовка Хорольского р-на, в с. Новаки Лубенского р-на, в с. Белоусовка Чернухинского р-на, в с. Грушковка Гребёновского р-на, в с. Опришки Глобинского р-на, в с. Чутовка Оржицкого р-на. В 1962 г. наибольшее количество храмов упразднили в Лубенском р-не — в селах Хитцы, Клепахи, Халепцы, Шершневка, Мгарь, Вязовок, Булаец. Также были ликвидированы приходы в селах Борисы Глобинского р-на, Гриньки Семёновского р-на, Улиновка Козельщинского р-на, Городище Чернухинского р-на, Петровка (Турбаи) Глобинского р-на. Отдельные случаи ликвидации храмов в крае имели место и в последующие годы: в 1967 г. закрыт храм в с. Сухоноска Чернухинского р-на, в 1970 г. — в с. Очеретоватое Семёновского р-на, в 1978 г. — Ильинский храм в Пирятине (в 1979 разобран), в 1979 г. — в с. Бутовцы Хорольского р-на, в 1980 г. — в селах Вовчик Лубенского р-на и Харьковцы Пирятинского р-на, в 1982 г. — в с. Белоцерковцы Пирятинского р-на.

В 1988 г. началось возрождение церковной жизни в регионе. Постановлением Совета по делам религий при Совете министров СССР от 16 нояб. 1988 г. разрешено открыть новый храм в Глобино. В июне 1989 г. возвращены здания храмов в селах Бутовцы Хорольского р-на и Мозолиевка Глобинского р-на, в авг. 1989 г. передан Церкви Рождество-Богородичный собор в Пирятине, в сент. 1989 г. — церковь в с. Обозновка Глобинского р-на. В дек. 1989 г. зарегистрированы приходы в Гребёнке и Козельщине, приход в Козельщине получил здания козельщинского

Рождество-Богородичного мон-ря, где вскоре была возрождена монашеская жизнь. В марте 1990 г. возвращены храмы в с. Вороньки Чернухинского р-на, в с. Каменные Потки Кременчугского р-на, в с. Пески Лубенского р-на. В июне того же года возобновлены храмы в селах Вишняки Хорольского р-на, Петровка (Турбаи) Глобинского р-на и Гирявые Исковцы Лохвицкого р-на. В сент. 1998 г. вышел в свет 1-й номер ежемесячной газеты Кременчугского благочиннического округа «Кременчуг православный», ее учредителем выступила Полтавская миссионерская ДС в Комсомольске. В 2008 г. газета была преобразована в епархиальный печатный орган.

Первым управляющим епархией с титулом «Кременчугский и Хорольский» стал *Евлогий (Гутченко)*, хиротонисанный 25 нояб. 2007 г. Решением Синода УПЦ от 17 нояб. 2008 г. архим. Владимиру (Орачёву) определено быть епископом Кременчугским и Лубенским, хиротония состоялась 22 нояб. По решению Синода УПЦ от 24 нояб. 2009 г. архим. Тихон (Жиляков) был избран епископом Кременчугским и Лубенским, хиротония состоялась 29 нояб. 18 февр. 2011 г. еп. Тихон скончался. 14 июня того же года епископом Кременчугским и Лубенским избран архим. Николай (Капустин), хиротонисанный 19 июня 2011 г.

Кафедральным собором Кременчугской епархии является Успенская кладбищенская ц. в Кременчуге (единственный храм в городе, избежавший закрытия после войны), до 2007 г. храм служил 2-м кафедральным собором Полтавской епархии. В 1987–1989 гг. Успенская ц. была существенно перестроена, в 1995–1996 гг. при храме возвели колокольню. В Кременчуге планируется строительство кафедрального собора во имя ап. Андрея Первозванного. В городе действует 10 храмов УПЦ.

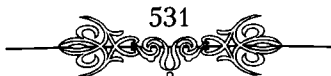
*В. Г. Пидгайко*

**Старообрядчество.** С 60-х гг. XVIII в. в Новороссию переселялись жители старообрядческих слобод *Стародубья* и *Ветки*. Кременчуг был важным перевалочным пунктом на судоходном торговом пути по Днепру, в частности, при перевозке крымской соли, к-рой занимались стародубские старообрядцы (им принадлежало ок. 50% судов, перевозивших соль). В 1773 г. в Кременчуге жили 364 купца и ремесленника из

старообрядцев, преимущественно *беглопоповцев*. В 80-х гг. XVIII в. торговец Бирюков открыл в своей усадьбе в Кременчуге молитвенный дом, к-рый был уничтожен к приезду в край имп. *Екатерины II Алексеевны* (1787). Бирюков вскоре построил новую молельню, возле к-рой образовались мужской и женский старообрядческие скиты. В скитах насчитывалось ок. 70 келий, проживали 29 иноков и 235 инокинь. Со временем к часовне пристроили колокольню и алтарь. В 1827 г. алтарь церкви был опечатан, основное ее здание осталось действующим. В 1802 г. аналогичная часовня была построена в посаде Крюково, в 1817 г. к ней пристроили алтарь, церковь была освящена в честь Рождества Пресв. Богородицы, в 1836 г. в ней служил свящ. Иосиф Якунин. При посещении Кременчуга цесаревичем Александром Николаевичем (см. *Александр II Николаевич*) в 1837 г. местные старообрядцы П. О. Смирнов, В. Д. Столяров, М. Ф. Яковлев и И. Н. Банцекин подали прошение о разрешении иметь священников, независимых от правосл. Полтавского архиерея. Им было отказано. В том же году Полтавский еп. *Геддеон (Вишневецкий)* пытался выслать за пределы епархии старообрядческого свящ. Трифона Хламова.

В 1-й пол. XIX в. на Полтавщине старообрядцы жили в Кременчуге, с. Староверовка Константиноградского у., небольшие группы имелись в Лохвице, Кобеляках, Ромнах, Пирятине и Прилуках. В 1840 г. в Кременчуге и пригороде насчитывалось ок. 2,8 тыс. старообрядцев, в т. ч. в Кременчуге 2311 поповцев и 120 беспоповцев (1/7 населения города), в Крюкове — 396 поповцев и 23 беспоповца. Значительную их часть составляли выходцы из центральных российских губерний, прибывшие на работы по устройству Херсонской крепости и морской пристани в Николаеве. Старообрядцам принадлежало большинство заводов в городе, в частности, в собственности купца С. Володина находилось 6 пивоварен, мыловаренный, свечной и канатный заводы. Купцы — последователи «старой веры» играли заметную роль в общественной жизни Кременчуга, напр., в сер. XIX в. купец Слинков был избран городским головой.

Почти 10 лет тянулось дело обращения кременчугских старообрядцев





в *единовѣрие*. В 1838 г. Полтавский еп. Гедеон посетил Кременчуг и беседовал со староверами, часть к-рых заявила, что готова присоединиться к правосл. Церкви. В следующем году еп. Гедеон снова побывал в Кременчуге, обещал старообрядцам мощь в приобретении не только священника, но и в распечатании алтаря часовни. О своем желании присоединиться к единовѣрию заявило ок. 100 из 590 семейств староверов. Активную агитацию против единовѣрия вел уставщик Филарет Шмаков. В 1841 г. последовало предписание Мин-ва внутренних дел, запрещающее принимать в скиты новых насельников. В сент. 1841 г. еп. Гедеон поручил 2 правосл. священникам осмотреть старообрядческие скиты и часовни. Осуществить это не удалось из-за сопротивления кременчугских староверов. 38 зачинщиков протеста были арестованы. По распоряжению властей сломали поповскую и беспоповскую часовни в Крюкове. В 1845 г. было принято решение сломать 42 из 52 существующих келий в скитах, насельников вернуть на прежние места жительства. Был отдан под суд известный своими пожертвованиями старообрядческим мон-рям кременчугский 1-й гильдии купец Ф. Смирнов, за отказ присоединиться к единовѣрию пострадали купцы К. Стариков, Ф. и М. Моисеевы, Ф. Колосов, мещане К. Кочетов и Д. Степунин. В 1846 г. в Бобруйской крепости скончался видный старообрядческий деятель М. Яковлев, похороны которого в Кременчуге вылились в старообрядческую демонстрацию. В 1845 г. старообрядческие Крестовоздвиженский храм в Крюкове, Успенский и Покровский храмы в Кременчуге были преобразованы в единовѣрческие. Основная часть местных старообрядцев отказывалась их посещать и собиралась на молитвы по домам. Из 2,8 тыс. староверов, к-рые проживали в Кременчуге, в единовѣрие перешли 255 чел.

В 1965 г. была разрушена последняя старообрядческая церковь в Кременчуге, тем не менее старообрядцы в городе оставались. В 1995 г. они зарегистрировали Никольскую общину *Русской древлеправославной церкви*, общине выделен участок земли под строительство храма. Налагаются отношения местных старообрядцев с УПЦ. Старообрядцы встречались с Кременчугским

и Хорольским еп. Евлогием, в ходе встречи было высказано стремление к развитию контактов.

*С. В. Таранец*

### **Расколы на территории К. и Л. е.**

В Кременчуге в расколе состоит собор во имя свт. Николая (бывш. римско-католич. костел), где с 17 дек. 1991 г. совершалась богослужение община УАПЦ. С 7 июля 1992 г. в этом храме находилась 2-я кафедра «Харьковского и Полтавского епископа» УАПЦ Романа Попенко, настоятеля восстанавливаемого Успенского собора в Полтаве. В июне 1992 г. Попенко перешел в *Украинскую православную церковь Киевского патриархата* (УПЦ КП), 25 дек. 1993 г. вернулся через покаяние в УПЦ. Николаевский собор в Кременчуге в 1992 г. перешел в УПЦ КП (юридически до 1997 числился как приход УАПЦ). Фактически центром Полтавской епархии УПЦ КП в 90-х гг. XX в. являлся Кременчуг, т. к. здесь находился наиболее вместительный храм филаретовского раскола (епархиальный центр в Полтаве был устроен в 2002).

Помимо Николаевского кафедрального собора УПЦ КП имеет в Кременчуге 7 зарегистрированных приходов: Владимирский (с 1998), Успенский (с 1997), Михайловский (с 2003), прп. Иова Почаевского (с 2004), прор. Илии (с 2004), ап. Иоанна Богослова (с 2005), Собора св. Иоанна Крестителя (с 2005). Кроме Кременчуга приходы УПЦ КП действуют в Глобинском (4 общины), Гребёновском (4 общины), Кременчугском (4 общины), Лохвицком (12 общин), Лубенском (11 общин), Оржицком (5 общин), Пирятинском (3 общины), Семёновском (6 общин) р-нах.

В 1994–2002 гг. Полтавская епархия УПЦ КП находилась в непосредственном ведении Филарета (см. *Денисенко* М. А.), обязанности управляющего епархией выполнял полтавский благочинный Николай Храпач. Затем епархией управляли «митрополит» Евсей Политило (6 июля 2002 – 14 дек. 2005), «епископ» Михаил Бондарчук (1 янв. – 28 февр. 2006), «епископ» Феодор Бубнюк (12 нояб. 2006).

Часть прихожан УАПЦ не пожелала находиться в УПЦ КП и вошла в образованный в 1994 г. Полтавский деканат Харьковско-Полтавской епархии УАПЦ. В кон. 90-х гг. XX в. произошел отток клириков и

прихожан из УПЦ КП в УАПЦ (с 2005 УАПЦ обновленная). В юрисдикции Харьковско-Полтавской епархии УАПЦ были зарегистрированы общины в Лубнах, селах Исковцы и Чудновцы Лубенского р-на, с. Майорщина Гребёновского р-на (1999); в 2003 г. зарегистрирован Покровский приход в Хороле, настоятелем к-рого стал бывш. благочинный УПЦ КП Владимир Офиленко.

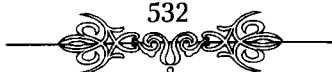
В 2007–2008 гг. в с. Вел. Крынки Глобинского р-на при Успенском храме действовала община в юрисдикции запрещенного в священнослужении епископа РПЦЗ Агафангела (Пашковского). 27 февр. 2008 г. Кременчугский еп. Евлогий присоединил через покаяние настоятеля и общину к правосл. Церкви.

**Католики.** Первый костел на территории К. и Л. е. был построен в Лубнах кн. Иеремией Вишневецким, который также основал в городе мон-рь бенедиктинцев. Костел и мон-рь были разрушены в 1648 г. запорожскими казаками, с тех пор не восстанавливались. Новая католич. община была организована в Кременчуге в нач. XX в. поляками. В 1910 г. был построен костел св. Николая, который в 1919 г. был закрыт, ныне используется как кафедральный собор Полтавской епархии УПЦ КП. В 2003 г. были зарегистрированы приходы Римско-католической Церкви: Свято-Иосифовский в Кременчуге, св. Луки в Комсомольске, св. Михаила в Лубнах.

В регионе действуют общины *Украинской греко-католической Церкви*: Покровский приход в Комсомольске (с 2001), Воскресенский приход в Кременчуге (с 2004).

**Епископы:** Евлогий (Гутченко; 25 нояб. 2007 – 17 нояб. 2008), Владимир (Орачев; 22 нояб. 2008 – 24 нояб. 2009), Тихон (Жиляков; 29 нояб. 2009 – 18 февр. 2011), Полтавский и Миргородский архиеп. *Филипп (Осадченко*; 19 февр. – 19 июня 2011, в. у.), Николай (Капустин; с 19 июня 2011).

**Монастыри. Действующие:** козельщинский в честь Рождества Пресв. Богородицы (женский, в пос. Козельщина, община основана в 1886, преобразована в мон-рь в 1891, закрыт в 1929, действовал в 1941–1949, возобновлен в 1992), Антониево-Феодосиевский Потоцкий (мужской, между селами Потоки и Дмитровка Кременчугского р-на, основан





в 1999 на месте жен. скита, существовавшего в 20-х гг. XX в.).

**Упраздненные:** Юсковская Слепородская Преображенская пуст. (мужская, на р. Слепород, близ с. Юсковцы (ныне Исковцы Лубенского р-на), известна с 1621, упразднена в 1786), Мгарский Красногорский Михаило-Архангельский скит (мужской, близ с. Мгарь Лубенского у., известен с XVII в., упразднен в 1786, в 1891 недалеко от его руин открыт Красногорский Благовещенский скит *Мгарского в честь Преображения Господня монастыря*, упраздненный в 20-х гг. XX в.), Чернухинская Троицкая Красногоровская пуст. (мужская, на хуторе Красногоровка (ныне окрестности с. Сухоносовка Чернухинского р-на), основана в 1710, упразднена в 1786), Онуфриевская Тишковская пуст. (мужская, близ с. Тишки Лубенского у., основана в 1744, упразднена в 1786), Гноевский Покровский скит (мужской, в с. Жужмановка Нагорная (ныне В. Жужмановка Козельщинского р-на), основан в 1894, упразднен в 20-х гг. XX в.).

**В. Г. Пидгайко**

Лит.: *Николайчик Ф. Д.* Город Кременчуг: Ист. очерк. СПб., 1891; *Павловский И. Ф.* К истории Полтавской епархии: (История и бытовые очерки, заметки и переписка). Полтава, 1916. С. 1–34; *Євселевский Л. І.* Кременчуччина с давніх часів до XIX ст. Полтава, 1995; *он же.* Кременчуччина у XIX – на початку XX ст.: Іст. нарис. Кременчук, 1996; *Осташко О. І. и др.* Нарис історії Кременчука. Кременчук, 1995; *Волошин Ю. В.* УАПЦ на Полтавщині в роки Другої світової війни // Український церковно-визвольний рух і утворення УАПЦ: Матеріали міжнар. наук. конф. в Києві 12 жовт. 1996 р. К., 1997. С. 173–183; *он же.* До питання про діяльність православної Церкви на Полтавщині у повоєнний період (1943–1953 рр.) // Християнство і культура: Історія, традиції, сучасність: Зб. наукових праць. Полтава, 1998. С. 19–24; *он же.* Православна Церква на Полтавщині у 1943–1953 роках // Історична пам'ять: Науковий зб. 1998. Вип. 1. С. 161–170; *он же.* Громади старообрядців на Полтавщині у XIX ст. // Там же. 2000. Вип. 1. С. 146–152; *он же.* Відродження православної Церкви на Полтавщині у роки нацистської окупації (1941–1943) // Держава і Церква на Полтавщині за радянської доби: Зб. Полтава, 2002. С. 73–85; *он же.* Старообрядці Кременчука: Соціально-політичне та економічне становище: (2 пол. XVIII – 1 пол. XIX ст.) // 5 Полтавська наук. конф. з краєзнавства: Мат-ли доповідей і повідомлень (3–4 грудня 2003 р.). Полтава, 2003. С. 102–109; *Юшко В. М.* Кременчук: Минуле наддніпринського міста. Кременчук, 2000. Вип. 1; *Черкасец Т.* «Блаженні милостиві...»: Гноевський скит: К історії Покровського скита Св.-Троїцького Іоанового мон-ря г. Києва // Вел. Полтавської епархії. 2003. № 9(21); *Ревагук В. Я.* Українська автокефальна православна церква на Полтавщині в часи німець-

ко-фашистської окупації (1941–1943 рр.) // Полтавські епархіальні відомості. 2004. № 10. С. 178–191; *Феодосій (Процюк), митр.* Обособленческие движения в православной Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004; *Орлова Е.* Хранители древних православных традиций // Кременчучька правда. 2007. № 46(127); Реабілітовані історією: Полтавська обл. К.; Полтава, 2009. Т. 1; *Лехан Л. Б.* Трансформація морально-психологічного стану українського селянства, 1929–1933 рр.: (На прикладах Лівобережної України) // Інтелігенція і влада. 2011. Вип. 21. С. 127–138; *Коваленко Е. В.* История общин старообрядцев в Кременчуге // okrain.net.ua/article/read/Istoriija-obcshin-staroobryjadcev-Kremenchuge.html [Электр. ресурс].

**В. Г. Пидгайко,**

**С. В. Таранец, А. П. Тригуб**

**КРЕМИКОВСКИЙ МОНАСТЫРЬ** [болг. Кремиковски манастир], женский, во имя вмч. Георгия Победоносца, Софийской епархии Болгарской Православной Церкви. Находится на юж. склоне горы Стара-Планина близ Софии. По преда-



*Кремиковский мон-рь*

нию, К. м. основал болг. царь *Иоанн Александр* в XIV в. на месте древней крепости (во время раскопок археологи нашли остатки фундаментов и фрагменты бытовой керамики XII–XVI вв.). Возможно, обитель пострадала при османском завоевании Софии (1385). Надпись на ктиторской фреске в притворе ц. вмч. Георгия Победоносца сообщает, что в 1493 г., при Софийском митр. Калевите, К. м. восстановил вельможа Радивой в память умерших детей Тодора и Драганы (в 1987 в храме были обнаружены захоронения 2 детей, скончавшихся от чумы, вероятно, во время эпидемии 1492 г.). Я. Шафарик считал Радивоя представителем одной из серб. династий (*Шафарик Я.* Писмени споменици: Српски и бугарски // Гласник Друштва српске словесности. Београд, 1855. Св. 7. С. 191–193); особенности орнамента костюмов фигур ктиторов стали основой гипотез о валашском (*Шандаров И.* Няколко бележки за Кремиковския

манастир при София // СБНУНК. 1898. Кн. 15. С. 304–309) или румын. происхождении Радивоя (*Iorga N.* Inscriptii din bisericile Romaniei. Bucur., 1908. Vol. 2. P. 80. (Studi i Documenti); 15); *Vatasianu V.* Istoria artei feudale în Țările Române. Bucur., 1959. Vol. 1. P. 842–843). С. Михайлов считает, что этот же Радивой упоминается в записи 1512 г. в ц. св. Петки в с. Кремиковци (*Михайлов.* 1960). В 1493 г., согласно надписи на серебряном ковчеге, в обитель была вложена частица мощей нмч. Георгия Нового Софийского.

В сер. XVIII в. опустевший мон-рь обновили монахи Христовор и Антоний. 18 дек. 1881 г. он был преобразован в женский и заселен монахинями из Македонии. Вскоре в К. м. были возведены трапезная, игуменский корпус (кон. XIX в.) и большая крестово-купольная с 3-ярусной колокольней над притвором ц. в честь

Покрова Пресв. Богородицы (1901–1907). При ее возведении разобрали экзонартекс Георгиевского храма, хотя настоя-

тельница мон. Акелина в 1899 г. просила председателя X Народного собрания Болгарии сохранить в целостности древнюю церковь, в 1908 г. об

этом же председателем Болгарского Синода митр. Врачанский Константин просил митр. Софийского Парфения. Др. здания мон-ря были построены в 30-х гг. XX в.

Главной ценностью мон-ря являются росписи кон. XV в. (с поновлениями XVI в.), сохранившиеся в Георгиевском храме. Этот храм однонефный, с апсидой, наосом и более широким и высоким притвором под 2-скатными крышами (в 1969 храм объявлен памятником культуры). П. Мутафчиев датировал возведение притвора 1493 г., а постройку наоса более ранним периодом (*Мутафчиев П.* Из нашите старопланински манастири // *Он же.* Избр. произведения. София, 1973. Т. 2. С. 273–274). Др. исследователи датировали храм 1493-м, 1497-м (годом вложения в храм Кремиковского Евангелия; см.: *Баласчев.* 1942) или 1503-м (годом смерти митр. Калевита, указан в надписи на вост. стене притвора; см.: *Grabar.* 1928. P. 324–336).







Росписи храма следуют традиц. программе, а также включают отдельные изображения и сцены жития небесного патрона храма вмч. Георгия. В конхе апсиды находится поясное изображение Богородицы «Знамение». Ниже — ряд с 6 медальонами поясных образов святителей в полиставриях (Спиридон Тримифунтский, Ахиллий Ларисский, Герман, 2 неизвестных и Климент Охридский). В центральной части апсиды — композиция «Поклонение Жертве». Конху обрамляют сцены из цикла «Пятидесятница», ниже — арх. Гавриил и Пресв. Богородица, на северной стене — «Видение свт. Петра Александрийского», на южной — 2 святителя в полиставриях. Алтарная преграда не сохранилась.

На стенах наоса фрески разделены на 3 ряда. Вверху представлен евангельский цикл: на юж. стене — фрагменты сцен «Воскрешение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим», «Тайная вечеря» и «Умовение ног», на зап. стене между «Предательством Иуды» и «Отречением ап. Петра» — «Успение Пресв. Богородицы», на сев. стене — «Суд Пи-



*Ктиторская композиция в притворе ц. вмч. Георгия Победоносца. Кон. XV в.*

В нижнем ряду слева от алтаря Деисус, напротив, в нише между алтарем и окном, образ вмч. Георгия Победоносца. Далее на северной стене идут ростовые изображения свт. Николая Чудотворца, вмч. Димитрия, воинов Феодора Стратилата, Феодора Тирона и Меркурия.

*Интерьер ц. вмч. Георгия Победоносца. Кон. XV в.*



На западной стене при входе — святые царь Константин и царица Елена с крестом (справа) и арх.

Михаил (слева). На южной стене — образы св. врачей Космы и Дамиана, преподобных Зосимы и Марии Египетских.

На вост. стене притвора находятся 13 сцен обширного житийного цикла вмч. Георгия Победоносца: над входом в наос — большой образ святого, восседающего на троне и попирающего ногой змия, справа от входа — сцена «Крещение Христова». В верхнем ярусе видны фрагменты сцен из Богородичного цикла: «Отвержение даров Иоакима и Анны», «Рождество Марии», «Ласкание Марии», «Первые шаги Марии», «Введение во храм». Продолжением этого цикла являются сцены из детства Христа, из к-рых на юж. стене сохранились фрагменты «Благовещения», на зап. стене — «Покло-

нения волхвов» и «Возвращения волхвов», на северной — «Бегства в Египет» и иллюстрации рождественской стихире «Что Ти принесем, Христе». В среднем ярусе помещены медальоны с поясными образами святых: на сев. стене — врачей Диомида и Самсона, Филимона, Андроника и святых Келсия, Протасия и Гервасия, память к-рых отмечается 14 окт.; на юж. стене — святых Авксентия, Евстратия, Мардария, Евгения и Ореста. На сев. стене в нижнем ярусе в ктиторской композиции представлены небесный покровитель мон-ря вмч. Георгий, митр. Софийский Калевит и в костюмах того периода Радивой с женой и 2 детьми; левее — фигуры св. Иоанна Предтечи и прор. Илии и сцена «Св. Георгий спасает царскую дочь». На юж. стене сохранились образы преподобных Евфимия Великого, Саввы Освященного и Арсения Великого, а на зап. стене — Пахомия и Онуфрия, беседующих с ангелом.

На фасаде храма (до нач. XX в. бывшего вост. стеной экзонартекса, расписанной в 1611; закрыта стеклянным притвором) видны фрагменты сцены «Страшный Суд», автор к-рой подписал нек-рые фигуры, напр. Оригена и Ария, входящих в огненную реку (Паскалева-Кабадаева. 1980. С. 71–72).

К. Паскалева-Кабадаева пришла к выводу, что храм расписали 4 мастера: 1-му принадлежат фигуры в алтаре и наосе, 2-му — евангельские сцены в наосе, житие вмч. Георгия и ктиторский портрет в притворе, 3-му — Богородичный цикл и сцены детства Христа в притворе, а 4-му — образ прор. Илии в притворе (Там же. С. 115–121). По стилю фрески относятся к той же художественной школе, что и росписи церковью Преображения в Метеорах (1483), свт. Николая в Костуре (1486), алтаря пареклисиона ц. свт. Николая Болнички в Охриде (кон. XV в.), храмов в монастырях Трескавец (1480–1490) и Поганово (1499). Предположение А. Протича о том, что мастера, выполнившие фрески, подражали художникам, расписавшим ц. свт. Николая в Куртя-де-Арджеш (сер. XIV в.; Протич А. Един портрет — модел за бълг. майстори през XV–XVI в. // Годишник на Народния музей. София, 1926. Т. 4. С. 218–236), не получило поддержки исследователей. А. Н. Грабар, Н. Мавродинов и А. Божков счита-



ли, что фрески храма отражают особенности болг. искусства кон. XV в. (*Мавроудинов Н.* Старинни паметници в София и Софийско // Златорог. София, 1951. Кн. 14. С. 125; *Вождков.* 1974. Р. 215–219).

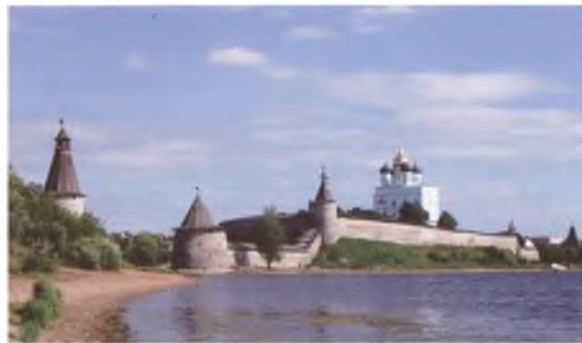
Возможно, в К. м. действовал скрипторий. По заказу митр. Калевита 22 апр. 1497 г. дяк Вук завершил перепись т. н. Кремиковского Четвероевангелия (София. ЦИАИ БП. № 374; см.: *Христова Б., Мусакова Е., Узунова Е.* Опис на слав. ръкописи в Църковно-истор. и архивен ин-т. София, 2009. Т. 1. С. 48–50). Памятником искусства является «Кремиковский триптих» (54×31×2 см, кон. XVI в.), на средней части которого написан помянник, а на боковых с внешней стороны находятся сцены из цикла «Благовещение», с внутренней — образы святителей Василия Великого и Григория Богослова (*Паскалева.* 1971).

Из К. м. происходят неск. икон XV–XVI вв., напр. икона св. Иоанна Предтечи (1595, ГИМ). Икона «Христос Вседержитель» (кон. XV в., София, Национальная художественная галерея) повторяет образ Спасителя из Деисуса и, возможно, является работой того же мастера.

Лит.: *Петров Б.* Кратко описание на Кремиковския девич. ман-р. София, 1892; *Маринев Д.* Описание на Кремиковския ман-р св. Георги // Религиозни разкази. София, 1896. Бр. 9/10. С. 376–384; *Grabar A.* La peinture religieuse en Bulgarie. P., 1928; *Мавроудинов Н.* Църкви и ман-ри в София и Софийско // Сердика. София, 1939. Кн. 1. С. 29–30; *Баласчев Г.* Кремиковският манастир св. Георги и древните му християн. останки // Минало. София, 1942. С. 29–39; *Михайлов С.* Ктиторийският портрет в Кремиковската ман-рска църква в светлината на българо-румън. културни връзки през XV в. // Археология. София, 1960. Кн. 3. С. 23–28; *Манова Е.* Видове средновеков. облекла според стенописите от XIII–XV в. в Юго-западна България // Изв. на Етнографски ин-т и музей. София, 1962. Т. 5. С. 48–60; *Божков А.* Към въпроса за взаимните влияния между бълг. и румън. изкуство през 14–17 в. // Изв. на Ин-та за изобразителни изкуства. София, 1964. Кн. 7. С. 82–86; *он же.* Краят на неизживяното бълг. кауточенто // Изкуство. София, 1967. Т. 17. Кн. 2. С. 40–45; *idem.* (*Вождков А.*) La peinture bulgare: Des origins au XIX s. Recklinghausen, 1974; *Паскалева К.* Триптих с поменик от Кремиковския ман-р // Старобълг. лит-ра. София, 1971. Т. 1. С. 441–456; *она же* (*Паскалева-Кабациева К.*) Църквата св. Георги в Кремиковския ман-р. София, 1980; *Чавръков Г.* Български ман-ри. София, 1978<sup>2</sup>. С. 184–191; *Прашков Л.* Кремиковски ман-р // *Прашкова Л., Бакалова Е., Бояджиев С.* Манастирите в България. София, 1992. С. 148; *Божиков И., Тулешков Н., Прашков Л.* Български ман-ри. София, 1997. С. 171–175.

Д. Чешмеджиев

**КРЕМЛЬ**, внутренняя крепость в составе деревянных или каменных укреплений средневеков. города (X–XVII вв.), основное ядро древнерус. города, синоним «града»; военно-адм. и религ. центр (место, где размещались царский, княжий, наместнический или воеводский двор, церковь или городской собор); архитектурный ансамбль в центре рус. города XIV–XVII вв., сложившийся как сочетание символов светской и духовной власти, на территории к-рого находились дворец правите-



Псковский Детинец.  
XIV – нач. XV в.  
Фотография. Нач. XXI в.

ля, кафедральный собор, др. храмы и мон-ри, усадьбы аристократии.

В. Б. Силина производит название «кремль» от слова, обозначающего «лес», строительный материал высокого качества, который использовался в сочетании со словом «город». Производным от этого словосочетания считается синоним К. — «кремник» («кремленик», «кремельник»), этим термином в летописях называют укрепления в Торжке (1315) и в Москве на Боровицком холме (1331). «Кремлеником» также названы расширенные укрепления в Твери, возведенные в 1317 г., после пожара 1316 г., уничтожившего прежний К., который существовал как



Кремль в Н. Новгороде. 1500–1512 гг. Фотография. Нач. XXI в.

княжеская резиденция в кон. XIII в. Особое название укреплений в центре Пскова — Кром (Крем, от «закрома», «кромьство» — внутренний, предназначенный для хранения) — извест-

но по местным летописям и сохранилось до наст. времени.

В домонг. период для центра важнейших городов Др. Руси характерно было наименование «детинец» (вероятно, от «дети, детский» — слуга, служащий) или «град», «град камен». Он мог быть возведен не только князем, как в Киеве, Новгороде или во Владимире, но и архиереем, как напр. в Переяславле Южном, на границе с печенегами, митр. Ефремом (ок. 1089). Форму и планировку этих центральных крепостей на раннем этапе (X–XIV вв.) определял характер окружающей местности, расположение возвышенно-

стей и мысовых участков, близость рек и водоемов. Как правило, К. строили на господствующей вы-

соте, горе или холме, в отличие от посада и слобод; однако укрепленный центр поселения создавался и в тех местностях, к-рые отличались низким уровнем рельефа и обилием воды. Активное фортификационное строительство и обновление городских крепостей с нач. XIV в. в столицах феодальных княжеств, прежде всего в Москве и Твери, а также в Сев.-Зап. Руси было связано с развитием военного дела, в к-ром основное значение при осаде отдавалось каменным орудиям, а поздалее — огневой артиллерии. Строительство новых линий стен с башнями вокруг прираставших территорий городских цитаделей было характерным

явлением для градостроительства в эпоху античности, в средневековой Византии, Зап. Европе и домонгольской Руси (см. статьи *Кельн, Киев*). К. стали называть городскую



крепость столицы гос-ва в XIV–XV вв. Ее наилучшие оборонительные качества, обусловленные расположением на местности и др. причинами, позволяли сохранять свое значение и укрепления на прежнем месте, как это было свойственно К. в средневек. Москве (хотя археологические исследования показывают, что линии нек-рых стен в оборонной системе Московского К. при сравнении 60-х гг. XIV и 80-х гг. XV в. могли меняться). Синонимичность понятий К. и главная городская цитадель проявилась в названии «Кремленаград», использованном для чертежа застройки средневеков. Москвы в нач. XVII в.

Скорость строительства средневекового К. была различной. Как считают исследователи, городня — архитектурная единица, лежавшая в основе деревянной древнерус. крепости, могла быть возведена за 2–3 недели. Наличие общей угрозы диктовало активизацию оборонительных работ в разных гос-вах Др. Руси. Почти непрерывно в течение XIV–XV вв. возводились башни и новые стены псковского Крома. В кратчайшие сроки был возведен белокаменный К. в Москве при вел. кн. Дмитрии Иоанновиче Донском (1367). За один строительный сезон в 1431 г. был возведен город-укрепление в псковской



*Кремль в Вел. Новгороде.  
1484–1490 гг.  
Фотография.  
Нач. XXI в.*

земле на р. Гдовке (впосл. Гдов), причем каменной была лишь стена с той стороны, где был приступ, остальные — деревянными.

В наименованиях частей К. нашел отражение антропоморфизм рус. архитектурно-строительной терминологии: широкое пространство на юж. стороне псковского детинца (Крома), предназначенное для зданий городского самоуправления и вечевой площади, получило название «персей» (першей). Вероятно, крепостидетинцы были местом пребывания не только князей, их придворных и



*Кремль в Коломне. 1525–1531 гг.  
Фотография. Нач. XIX в.*

служителей, но во дворах и усадьбах жили представители и др. городских сословий. Здесь находилась главная городская церковь или двор архиерея с кафедральным собором. В случае изгнания князя из города, как в 1136 г. из Новгорода, детинец становился резиденцией епископа. Похожая преемственность характерна для времени собирания земель вокруг Москвы, когда с упразднением феодальных княжеств К. в их столицах становятся епархиальными подворьями: в Рязани — после 1522 (вероятно, при еп. Ионе Рязанском), во Пскове — после 1589 г. Объединение рус. земель вокруг Москвы при вел. кн. Иоанне III сделало необходимым обновление прежних К. и строительство новых крепостей на более протяженных границах

страны. После присоединения Новгорода к Москве архиеп. Геннадий инициировал строительство новых крепостных стен в древнем детинце (1484–1491). Итал. зодчие реконструировали стены и башни К. в Москве (1485–1516), Н. Новгороде (1500 — ок. 1515). В XVI в. были возведены крепости на юж., юго-вост., вост. рубежах как в старых (Коломна, Зарайск, Одоев, Новосиль, Тула), так и в новых рус. городах (Казань, Астрахань); они стали символами политического и духовного присутствия столицы и навсегда сохранили за собой название К.

В эпоху раннего средневековья использование башен роднило крепо-

сти и соборы Зап. Европы, церковное здание уподоблялось твердыне не только духовно, но и материально (см. ст. *Вестверк*). Многие столичные города средневековых гос-в, в т. ч. славянских, напр. Тырново в период Болгарского царства, представляли собой соединение неск. крепостей, самостоятельных районов, где располагались резиденции царя, патриарха, дворы местных и иностранных купцов. Сочетание гос. и духовного центра, крепости и неск. церквей, в т. ч. кафедральных, характерно именно для Московской Руси и России, в то время как крепости литовско-польск. гос-ва (на территории совр. республик Белоруссии и Украины) являются, как правило, частными укреплениями-резиденциями магнатов и местной знати. Собственное имя К. было усвоено московской крепости, ставшей символом общерус. гос-ва (см. *Московский Кремль*). Сложившийся к исходу XVI в. облик центра столицы Московской Руси повлиял на возведение крепостных сооружений и оград при строительстве др. ансамблей, прежде всего в крупных мон-рях и резиденциях настоятелей церковных диоцезов. Архиерейское подворье в том случае, когда наследует территорию несостоявшегося К., как напр. в Вологде 2-й пол. XVI–XVII в., завершает обустройство городского центра. Устойчивое представление о единстве оборонной и духовной функций архитектурного ансамбля К., где важны не только стены и башни, но и церковные сооружения (храм, колокольня), отразилось в сооружении крепостей эпохи позднего средневековья, оборонительное назначение к-рых было условным или символическим. Образ К., в к-ром сочетались протяженная крепость и причудливый силуэт вертикалей храмовых завершений, был воспроизведен в облике Ростовского Митрополичьего двора при митр. Ионе Сысоевиче (1670–1675); характерно, что место древнего княжеского двора с кафедральным собором составило единый по стилю ансамбль с резиденцией архиерея, расположенной по соседству. Тот же сложный архитектурный ансамбль был усвоен для К. в наиболее удаленных от столицы центрах, напр. в Тобольске (1699–1717, архит. и инженер С. У. Ремезов). Более всего образ К. был востребован при возведении монастырских укреплений, благодаря чему наименование К.





стало применяться для многих ансамблей мон-рей.

Утрата активных оборонительных функций для большинства древнерус. К., связанная с расширением гра-



Кремль в Ростове Великом.  
Фотография С. М. Прокудина-Горского.  
1911 г.

ниц страны в кон. XVII–XVIII в. и развитием наступательно-оборонительных родов войск, привела к их обветшанию и утратам. Однако К. долго еще влияли на планировку древнерус. городов, свой облик сохраняли их валы. В Твери земляные остатки К. XIV в. исчезли в нач. XIX в.; сохранились валы сер. XII в. в К. Переславля-Залесского, Суздаля, а также в столицах удельных княжеств вокруг Москвы — в Можайске и Дмитрове.

В XIX в. с древнерус. К. было связано возрождение интереса к национальному прошлому и памятникам его искусства. 31 дек. 1826 г. был издан указ имп. Николая I, согласно которому в ведение Мин-ва внутренних дел были переданы обязанности охранять и исследовать памятники старины, прежде всего крепости и замки. С этого времени производятся обмеры и описания К. в древнейших российских городах, на 2-ю четв.—сер. XIX в. приходятся обширные работы по реставрации и ремонту К. в крупнейших городах империи: Москве, Н. Новгороде, Пскове, Казани. Под впечатлением древней архитектуры К. в сер.—2-й пол. XIX в. развивался в России архитектурный стиль историзма.

Археологическое исследование большинства К. в рус. городах, а также выявление новых стало возможным в XX в., оно позволило оценить этапы развития не только крепостной архитектуры в различные периоды истории Др. Руси, но и степень политической и экономической зре-

лости гос-ва. На протяжении 50–80-х гг. XX в. восстановление и реставрация нек-рых древнейших К. были связаны с именами выдающихся архитекторов-реставраторов, как, напр., Г. М. Штендера — в Новгороде, С. Л. Агафонова — в Н. Новгороде. Научное изучение наиболее важных К., прежде всего Московского, проведено не в полной мере. В наст. время большинство сохранившихся К. функционируют как музеи, в нек-рых по-прежнему размещаются адм. органы управления и кафедральные храмы.

Ист.: Летопись по Лаврентьевскому списку: Фототип. изд. СПб., 1872. С. 202; Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. 1. С. 14, 17, 24, 50, 71, 84, 87; 1955. Вып. 2. С. 22, 24, 29, 88, 92, 106, 139; ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 411; Т. 10. С. 180; Т. 15. С. 84, 265; Т. 25. С. 170, 175, 179, 183; Т. 28. С. 73, 83.

Лит.: *Ратнопорт П. А.* Рус. архитектура X–XIII вв.: Кат. памятников. Л., 1982; Др. Русь: город, замок, село / Сост.: Г. В. Борисевич. М., 1985. С. 39–93. (Археология СССР); *Куза А. В.* Малые города Др. Руси. М., 1989. С. 40–120, 142–163; Рус. градостроительное искусство: Древнерус. градостроительство X–XV вв. / Сост.: Н. Ф. Гуляницкий. М., 1993; Кремли России: [Сб. ст.] / Отв. ред.: Н. С. Владимировская. М., 2003. (ГММК: Мат-лы и исслед.; 15); *Длужневская Г. В. и др.* Кремли России XV–XVII вв.: уникальные фотогр. XIX — нач. XX в. из архива ИИМК РАН. СПб., 2006; *Панова Т. Д.* Белокаменная крепость Москвы по данным археологии и письменных источников // Московский Кремль XIV ст.: Древние святыни и ист. памятники: [Сб. ст.]. М., 2009. С. 15–43; *Вороникова И. А., Неделин В. М.* Кремли, крепости и укрепленные мон-ри рус. гос-ва XV–XVII вв.: Крепости Центр. России. М., 2013.

М. А. Маханько

**КРЕ́ПОСТЬ** (др. слав. названия: град, город; позднее — детинец, кремль, вышгород и др.), монументальное ограждение, построенное



Крепость в Ст. Ладоге.  
Фотография.  
80-е гг. XX в.

с военно-оборонительной целью; имеет также статусную и символическую функции, особенно у городов и монастырей. Историю, теорию, практику строительства К. изучает фортифика-

кация. С древнейших времен в крепостной архитектуре использовали передовые достижения математики, инженерного дела, организации строительных работ. Принято деление К. по материалам строительства (деревянно-земляные и каменно-кирпичные), типу планировки (регулярная и нерегулярная), способам расстановки башен и др. Обычно строительство К.— прерогатива государства, реже — городских общин и знати (замки).

В зависимости от военных потребностей К. располагались как в центре стран, так и по их границам и могли представлять сплошную защитную линию (Вел. Китайская стена). Системы К. и соединявших их валов были известны и в домонг. Руси. Укрепленные линии — К. и «засечные черты» — оказались важными для Московского гос-ва кон. XV–XVII в., позволяя оградить от опасности нападения, а затем и освоить обширные пространства степи, лишённые естественных преград. Со временем такие линии стали привычным и надёжным средством продвижения в малоосвоенные или отсталые районы Евразии. Ранние линии, выдвинутые в лесостепь, прошли от р. Оки на юг и восток, достигнув в XVI–XVII вв. пределов Белгорода, Тамбова и Симбирска, перешли в Закамье, в XVIII в.— в район рек Урал (Яик) и Иртыш, в XIX в.— в зону пустынь, гор Кавказа и Центр. Азии (Сырдарьинская, Семиреченская линии, северокавказские казачьи «станции»).

подавляющее большинство К. Др. Руси и Московского государства имели деревянные стены и башни (из срубов или частоккола), дополненные земляными рвами и насыпями (валами), в редких случаях в эти конструк-

ции включали сырцовую (Переяславль Южный, Белгород Киевский) или кирпично-каменную кладку, особенно у ворот (Киев, Владимир-на-Клязьме). Ворота имели символическую функцию (см. ст. *Золотые ворота*), над ними воздвигался надвратный храм (ст. статьи: *Киево-Печерская лавра*,



киевский Златоверхий во имя арх. Михаила мужской монастырь, Боголюбово, резиденция епископа в Чернигове). Деревянно-земляные К., несмотря на изощренность конструкций, не выдерживали действия осадных машин и поджогов, что особенно проявилось во время монголо-татар. нашествия.

Вплоть до распространения камнеметов и огнеметов и развития огневой артиллерии в XIV в. К. имела вид кольца каменных (кирпичных) стен с отвесными сторонами и плоской верхней площадкой для защитников. Если К. строили на господствующей возвышенности, ее стены могли располагаться в неск. ярусов (Крак-де-Шевалье, XII–XIII вв., Сирия); усилению функций К. служил ров. В домонг. Руси было мало каменных К. боевого назначения, в основном в городах северо-запада (Ладога, Новгород, Псков и др.). К кон. XII–XIII в. на западе и севере древнерус. земель появляются первые боевые каменные башни типа донжонов. В XIII в. в процессе борьбы рус. княжеств и городов-республик за независимость возникла совершенная для своего времени фортификационная система К. отчасти под влиянием соседних стран, также имевших традицию фортификации, в т. ч. Молдавии и Литвы; в Прибалтике К. строили крестоносные ордена (в совр. Эстонии и Латвии) и соседние страны Балтии (Дания, Швеция). Уникальный, чудом сохранившийся образец системы фортификации XIII–XV вв., применяемой в Псковской и Новгородской землях до появления артиллерии, представляет К. Порхова на левом берегу р. Шелонь (ныне город Псковской обл.). Такой тип К. рассчитан на одностороннюю оборону, защиту не всего периметра стен, а самой опасной части — «приступа», что позволяло предельно сократить объем строительства.

Формы и план европ. К. эпохи средних веков определяли их функции. Так, на формирование укреплений Нарвы повлияло господство в Прибалтике датчан. Планировка кастеля (замка) была регулярной, но с еще незаакннутой стеной; позже обвод стен определил форму конвентского дома (места проживания монахов, составивших конвент внутри орденовой орг-ции). Ворота кастеля фланкировали рыцарский зал и донжон (главная башня). После вхожде-



ма их строительства была намечена ок. 1482 г. вел. кн. Иоанном III совмест-

*Ивангородская крепость.  
1496 г.  
Ленинградская обл.  
Фотография.  
80-е гг. XX в.*

ния в 1349 г. Сев. Эстонии в состав Ливонского ордена замок начали перестраивать (сер. XIV — сер. XVI в.) по типу конвентского дома: жилые и иные здания пристраивали к стенам изнутри.

В XIV–XV вв. приемы защиты К. усложнились: у ворот возникли ловушки — «кожухи» или «захабы» (от «охабень», «рукав» — коридор между внешними и внутренними воротами/стенами). Каждая К. имела продуманную систему дренажа, тайники для снабжения оборонявшихся пресной водой, с распространением пороха умножились «слухи» — каморки для прослушивания возможных минных подкопов.

В кон. XV — 1-й трети XVI в., в период становления Московского государства, фортификация получила

но с Аристотелем Фиорантанти. Под рук. итал. архитекторов-инженеров были построены новые стены Москвы — *Московский Кремль* (закончен в 1516) и *Китай-город* (1535–1538). Возникли 2 новые линии К., прикрывшие самые уязвимые направления: с запада (Ивангород, Копорье, новые стены в Пскове и Новгороде) и с юго-востока (Тула, Зарайск, Коломна, Н. Новгород, Серпухов). К. были 2 типов: поставленные на месте старых кремлей полигонального плана, следующего рельефу местности (Кремль и Китай-город в Москве, кремль в Н. Новгороде, внутренняя крепость в Пскове, а также детинец в Новгороде и Копорье), и со строго регулярным геометрическим планом (Ивангород, Тула, Зарайск, Коломна, башня Гремячая в Пскове, деревянно-земляные К. в Дорогобуже, Себеже и Пронске). Кроме тща-

тельно разработанного, часто регулярного, плана все К., построенные итальянцами или их учениками, имели ряд др. важных нововве-



*Крепость в Копорье.  
Сер. XV в.  
Фотография.  
80-е гг. XX в.*

дений. К. могла иметь башни, круглые (многогранные) и прямоугольные, что сокращало площадь зоны, защищенной

от обстрела со стен. Сверху стен выпускали навесные машикули — кирпичные выступы, позволявшие вести обстрел вертикально вниз. Изнутри К. в толще стены выкладывали широкие полуциркульные арки-«печурь», к-рые давали возможность построить широкий боевой ход в уровне зубцов. Ярусы башен могли быть перекрыты сводом (ярус подошвенного боя в Гремячей башне в Пскове и башен Копорья; боевые ярусы Ивангорода). На боевых ходах устраивали «ловушки»; воротные устройства

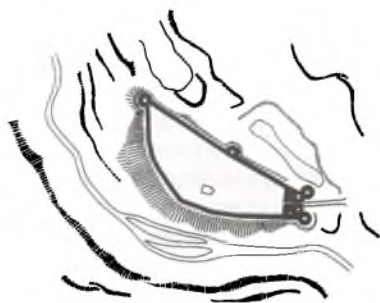
от обстрела со стен. Сверху стен выпускали навесные машикули — кирпичные выступы, позволявшие вести обстрел вертикально вниз. Изнутри К. в толще стены выкладывали широкие полуциркульные арки-«печурь», к-рые давали возможность построить широкий боевой ход в уровне зубцов. Ярусы башен могли быть перекрыты сводом (ярус подошвенного боя в Гремячей башне в Пскове и башен Копорья; боевые ярусы Ивангорода). На боевых ходах устраивали «ловушки»; воротные устройства



и размещение их между башнями также следовали европейской традиции. К архитектурным признакам итало-русской К. относят: окнообразные бойницы, особый разделительный валик между цоколем и стеной кладкой и главное — зубцы стен с 2 полукругами («ласточкин хвост», или «гибеллины», напр. в Италии это стены Арсенала в Венеции, городов Виченцы, Турина, Вероны и особенно Кастелло Сфорцеско в Милане). Возможно, кладка из белого камня нижних частей стен К. в Новгороде, Н. Новгороде, Туле и Зарайске (подобно Кастельвеккьо в Вероне) — также особый конструктивный прием.

С кон. XV в. оборона границ становилась все более важным фактором в устройстве гос-ва, начинался долгий процесс демаркации границ. После взятия Казани и Астрахани в сер. XVI в. в этих городах были организованы работы по строительству каменных К. Именно каменные К., построенные в нач. XVI в., помогали останавливать набеги крымских войск (напр., в Туле в 1552). Даже основание мон-ря вблизи границы могло стать решающим преимуществом в борьбе, что показывает К. Псково-Печерского мон-ря, возведенная на средства государевой казны (1558–1565) накануне Ливонской войны. Когда Московское гос-во теряло одну К. за другой, а Псков был осажден Стефаном Баторием, Псково-Печерский мон-рь оказался одним из препятствий, к-рое враг не смог преодолеть.

С сер. XVII в. освоение территории Сибири и Дальн. Востока Рус-



План крепости Копорье.  
Сер. XV в.

ским государством велось благодаря строительству деревянных К., острогов, напр. Енисейского (1619), Красноярского (1628), Братского и Илимского (1631 — единственная сохранившаяся башня находится на территории ГМЗК), Ленского

(1632), Канского (1636) и Ачинского (1641), а также Албазинского (2-я пол. XVII в.). Нередко острог ставили рядом с возникшим чуть раньше мон-рем, как в 1650 г. на р. Исеть Исетский острог близ Далматовского мон-ря в честь Успения Пресв. Богородицы. Албазинский острог в Приамурье в июле 1685 г. выдержал осаду маньчжурского войска, в неск. раз превосходившего силы оборонявшихся, и был возрожден.

Развитие огневой артиллерии заставило строителей К. выносить башни вперед, чтобы иметь возможность вести обстрел нападающих на стены. Это привело к усложнению форм каменных башен, появлению неск. ярусов, сложных систем перекрытий, к проведению масштабных земляных работ, необходимых для сохранения устойчивости стен (внутренние и наружные рвы, насыпи-эскарпы). В эпоху Возрождения с развитием математических наук и техники теория и приемы фортификации привлекали художников, напр. нем. живописца, гравера и графика А. Дюрера (1471–1528); проекты К. под пером архитекторов и живописцев приобрели эзотерический характер. С нач. XVI в. в дополнение к К. возводят бастионы, брустверы, перед стенами К. — земляные сооружения, т. о. создается общая оборонительная система, как в московском Китай-городе или в итал. Лукке. Новые приемы ведения осады К. были сформулированы в кон. XVII в. маршалом С. ле Претром де Вобаном, франц. военным инженером и писателем, к-рый построил более 30 своих и усовершенствовал ок. 300 К. Он полагался на сооружение в ходе осады земляных траншей, окопов, позволявших приблизиться к К. и затруднить ее оборону. Дальнейшее развитие оборонительных возможностей отдельной К., предложенное франц. военными инженерами XVIII в. М. Р. де Монталамбером и Л. Карно, предусматривало дополнительные укрепления в виде сооружений за пределами ее стен, превращавшие некогда единую К. в собственно цитадель. Эти принципы господствовали до появления фугасных бомб, сокрушительных для традиц. материалов, из к-рых строили К., и тогда с кон. XIX в. стали использовать бетон в качестве материала для военного строительства.

В XVIII–XIX вв. расширение границ России сопровождалось возведением К. по правилам европ. фор-

тификации. К. делили на классы (как мон-ри). К 1-му классу относили те, к-рые имели не только собственно укрепленную цитадель, но и неск. самостоятельных укреплений в виде фортов как на воде, напр. в Кронштадте (им были присвоены имена в честь рус. императоров Петра I, Александра I и цесаревича Константина Павловича), так и в различных районах старых городов, таких как Рига, Ревель, Вильно и особенно Киев с Киево-Печерской цитаделью, башнями, редутами, укреплениями, люнетами (просветами). К. имели укрепленные районы по разным берегам реки или залива, в т. ч. мостовой (Эривань, Новогеоргиевск на месте слияния Нарева и Вислы, Михайловград на р. Стырь, Выборг) или вокруг собственно цитадели (Брест-Литовск (Брестская К.), Бобруйск, Динабург, Оренбург). Это были К. на территориях, недавно присоединенных, напр. в ходе русско-тур. войн XVIII–XIX вв.: Измаил, Бендеры, Хотин, Кинбурн 3-го класса на косе Днепровского лимана (разрушена в Крымскую войну 1853–1856 гг.). Также к 1-му классу были причислены К., не имевшие значительных и правильных укреплений и линий обороны, но стратегически важные в военном и историческом значении, напр. Шуша в Нагорном Карабахе; а также К., в к-рых укрепления лишь дополняли оборонительную функцию рельефа, как в островной К. Свеаборг близ Гельсингфорса (Хельсинки). К. 2-го класса имели правильную (овальную либо угольную) форму, бастионы, капонир и регулярную внутреннюю планировку, форштат (предместье), как, напр. К. Александрополь (ныне Гюмри) на р. Арпачай (заложена в 1837 на горном хребте между рекой и старой К. Гумры, место сражения в ходе русско-тур. войны 1806–1812 гг.), Килия на Дунае, Александровская в Варшаве к северу от города и форт Сливичкий за р. Вислой, Замосць, бастионы которого были окружены искусственными водоемами, сибирские крепости (Омск, Петропавловск на р. Ишим, Усть-Каменогорск). Ко 2-му классу причисляли новые крепости в еще не освоенных районах, как Новодвинская К. (ныне в черте Архангельска). К. 3-го класса имели малый гарнизон, по планировке были разными: укрепления почти без стен, с планом, обусловленным только рельефом местности, с минимальным числом





бастионов или без них; особенно много их было на Кавказе (Ахалкалаки, Баку, Владикавказ, Нов. Закаталы (ныне Загатала, Азербайджан). К. могли иметь правильную форму, близкую к кругу, с бастио-



*Генуэзская крепость  
в Судаке.  
1371–1469 гг.*

нами по окружности, хотя и очень небольших размеров (Дербент, Ленкорань на побережье Каспия), ставились они в важнейших стратегических местах. Оборона на границах поддерживалась не только крупными и малыми К., но и постами (Дарьяльский пост), укреплениями, среди к-рых также были малые, простые (Ахты, Евгениевское на р. Сулак, Кази-Кумых, Назрановское) и развитые, сложной формы, с цитаделью, бастионами, сенником и форштадом, нижним укреплением (Воздвиженское на р. Аргун). Будучи окружены аулами, нек-рые К. дали начало городам, прежде всего на побережье Каспия. К. в завоеванных городах ремонтировали и укрепляли заново (Измаил, Эривань). Совершенствование сложной системы обороны К. показало свои преимущества в войнах России сер. XIX — нач. XX в.: оборона Севастополя в ходе Крымской войны 1853–1856 гг., оборона Порт-Артура в ходе русско-япон. войны, К. к-рого была возведена лишь в 1901–1905 гг. Символами сопротивления оставались рус. К. и в период Великой Отечественной войны, как напр. Брестская, оборонявшаяся с 22 по 30 июня 1941 г., отдельные ее защитники продолжали воевать до авг. 1941 г.

Средневек. бастионные К. оказали влияние на градостроительство. Большинство старых городов Зап. Европы и России в границах соответствовали своим К., после их обветшания и разрушения линии бывших крепостных стен легли в основу бульваров. Остатки этих К. хорошо видны в рельефе и охраняются гос-вом (Ростов Великий).

Монастыри-крепости сформировали стереотип восприятия мон-ря в совр. сознании: стены с зубцами и проемами-«бойницами», глухие и воротные башни, колокольни, напоминающие донжоны. Абсолютное большинство построенных в XVI–XVII вв. и позже рус. мон-рей не были рассчитаны на оборону, осаду и штурм. Сте-

ны рус. монастырских К.— это символические ограды, призванные наглядно отделить обитель от окружающей мирской жизни. Внешнее сходство отчасти продиктовано практической задачей сохранять имущество мон-ря и жизнь братии и потребностью выразить идею ограждения от греховного мира. Ограда правосл. мон-ря — своеобразное архитектурное явление, граница «града Божьего». Она часто декоративна, не имеет ровов и выносных укреплений. Церковь или колокольня над башнями главного въезда и «святые ворота» ослабляют защиту стен. Но среди рус. мон-рей были и настоящие твердыни, уверенно противостоявшие врагу. Во 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. возводятся неск. обителей, стены к-рых построены в соответствии с требованиями фортификации, напр. Кириллов Белозерский мон-рь (К. кон. XVI — нач. XVII в.). В период Смуты Тихвинский Большой мон-рь успешно удерживал шведские отряды (1613), Троице-Сергиева лавра выдержала более года осады польско-литов. войск. Примерами успешной обороны монастырских К. является защита Макариева Желтоводского мон-ря от казаков-разинцев под командой Максима Осипова в 1670 г. и Далматова мон-ря от пугачевцев в 1774 г. Соловецкий мон-рь, не согласившись с решением церковной и гос. власти о реформировании обрядов, неск. лет (1668–1676) держал оборону во время нападения стрелецких отрядов. Вплоть до XIX в. известны случаи успешных действий против интервентов при опоре на монастырские укрепления. В период Крымской войны (1853–1856) К. Соловецкого мон-ря выдержала бомбардировку с кораблей англ. флота

и помешала в проведении диверсий и высадке десанта на Русском Севере. Эти монастыри считались «государевыми крепостями», их укрепляли за гос. счет, размещали в них военные гарнизоны, делали запасы продовольствия, фуража и т. п. Такие мон-ри являлись опорой в системе обороны: они были достаточно автономны и могли в нужный момент заместить гос. управление на тех территориях, для которых связь с центром была затруднена, или когда центральное (царское) правительство теряло власть над страной. Наиболее известные мон-ри, такие как Троице-Сергиев, Кириллов Белозерский, приобрели вид сказочных городов с высокими каменными стенами и башнями, многочисленными церквями и кельями, напоминая снаружи маленькие дворцы. Лучший образец «декоративной монастырской крепости» кон. XVII в. — московский Новодевичий мон-рь, основанный в 1524 г. по обету вел. кн. Василия III, к-рый стал придворной обителью для женщин из царствующего дома. Монастырские кирпичные стены построены в 80-х гг. XVII в., главные ворота скорее парадные, чем крепостные, с 3 проездами и большой надвратной церковью; верхние части башен имеют вид т. н. корон.

Лит.: Атлас крепостей Рос. Империи: [Карты]. Б. м., [1830]; *Глаголев А. Г.* Кр. обозрение древних рус. зданий и др. отеч. памятников. СПб., 1838. Ч. 1: О рус. крепостях; *Раппопорт П. А.* Очерки по истории рус. военного зодчества X–XIII вв. М.; Л., 1956. (МИА; 52); *Косточкин В. В.* Оборонительные системы рус. крепостей XIV — нач. XVI в. // Сов. арх. 1957. № 1. С. 133–142; *он же.* Рус. оборонное зодчество кон. XIII — нач. XVI в. М., 1962; *Беляев Л. А.* Крепости и вооружение Вост. Европы. М., 2005.

*Л. А. Беляев*

**КРЕСТ** [греч. σταυρός], орудие казни Христа, ставшее орудием искупления и спасения человека.

ВЗ содержит эпизоды, которые в христ. традиции воспринимаются как прообразы К. В битве с амаликитянами *Моисей* обращается с молитвой к Богу, простертыми руками изображая К. «И когда Моисей поднимал руки свои, одолевал Израиль, а когда опускал руки свои, одолевал Амалик; но руки Моисеевы отяжелели, и тогда взяли камень и подложили под него, и он сел на нем, Аарон же и Ор поддерживали руки его, один с одной, а другой с другой стороны. И были руки его подняты



до захождения солнца» (Исх 17. 11–12). Патриарх *Иаков* благословляет детей *Иосифа*, при этом его руки, возлагаемые на них, образуют К. (Быт 48. 13–16). Псалмопевец призывает превозносить Господа и «поклоняться подножию Его», ибо «свято оно!» (Пс 98. 5) — что также символизирует К. В видении прор. *Иезекиилю* предстают животные, с лицами, крыльями и т. д. (Иез 1) — это видение К. Расположение израильского воинства в пустыне частями вокруг *ковчега завета* (Числ 2) воспроизводит фигуру К.

К. прообразуется в ВЗ не только по форме, но и по смыслу, и по действию: предызображением К. считается Древо жизни, произраставшее в раю (Быт 2. 9). «Ибо так как смерть вошла через посредство древа, то надлежало, чтобы через древо же были дарованы жизнь и воскре-



Поклонение Кресту.  
Оборотная сторона иконы  
«Спас Нерукотворный».  
2-я пол. XII в. (ГТГ)

сение», — говорит прп. *Иоанн Дамаскин* (*Ioan. Damasc. De fide orth.* IV 11(85)). Прообразами Креста Господня воспринимаются дерево, на к-рое Бог указал Моисею, и тот бросил его в горькую воду при Мерре, «и вода сделалась сладкою» (Исх 15. 23–25); медный змей, поднятый Моисеем на знамени, — об этом прообразе говорит Сам Спаситель: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому...» (Ин 3. 14). Все эти и др. прообразы К. упоминаются в богослужебных текстах.

В христианстве особое место занимает почитание К. как символа победы над смертью. Культ К. естественным образом вырастает из правосл. учения об *искуплении*. По уче-



Прор. Моисей обращается  
с молитвой к Богу.  
Роспись Троицкого собора  
Ипатьевского мон-ря в Костроме.  
1684 г.

нию ап. Павла, Бог через Сына Своего примиряет с Собой «все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол 1. 20); Бог «оживил» человека, простив ему все грехи, пригвоздив ко К. «рукописание» его грехов (Кол 2. 14); Иисус Христос примиряет человека с Богом «посредством креста, убив вражду на нем» (Еф 2. 16). Для усвоения плодов искупительного подвига Христа человек должен последовать Его указанию: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною...» (Мф 16. 24; см. также: Мк 8. 34; 10. 21; Лк 9. 23; ср.: Мф 10. 38; Лк 14. 27).

В Римской империи К. считался позорным орудием казни: на К. распинали опасных преступников, совершивших множество злодеяний. О распятых на К. Свящ. Писание говорит как о проклятых пред Богом (Втор 21. 23). Поэтому, по словам ап. Павла, «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою (ибо написано: «проклят всяк, висящий на древе»)» (Гал 3. 13). Спаситель взшел на К. добровольно, ради спасения человека. К. стал жертвенником, на к-ром принесена великая Жертва за все человечество. «Неосуществимое над Сыном Божиим проклятие становится благословением; через крест все условия греха становятся условиями спасения» (*Лосский В.* Догматическое богословие. С. 283). К. разрушил силу греха; К. разрушил также силу смерти.

У ап. Павла и др. авторов I–II вв. слово «крест» употреблялось как синоним крестной смерти Спаси-

теля. Обращаясь к христианам Ефеса, сщмч. *Игнатий Богоносец* пишет: «Вы возносите на высоту орудием Иисуса Христа, то есть Крестом, посредством верви Святого Духа; вера ваша влечет вас на высоту, а любовь служит путем, возводящим к Богу» (*Ign. Ep. ad Eph.* 9). В том же Послании сщмч. Игнатий говорит о своем благоговении перед Крестом Христовым: «Мой дух — в прах перед Крестом, который для неверующих — соблазн, а для нас — спасение и вечная жизнь [ср.: 1 Кор 1. 18]» (*Ibid.* 18). В Послании к Траллийцам сщмч. Игнатий говорит о том, что Своим Крестом «Иисус Христос призывает к Себе нас как членов Своих» (*Idem.* Ep. ad Trall. 11).

Почитание Креста Господня стало особенно сильным в IV в. Древние авторы и предания передают рассказы о явлении К. Так, имп. равноап. *Константин* увидел на небе лучезарный К., к-рый стал знаменем для Константина (*Euseb. Vita Const.* 29, 30); с ним он одержал блестящую победу в 312 г. Мать Константина, равноап. *Елена*, в 326 г. отправилась на Св. землю, чтобы отыскать пещеру *Гроба Господня* и Крест Господень (*Socr. Schol. Hist. eccl.* I 17). Обретение честного Креста Господня и сопровождавшие его чудеса исцеления способствовали распространению почитания К. По словам свт. *Иоанна Златоуста*, «прежде крест служил наименованием наказания, а теперь стал объектом почитания, прежде был символом осуждения, а теперь — знаком спасения. ...он примирил нас, бывших во вражде с Богом...» (*Ioan. Chrysost. De cruce et latrone.* 1. 1). К., по учению свт. Иоанна Златоуста, есть вселенский символ победы, дарованной человеку Христом без к.-л. заслуг или усилий с его стороны: «Подвиг — Владыки, а венец — наш... Вот что совершил для нас крест; крест — трюфемой против бесов, оружие против греха, меч, которым Христос пронзил змия; крест — изволение Отца, слава Единородного, веселие Духа, украшение ангелов, утверждение Церкви, похвала Павла [ср.: Гал 6. 14], твердыня святых, свет всей вселенной» (*Idem.* De coemet. et de stuc. 2). Этой теме посвящено одно из «Огласительных слов» свт. *Кирилла* Иерусалимского, в к-ром святитель говорит о силе *крестного знамения*, сопровождающего человека на всем его жизненном пути: «Итак,



не будем стыдиться исповедовать Распятого; с дерзновением будем изображать рукой знамение Креста на челе и на всем: на хлебе, который вкушаем; на чашах, из которых пьем; будем изображать Его при входах, при выходах, когда ложимся спать и встаем, когда находимся в пути и отдыхаем. Он — великое предохранение, данное бедным в дар и слабым без труда. Ибо это благодать Божия; знамение для верных и страх для злых духов. Потому что посредством Креста победил Он их, «властно подверг их позору» (Кол 2. 15). Когда увидят они К., то вспоминают Распятого. Они боятся сокрушившего главы дракона. Не пренебрегай этим знаменем по той причине, что оно даром дано тебе, но за это тем более почитай Благодетеля» (Сур. Hieros. Catech. 13. 36).

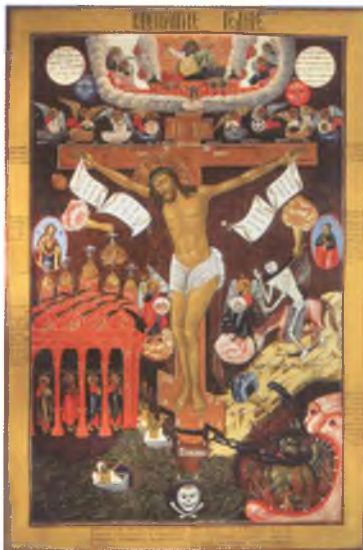
О значении К. свидетельствуют слова, к-рыми свт. Кирилл Иерусалимский опровергает мнение докетов, учивших, что страдание Христа на К. было призрачным (мнимым): «...если распятие на Кресте мнимость, а от Креста спасение, то



Лабарум,  
пронзающий древком змея.  
Реверс монеты  
имп. Константина Великого.  
После 315 г.  
(Гос. собрание монет, Мюнхен)

и спасение мнимость. Если Крест мнимость, то мнимость и Воскресение. «А если Христос не воскрес, то мы еще во грехах наших» (1 Кор 15. 17). Если мнимость Крест, то мнимость и Вознесение; а если Вознесение мнимость, то, без сомнения, мнимость и Второе пришествие, и наконец ничего не будет твердого. Да будет тебе Крест первым незыблемым основанием, и на нем созидай все прочее учение веры» (Ibid. 13. 37–38).

Отцы Церкви сщмч. *Иринея* Лионский, свт. *Григорий Богослов*, свт. *Иоанн Златоуст* и др. проводили



Плоды страданий Христовых.  
Икона.  
Кон. XVIII — нач. XIX в. (ГМЗРК)

параллель между древом познания добра и зла, принесшим человечеству смерть, и древом К., принесшим жизнь: «Через древо поразил диавол Адама; через Крест преодолел диавола Христос; то древо низвергло в ад, это же древо и отшедших извлекло оттуда» (Ioan. Chrysost. De coemet. et de cruce. 2).

Крест Христов отверз заключенный рай и ввел в него благоразумного разбойника (ср.: Лк 23. 42–43), к-рый уверовал в Господа Иисуса Христа на К. (см.: Ioan. Chrysost. De cruce et latrone. I 2). Господь не вознес К. на небо, и при Втором пришествии Он явится в преднесении К. На Страшный Суд Христос принесет с Собой Свой К. и Свои раны как свидетельства того, что Он действительно Тот, Кто был распят.

Почитание К. в правосл. традиции имеет многовековую богословскую основу. В Посланиях ап. Павла многократно упоминается К. Проповедь о распятом Спасителе ап. Павел называет «словом о кресте», к-рое «для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых,— сила Божия» (1 Кор 1. 18). Ап. Павел говорит о соблазне К. (Гал 5. 1), о гонении за Крест Христов (Гал 6. 12), о врагах Креста Христова (Флп 3. 18). О себе апостол пишет: «...я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал 6. 14). Иисус Христос, «вместо предлежавшей Ему радости, претерпев крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия» (Евр

12. 2). Христос примирил человека с Богом посредством К., «убив вражду на нем» (Еф 2. 16; ср.: Кол 1. 20). Бог истребил и пригвоздил ко К. рукописание грехов человеческих (Кол 2. 14). Все творение, земное и небесное, примирилось с Богом через Христа, «Кровию креста Его» (Кол 1. 20). Во всех этих высказываниях «крест» является синонимом распятия — крестной смерти Спасителя.

Высказывания свт. Кирилла Иерусалимского и свт. Иоанна Златоуста свидетельствуют о том, что почитание Креста Христова было широко распространено в Византии в IV в. Вместе с тем и за пределами Византийской империи, в частности у христиан Сирии, К. был объектом почитания и религ. поклонения. Одна из бесед прп. *Исаака Сирина* называется «О созерцании тайны креста; и какую силу несет он невидимо в своей видимой форме, и о многих тайнах домостроительства Божия, которые совершались среди древних; и совокупность этого во Христе, Господе нашем; и как совокупность этого несет в себе всеильный крест». Прп. *Исаак* подчеркивает, что в К. нет особой силы, отличной от той вечной и безначальной силы, которая привела в бытие миры и которая управляет всей тварью в соответствии с волей Божией. В К. живет та самая Божественная сила, которая жила в ковчеге Завета (Исх 25, 21–22), окруженном столь трепетным почитанием: «Неограниченная сила Божия живет в кресте, так же как она жила непостижимым образом в том ковчеге, которому народ поклонялся с великим благоговением и страхом,— жила, совершая в нем чудеса и страшные знамения среди тех, кто не стыдился называть его даже Богом [см.: Числ 10. 35–36], то есть кто смотрел на него в страхе, как бы на Самого Бога, ибо честь досточестного имени Божия была на нем. Не только народ почитал Его под этим именем, но и иные вражеские народы: «Горе нам... Бог тот пришел к ним в стан!» [1 Цар 4. 7]. Та самая сила, что была в ковчеге, живет, как мы веруем, в этом поклоняемом образе креста, который почитается нами в великом сознании присутствия Божия» (Isaac Syr. Hom. II 11. 3–4).

Что же было в ковчеге Завета, делавшее его столь страшным и исполненным всевозможных сил и знаме-





ний? Ковчег почитали, говорит прп. Исаак, потому что в нем жила Шехина — невидимое Присутствие Божие: «Не были ли страшные откровения Божии явлены в нем, вызывавшие почитание его? Ибо Шехина Божия жила в нем — та самая, что живет теперь в кресте: она ушла оттуда и таинственно вселилась в крест» (Ibid. 11. 5). Прп. Исаак подчеркивает, что Божественное Присутствие-Шехина сопутствует К. всегда — с самого момента его изготовления. Это отражает практику древней Церкви, не знавшей специальных молитв на освящение К.: считалось, что К., как только он изготовлен, становится источником освящения людей и местом Божественного Присутствия. Поэтому «когда мы смотрим на крест во время молитвы или поклоняемся его изображению, которое есть образ того Человека, что был распят на нем, Божественную силу получаем мы через него и помощи, спасения и неизреченных благ в этом мире и в мире грядущем удостоиваемся — и все это через крест» (Ibid. 11. 13).

Прп. Исаак спрашивает, почему деревянному сооружению, построенному руками плотников, воздавалось «поклонение, полное ужаса», несмотря на то что первая заповедь закона Моисея гласит: не поклоняйтесь изделию рук человеческих или к.-л. образу или подобию? (ср.: Исх 20. 4; Лев 26. 1; Втор 5. 8). Потому, отвечает он, что в ковчеге Завета в отличие от языческих идолов сила Божия была явлена очевидным образом, и потому, что имя Божие было начертано на нем.

Говоря о поклонении К., прп. Исаак отводит обвинение в идолопоклонстве — обвинение, которое выдвигалось против защитников иконопочитания в Византии в VIII–IX вв. Хотя контекст визант. полемики с иконоборчеством был несколько иным, мысли прп. Исаака о присутствии Божества в материальных предметах перекликаются с тем, что писали визант. полемисты его времени относительно присутствия Бога в иконах. В частности, преподобный говорит: если бы К. изготовлялся не во имя «Человека, в котором живет Божество», т. е. воплотившегося Сына Божия, обвинение в идолопоклонстве было бы справедливым.

Богословское осмысление тайны К. содержится и в Беседе свт. Гри-



*Иисус Христос  
с апостолами Петром и Павлом.  
Рельеф саркофага  
со сценами Страстей.  
Кон. IV в. (Музеи Ватикана)*

гория Паламы «О Честном и Животворящем Кресте», посвященной толкованию ветхозаветных прообразов Креста Господня. По учению свт. Григория, К. был орудием спасения еще до того, как он был водружен на *Голгофе* и на нем был распят Христос, ибо силой К. были спасены мн. ветхозаветные праведники: «Крест Христов, и не явившись еще, был среди праотцев, ибо тайна его совершилась среди них» (Greg. Pal. Hom. 11). О спасительной силе К. еще до распятия Христова свидетельствуют и слова Самого Христа,



*Шествие на Голгофу.  
Фрагмент иконы  
«Воскресение Христово —  
Сошествие во ад,  
с клеймами Страстей».  
2-я пол. XVII в. (ЧерМО)*

сказанные Им до распятия: «Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф 10. 38). Посредством аскетического делания христианину необходимо

самому «взойти на высоту креста». Как это сделать? Через исполнение евангельских заповедей, к-рые призывают его «одерживать победу через немощь, возвыситься через смирение, разбогатеть через бедность» (Ibidem). Ибо, по учению свт. Григория Паламы, «первая тайна Креста заключается в удалении от мира и близких по плоти, если они препятствуют благочестию и отвечающему ему образу жизни, и в телесном аскетизме, которое само по себе мало полезно, как говорит Павел (1 Тим 4. 8). Т. о., согласно этой первой тайне Креста, для нас мир и грех распяты, когда мы бежим от них. Вторая же тайна Креста заключается в распятии себя для мира и страстей, когда они бегут от нас. Но не могут, конечно, они убежать от нас, ни мы не сможем разумно действовать, если только не будем в созерцании Бога. Ибо когда упражнением в добродетели мы взойдем к созерцанию и когда украсим и очистим нашего внутреннего человека, изыскивая скрытое в нас самих божественное сокровище и вновь расшатывая находящееся внутри нас Царство Божие, тогда мы распинаем себя миру и страстям» (Ibidem). Крест Господень «является возвещающим все домостроительство Его Пришествия во плоти и заключающим в себе всю тайну относительно сего и простирающимся во все концы и все объемлющим: то, что сверху, то, что внизу, то, что вокруг, то, что между» (Ibidem). В этих словах свт. Григория Паламы, как и у свт. Иоанна Златоуста, К. предстает вселенским символом спасения.

Поэтому К. почитается верующими из благоговейного трепета перед Христом, совершившим посредством К. спасение человека. Созерцая К., христиане видят Самого Спасителя. В богословских текстах тесно переплетены темы К., Страстей, Распятия и Воскресения. В то же время сам по себе К. приобрел значение главного христ. символа, к-рому воздается поклонение, к-рому присуща чудотворная сила. Более того, в визант. эпоху широко распространилась практика молитвенного обращения ко Кресту Христову. Такие обращения содержатся в богослужебных текстах, посвященных К., в частности в текстах *Крестопоклонной недели*: «Радуйся Живоносный Кресте, Церкви красный раю, древо нетления, прозябшее нам вечная



славы наслаждение... [Радуйся, Живоносный Крест, прекрасный рай Церкви, древо нетления, произрастившее для нас наслаждение вечной славы...]» (Триодь Постная. Неделя Крестопоклонная. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах»). В каноне, посвященном Кресту Христову, говорится: «Явися великий Господень Кресте, покажи ми зрак Божественный красоты твоя ныне... ибо яко одушевленну тебе, и возглашаю, и облобызаю тя» (Неделя Крестопоклонная. Канон на утрене, песнь 1). Этот и подобные тексты могут навести на мысль о том, что в правосл. традиции К. воспринимается как живое существо, способное слышать молитвы и отвечать на них (см., напр.: *Флоренский П., свящ.* Философия культа. М., 2004. С. 40). Однако «одушевление» К., превращение его в живое существо не характерно для богословия отцов Церкви. Многовековой опыт почитания К. и поклонения К., которым обладает правосл. Церковь, отражен в богословской лит-ре и в богослужебных текстах, он включает и молитву ко К., «яко одушевленну». Согласно богослужебным текстам, Крест Христов является источником исцелений, он прогоняет демонов, через него верующему подается благословение Божие. Вместе с тем сила, которая действует через К., не является какой-то присущей ему автономной силой. Через К. действует сила Божия, энергия Божия. Молитва, адресованная Кресту Христову, исходит к Распятому на нем; сила, исходящая от К., исходит от Самого Господа. И причина спасения, проистекающего от К., заключается в том, что на нем был распят Спаситель мира, Христос.

Правосл. Церковь сохранила древний обычай совершения крестного знамения за богослужением и в домашней молитве. Этот обычай восходит к раннехристианской Церкви: свт. Василий Великий свидетельствует о нем как о неотъемлемой части древнего церковного Предания (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 27. 66*). Верующие осеняют себя К. на молитве, а также перед началом всякого дела. Благословение священника выражается в том, что священник осеняет подошедшего к нему крестным знамением. Преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Спасителя, освящение воды в таинстве *Крещения* и мн. др. священнодействия со-



Примирение Бога с человеком.  
Икона. XVII в. (запись XIX в.)  
(СПГИАХМЗ)

вершаются при помощи крестного знамения. К. называют Животворящим. Знамение К., по словам свт. Григория Паламы, «божественно и достойно покланяемо, будучи священной и честной печатью, освящающей и совершающей данные от Бога человеческому роду вышеестественные и неизреченные блага, отъемлющей проклятие и осуждение, уничтожающей тление и смерть, доставляющей вечную жизнь и благословение...» (*Greg. Pal. Nom. 11*). К., крестное знамение являют силу Божию при совершении церковных таинств и в частных молитвах верующих. По словам прп. *Феодора Студита*, которые вошли в богослужебный текст, «предлагается крест, и мир радуется пришествию Духа» (Утренняя пятка 4-й седмицы Великого поста. 2-й тропея, песнь 1, 1-й тропарь).

К., прообразом которого был ковчег Завета, сам является прообразом эсхатологического Царства Христа. К. как бы соединяет Ветхий Завет с Новым, а Новый Завет — с «будущим веком», когда упразднятся все материальные символы. Домостроительство Христа, начавшееся в ветхозаветные времена и продолжающееся до скончания века, заключено в символе К.

*Митр. Иларион (Алфеев)*

**К. в православной гимнографии.** Песнопения, посвященные К., можно разделить на 3 категории: 1) песнопения праздников и церковных памятей в честь распятия Спасителя, в к-рых упоминается К.; 2) песнопения в честь К. как особого знака Божественной помощи и силы; 3) песнопения в честь реликвии Животворящего Древа Креста Господня

(на праздники, связанные с обнаружением Честного Древа и почитанием его частей).

Первая категория включает в себя песнопения, в которых К. упоминается в связи с распятием Спасителя, Его страданиями, крестной смертью, домостроительством спасения в целом. Ежедневно события распятия (греч. *σταυρωσις*, от *σταυρός* — крест) и крестных страданий Господа вспоминаются в среду и пятницу: в эти дни песнопения *Октоиха* даже имеют надписание *крѣтны* (*σταυρωσιща*), указывающее на их тематику. Не меньше крестных песнопений звучит за богослужением в *воскресенье*. Такие гимны, соединяющие в себе темы распятия и воскресения Спасителя, в богослужебных книгах называются *крестовоскреснами*; тема К. встречается и в песнопениях, обозначенных как «воскресны» и «восточные».

Кроме еженедельного воспоминания в службах *Октоиха* события распятия и крестной смерти Спасителя



Деисус.  
Происхождение Честных Древ  
Креста Господня.  
Икона. 1-я четв. XVI в. (ЯХМ)

составляют центральную тему триодных служб Страстной седмицы, прежде всего *Великой пятницы*. О К. много говорится в стихирах, канонах и седальных страстных службах, антифонах утрени Великой пятницы («утрени 12-ти Евангелий») и похвалах утрени *Великой субботы*.

К. как знаку особой Божественной силы и помощи не посвящены специальные памяти церковного календаря (исключение составляет праздник воспоминания явления на небе К. в Иерусалиме 7 мая 351 г.). Но такие песнопения встречаются в соста-







в себѣ самѣмъ прообразн... крѣтъ же во-  
образивъ, простѣртыми побѣдѣмъ дѣланныи  
воздвигне (Там же; ср.: Исх 17. 11–  
12); Возложи мѣнѣи на столпѣ врачев-  
ствѣ... и дрѣвѣ образомъ крѣта, по землѣи  
пресмыкающагоса змѣи привлза (Там же.  
С. 419; ср.: Числ 21. 8–9); старостѣю  
преклонивса... іакъвъ рѣще премѣнивъ, дѣй-  
ствѣе іавлааа жизнѣноснагѣ крѣта (Там же.  
С. 420; ср.: Быт 48. 14).

Гимнографы воспевают также от-  
дельные благодатные дары, к-рыми  
обладает К.: защищает от нечистых  
духов, исцеляет телесные и духов-  
ные недуги, помогает как в духовной  
брани, так и в войнах против ино-  
славных — ярко и лаконично это от-  
ражено в песнопениях: Крѣте хрѣтовъ,  
хрѣтіанъ оупованіе, забавжданихъ настав-  
ниче, вѣбурѣаемыхъ пристанище, въ бра-  
нехъ побѣда, вселенныа оутверждѣніе, не-  
дѣжныхъ врачѣ, мѣртвыхъ воскресѣніе (Ми-  
нея (МП). Сент. С. 418), Крѣте, дѣмоннѣвъ  
гонителю, врачѣ недѣлѣющихъ, крѣпосте  
и хранителю вѣрныхъ, похвало правосла-  
вныхъ (Октоих. Ч. 2. С. 284).

**Литургическое употребление К.**  
Различные виды К. составляют неотъ-  
емлемую принадлежность пра-



Крест напрестольный  
из Чудова мон-ря.  
1598 г. (ГММК)

восл. церковного здания и совер-  
шаемого в нем богослужения. На-  
чиная со значительных по размеру  
К., венчающих купола храма и ико-  
ностас, и заканчивая небольшими  
К. на облачениях священнослужи-  
телей, даже на закладках литурги-  
ческих книг и т. д., все эти К. явля-  
ются знаменем победы Христовой  
над смертью и грехом и служат по-  
стоянными напоминаниями о христ.  
вере приходящих в церковь людей.

К. на теле под одеждой носит каж-  
дый христианин — это т. н. натель-



Крест водосвятный.  
Ок. 1674 г.  
(мон-рь Ставроникита,  
Афон)

ный К. Особый К. поверх одежды  
(*рясы*) носят священники в знак то-  
го, что они должны перед всеми ис-  
поведовать распятого Христа. Это  
т. н. наперсный К.: в наст. время  
в рус. традиции его получает при  
рукоположении каждый священ-  
ник; в др. Поместных Церквах пра-  
во ношения наперсного К. часто да-  
ется лишь спустя определенное чис-  
ло лет после хиротонии. Помимо  
обычных 8-конечных наперсных К.  
существуют также наградные К. раз-  
личного статуса (см. ст. *Награды  
церковные*).

Среди К., используемых в качест-  
ве церковной утвари, следует выде-  
лить прежде всего напрестольный,  
или воздвизальный, К. Он обяза-



Крест процессионный.  
IX–X вв.  
(мон-рь Дохиар, Афон)

тельно должен находиться на *пре-  
столе* в *алтаре* каждого правосл.  
храма, свидетельствуя при соверше-  
нии бескровной жертвы — Евхарис-  
тии — о том, что Голгофская жертва

Христова была принесена на К. Так-  
же он постоянно напоминает свя-  
щеннослужителям, что они служат  
распятому Христу. Согласно бого-  
служебному уставу, епископ или  
священник должен произносить *от-  
пуст* каждой Божественной литур-  
гии, держа в руках напрестольный  
К., на *Пасху* и на *Светлой седмице*  
он и начинает, и заканчивает литур-  
гию, а также вечерню, утреню, мо-  
лебен, чин отпевания с напрестоль-  
ным К. в руках (при этом помимо К.  
он должен держать еще и свечу или  
3-свечник; на практике за пасхаль-  
ным богослужением часто исполь-  
зуется 3-свечник, скрепленный с К.  
в единую конструкцию). После про-  
изнесения отпуста литургии, а так-  
же по окончании пасхальных служб  
священник предлагает прихожанам  
напрестольный К. для целования.

Напрестольные К., как правило, ис-  
пользуются также и в составе священ-  
нодействий изнесения К. и поклоне-  
ния ему на праздники Воздвижения  
Честного и Животворящего Креста  
Господня (14 сент.), Происхождения  
Честных Древ (1 авг.) и в неделю  
Крестопоклонную (3-е воскресенье  
Великого поста). Впрочем, в древней  
традиции К-поля на эти праздники  
износился не просто К. как символ,  
а часть подлинного Древа К. Гос-  
подня, но поскольку эти священ-  
нодействия стали совершаться по-  
всеместно, а своя частица Честного  
Древа имела далеко не в каждой  
церкви, ее заменил либо просто на-  
престольный К., либо специально  
изготовленный для таких случаев  
особо украшенный (как правило,  
росписью) К.

Аналогичным образом части Дре-  
ва К. Господня некогда использо-  
вали при *водосвящении*. Напомина-  
нием об этом служат греч. водосвят-  
ные К., отличающиеся от напрес-  
тольных, во-первых, тем, что они  
всегда изготавливаются из дерева,  
а не из металла (и, как правило, ук-  
рашены тонкой резьбой); во-вторых,  
тем, что они не лежат на престоле,  
а устанавливаются вертикально на  
специальную подставку. В русской  
традиции специальные водосвятные  
К. встречаются редко и обычно освя-  
щение воды совершается с использо-  
ванием напрестольных К.

Во время крестных ходов принято  
нести особый К. на древке — т. н.  
процессионный, или литийный, К.  
С аналогичным К. совершаются  
службы, возглавляемые патриар-

хом. Право служения с преднесением К. принадлежит только патриарху, но в исключительных случаях может делегироваться особо отличившимся архиереям в качестве высшей иерархической награды.

*Е. Е. Макаров*

**Археология, типология, иконография К. Состояние изучения.** История изучения К. в христ. традиции начинается в IV в., со времени его изыскания имп. св. равноап.



*Рельеф с изображением трех крестов и Агнца. Саркофаг Константина III. IV в. (Мавзолей Галлы Плацидии, Равенна)*

Еленой; о К. как предмете научного исследования можно говорить по крайней мере с XVI в. — с зарождения *археологии христианской*. Историография вопроса безгранична, особенно в западной (католической и протестантской) научной традиции. Этапными стали очерки истории К. в энциклопедии под редакцией Ф. Каброля и А. Леклерка (*Leclercq H. Croix // DACL. T. 3. P. 3046–3143*) — статья в основном ориентирована на период до раннего средневековья включительно) и в иконографических словарях под редакцией К. Весселя и Э. Киршбаума (*Dinkler E. Kreuz // RBK. 1991. Bd. 5. Lfg. 33–34. Sp. 1–276; Idem. Kreuz // LCI. Bd. 2. Sp. 562–590* — статья охватывает также искусство эпохи Ренессанса и Нового времени), дополненные обширным кругом родственных сюжетов (Снятие с Креста, Воздвижение Креста, Титулы на Кресте, Дерево Креста и мн. др.), вместе составляющих основательный компендиум. Значимой для истории искусства Запада стала тематическая статья в «Словаре искусств» (*Grove Dictionary of Art / Ed.: J. Turner. Oxf., 1996, 1998<sup>2</sup>, 2003<sup>3</sup>*).

В русской церковной археологии и этнографии изучение истории К. с публикацией большого числа местных памятников, попыткой обобщения знаний началось в XIX в. (в основном во 2-й половине столетия: архим. Макарий (Миролюбов), И. И. Мальшевский, Г. Д. Филимонов, Н. И. Троицкий и мн. др.; этап-

ными стали работы И. А. Шляпкина и А. А. Спицына). Существенную роль в XX в. играли археологические раскопки и систематизация их результатов, не прекращавшиеся и в советский период (книги В. В. Седова, М. В. Седовой, Д. А. Бельниковой и мн. др.). В последние десятилетия в р-не Звенигорода А. В. Алексеевым открыты «церковные» и «кладбищенские» зоны, где накапливались нательные К.; были пополнены музейные коллекции (напр., православные К. в РЭМ);

опубликованы специальные работы о К. с обшир-

ным натурным материалом, в т. ч. с изображениями разнообразных деревянных К. Русского Севера и Поморья и репринтные издания редких текстов XIX в. и др. (напр., Ставрографический сборник); изданы работы А. Е. Мусина по христианизации и ранней истории Сев.-Зап. Руси, обзорные труды С. В. Гнутовой.

Историография К. в христ. археологии необъятна, каждый археолог, ведущий работы в ее пространстве, даже в пределах России, обязательно участвует в изучении



*Прор. Моисей поднимает медного змея на знамени. Миниатюра из Восьмикнижия. XIII в. (Ath. Vatop. 602)*

К. (см., напр., работы акад. В. И. Молодина). В 2014 г. рамки археологического наследия России были законодательно расширены до нач. XX в.; в наст. время в науку вводится огромный объем К. XVIII–XIX вв. (как в Центр. России, так и в др. областях, вплоть до Дальн. Востока), ранее ос-

тававшихся за пределами фундаментальных исследований, но чрезвычайно многочисленных.

**Дохристианская и внехристианская традиции. Основные формы К.** Знак К. известен в орнаментике по крайней мере с эпохи неолита в удаленных друг от друга областях (континенты Старого Света, Доколумбова Америка, Австралия, Океания). Его универсальность заложена в ясно выраженной по форме идее — центра и 4 исходящих из него направлений, отражающих структуру мирового пространства. В изображении К. представлена схема мирового Древа жизни и проч. древнейшие символы (соляренный знак, деревянно-огниво и др.). Во мн. культурно-исторических традициях К. символизирует жизнь, бессмертие, дух и материю в их единстве, активное муж. начало, а также плодородие, процветание и удачу. Такое осмысление влияет на роль К. в ритуалах, магии, народной медицине, гаданиях, архаичном искусстве, но К. присваивали как личный знак, его использовали как знак опознания (исключительная роль К. в геральдике, сфрагистике, тайнописи), знак защиты (крестовый орнамент вокруг проемов дома, на одежде и теле). Фактически значение К. в мифологических и религ. системах, в искусстве и сфере быта всеохватно.

К прототипам К. относится древнеегип. знак *анх* («жизнь», «тот, который живет»); в Египте анх понимали как ключ к вратам божественного знания; христ. форма —

*сгух ansata*, т. е. «крест с петлей (с ушком)». Близкую к К. форму имеет 22-я буква евр. алфавита («Тав») — шест с пере-

кладиной; у древних евреев он означает жезл Моисея, поднятый им в пустыне, по одной из версий — символ ожидаемого Мессии; знак спасения и вечной жизни; талисман; объект мн. мистических построений. В разных культурах К. может иметь числовые (напр., в Китае К. означает



10, 3 креста — 30, или «поколение»), символические, эмблематические и т. п. значения: в Китае, Индии, Скандинавии это символ неба; у вавилонян, египтян, финикийцев К. в виде 2 кусочков дерева для получения огня — образ буд. жизни; в Ассирии и древней Британии — знак производительной силы и вечности; К. из громовых перунов — священная эмблема в руках у кит. идолов, символизирующая божественную силу истинного учения, торжествующего над ложными учениями и заблуждениями, и т. п.

Вместе с тем К.— знак смерти (в архаических обществах, напр. у индейцев Америки; иероглиф смерти в Китае), упразднения, отмены, вычеркивания. Особенность К.— постоянный синтез противоположных сфер, приводящий к цепи (колесу) рождения и смерти, к их взаимному проникновению друг в друга. Перекрестье, перекресток — переход из одного царства в другое, выбор между жизнью и смертью в сказках, героическом эпосе, заговорах, бытовом поведении и т. д. Семантика К. сохраняется в совр. мифологической бытовой культуре во множестве знаков и указателей со значением «отмечено», «отменено», «запрещено», «стой» и др.

**Раннее христианство и археология К.** Стремление обнаружить древнейшее изображение К. владело



Хризмон.  
Фрагмент рельефа саркофага  
со сценами Страстей.  
340–360 гг. (Музеи Ватикана)

историками столетиями. Почитание К. как символа принадлежности к христ. вере находит отражение в источниках на рубеже II и III вв. (см.: *Min. Fel. Octavius*. 9; см. особенно



Хризмон.  
Мозаика баптистерия  
Сан-Джованни-ин-Фонте  
в Неаполе. V в.

гл. 29, в к-рой автор описывает К. как шест с поперечиной или как молящегося с простертыми руками и т. д.); свт. Климент Александрийский († ок. 215) дважды именует К. «знак Господа» (τοῦ κυριακοῦ σημείου) (*Clem. Alex. Strom.* VI. 11); Тертуллиан († после 220) называет христиан «преданными кресту» (*crucis religiosi*) и творящими крестное знамение (*Tertull. De corona*. 3); апокрифическое Послание ап. Варнавы нумерологически толкует упомянутое в Библии (Быт 14. 14) сочетание букв ПН (= 318) как соединение К. (в форме буквы Тау = 300) и первых 2 букв имени Иисуса Христа — ИΗΣΟΥΣ (ИН = 18) (*Barnaba*. Ер. 9). Апотропеический смысл К. в это время, видимо, превалирует (см.: *Barnaba*. Ер. 11–12; *Iust. Martyr*. I Apol. 55–60; *Cypr. Carth. Test. adv. Jud.* XI 21–22; *Lact. Div. inst.* IV 27, и др.).

В палеографии знаки К. выделяют как ставрограммы — сокращенные написания греческого слова σταυρός (крест), известные из ранних (вплоть до II в.) рукописей Евангелий (папирусы Честер-Битти — Ϝ45 и Бодмера — Ϝ66, Ϝ75) и, возможно, из эпиграфики (напр., букву Тау видят в граффити на стене «пьяццолы» (площадки) в катакомбах св. Себастиана в Риме (125/150 — 250/275 гг.) и др. Известно много попыток связать с символом К. наиболее ранние изображения и знаки на предметах, используя представления о «криптописме» ранних христиан (в т. ч. знаки на иерусалимских оссуариях и др.), толкования сомнительных контекстов (отпечаток на стене дома в Геркулануме; рисунок-граффити из комнаты рабов в имп. дворце на Палатине; граффити III в. на стенке цистерны в Пантикапее), хронологические конструкты и мн. др., вплоть

до «благочестивых фальшивок» (среди самых известных — поддельное изображение распятия на остраконе III в. из Велеи (ныне Ирунья-де-Ока, пров. Алава, Страна Басков).

В иконографию христианства К. активно входит с IV в., с эпохи имп. равноап. Константина Великого, причем исключительно как символ победы. В позднеантичный и ранневизант. периоды чрезвычайно широко был распространен хризмон, или хризма,— символ, основу к-рого составляет К. в сочетании с монограммой Иисуса Христа (ХР), нередко с лавровым венком. Изображение хризмона встречается на самых разнообразных предметах, от атрибутов имп. ритуала (*лабарум*) до церковной утвари, саркофагов и интерьера (ранний пример — алтарная плита из ц. Сен-Виктор-де-Кастель в Баньоль-сюр-Сез, IV в., Музей сакрального искусства деп. Гар, Пон-Сент-Эспри). Возрастанию значения К. как центральной реликвии христианства послужило предание об обнаружении Животворящего Креста Господня матерью имп. Константина, равноап. Еленой, строительство в Иерусалиме (в т. ч. *Гроба Господня (Воскресения Христова)* храма), распространение реликвий, связанных с К., и установление праздника Воздвижение Креста Господня.

В то же время К. с изображением *Распятия* в христ. искусстве появился только в V в. (рельефы дверей ц. Санта-Сабина в Риме).

**Символ К. в христианском храме.** С момента выработки типа церковного здания (христ. храма) К. становится основой его плановой и пространственной структуры, образуемой пересечением главного нефа (обычно строящегося по длинной оси, от входа к алтарю по линии «запад—восток») с трансептом, пересекающим нефы в поперечном направлении (как в древней рим. базилике св. Петра). Крестообразный план церковного здания сочетался с различными типами завершений (плоское перекрытие, коробовые своды, купола), получил широчайшее распространение в христ. архитектуре не только в рафинированных формах столичных монументальных комплексов (см. ст.: *Апостолов св. церковь в К-поле*), но и в простых воспроизведениях в самых удаленных регионах православного мира (ц. вмч. Георгия Победоносца в г. Лалибэла, XII–XIII вв., Эфиопия).





К. определял конструкцию здания, входил в его структуру начиная с простейших строительных материалов (знаки на кирпичах и камнях), декоративных элементов (крестообразные выкладки и вытески) до венчающих храмы деревянных и металлических К. Изображение К. есть в живописном декоре храмов (мозаики и фрески), а для Запада (и России в XVIII–XX вв.) и в скульптуре, а также в малых архитектурных формах (алтарные преграды, алтари, киоты и пр.) и в церковной утвари. К. повлиял на форму мн. предметов церковного убранства и богослужения, напр. визант. крестообразные паникадила (сер. VI в. из Сионского клада, Дамбартон-Окс, Вашингтон); с развитием книгописания — на приемы оформления церковных книг (напр., зачала евангельских чтений, вариации заставок, в т. ч. с орнаментальной и фигуративной иллюминацией), на их переплеты и детали. К. был широко представлен в церковной орнаментике, в облачениях его включение повышало статус предмета (т. н. крещатые ризы



Мозаичный пол церкви  
в Шавей-Цион, Израиль. V в.

(фелонь-полиставрий) в XIV–XV вв. К-польский патриарх передавал епископам как награду за заслуги). Изображение К. распространено также в декорации связанных с литургией масляных светильников (глиняных, металлических, стеклянных), в знаках сана и персональных украшениях (кольца, подвески и др.). Сформировался и особый тип хранения для реликвий Животворящего Креста Господня — *ставротеки* (см. также *реликварий, рака*), не только повторявшие форму К., но и напоминавшие о его материале — Древе Животворящего Креста Господня (о его почитании и частицах



Надглавный крест  
Димитриевского собора  
во Владимире. XII в.  
(ГВСМЗ)

святых см. в ст.: *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*; о частицах святых, выявленных по письменным источникам и сохранившихся в реликвариях, см.: *Frolov. 1961*).

С XVI–XVII вв. в традиции Европы и отчасти России известна форма архитектурно-пространственного воспроизведения крестного пути, т. н. кальварии, предполагавшие установку К. (в Центр. Европе часто многих К., в качестве знака евангельской топографии, см. ст.: *Сакро-Монте*).

Особое значение К. получил в погребальной культуре и в обрядах, связанных с ней (последняя исповедь, причастие Св. Даров, миропомазание и похороны), в очистительных и охранительных обрядах (подчас суеверных: известен обычай метить К. дом, чтобы не допустить возвращения умершего). Исключительно важным оказался постепенно развившийся обычай мемориального использования К. в погребальном обряде, от обозначений К. на тессерах рим. локул до установки его на могиле (также см. статьи *Голубец, Надгробие, Памятные кресты*).

Многообразные функции заставляют подразделять К. вне зависимости от материалов, размеров и форм на богослужебные (воздвизальные запрестольные, напрестольные, для водоосвящения и др.), памятные (надгробные, поклонные, обетные, историко-мемориальные, в т. ч. межевые, и др., см., напр., *Борисовы камни*), личные (нательные, наградные и др.), архитектурные (*надглав-*

*ный крест*), а по неразрывности связи с местом — на переносные (выносные и процессионные (см. в ст. *Процессия*), для благословения) и стационарные (напр., алтарные), с учетом обычного совмещения функций, трансформации во времени и различий в традициях. Так, в средневизант. и поствизант. традициях функции служебного К. совмещает *напрестольный крест*, служащий также выносным, а в русской — как выносной используют запрестольный К. Это сказывается на оформлении: греч. К. обычно 2-сторонний, часто резной, с большим числом многофигурных композиций, установлен на специальном ступенчатом подножии (одновременно символ горы Голгофы и рая), к-рое может быть заменено на высокую ручку-древко, позволяющее нести его как процессионный крест. В рус. практике этот К. обычно лежит на престоле, поэтому рельефная декорация характерна для лицевой стороны, обратная содержит подписи к вложениям в него.

Несмотря на различия, все К. объединяет их единая функция как молельных и охранительных. Все виды К. могут включать фигуру Спасителя, напоминая о Его распятии. Для всех традиций характерно постепенное нарастание орнаментальных и фигуративных мотивов в декорации всех типов К. Археология и история искусства фиксируют множество форм и разнообразие материалов (от простейших до самых дорогих), из к-рых изготовлялись К.

**К. богослужебные (Византия, Др. Русь и Россия).** К. стали появляться в церковных процессиях после выхода эдикта имп. Галерия (311) и заключения соглашения между равноап. Константином Великим и Лицинием в Медиолане (ныне Милан) (313), разрешивших такие шествия; до этого К. можно было носить только на похоронах. Имп. Юстиниан I узаконил обычай шествовать с К. в церковных процессиях и его включение в богослужение (Novell. Just. 123. 32), после чего использование процессионных К. вошло в чин литургии.

Полагают, что уже в V в. было принято обращать молитвы ко К. (вне зависимости от места его размещения, техники и материала изготовления). С эпохи имп. Юстиниана почитание К. стало ведущей темой церковной декорации в разных вариантах, от



простого 4-конечного К. в зените купола собора Св. Софии в К-поле до самостоятельной композиции «Поклонение Кресту». Обычай ставить К. на престол упоминается в сир. текстах V–VI вв. Сохранилось много серебряных крестов VI–VII вв. (напр., в соборании Дамбартон-Окс, Вашингтон). К. могли быть водружены над темпლოном, таков, напр., бронзовый К. Моисея (VI в.) в монастыре вмц. Екатерины на Синае с ветвями, расширяющимися к концам (1,04×0,79 м), на лицевой стороне — греч. надпись с текстом Исх 19. 16–18 и посвящением; на концах ветвей — гравированные изображения «Прор. Моисей получает скрижали завета» (слева) и «Прор. Моисей снимает сандалии перед Неопалимой Купиной» (справа). В VI–VII вв. материалом для алтарных и процессионных К. было преимущественно серебро с чернью или позолотой, с X в. его вытеснила бронза. Большинство К. имели расширенные концы, хотя есть и прямые. Часто на них помещены гравированная или черневая надпись (как правило, с текстом Трисвятого или посвяжительного характера), монограммы (в т. ч. донаторов), иногда — изображение Распятия (литые рельефные К. с изображением Распятия до X в. неизвестны); их также украшали фигуры апостолов или евангелистов, Пресв. Богородицы и св. Иоанна Крестителя, образующие род Деисуса. Образы Пресв. Богородицы и святых (в т. ч. композиции) могут быть размещены и на обратной стороне К.

К., декорированные драгоценными камнями, стали первой известной формой для вместилища святыни, положив начало традиции создания ставротек. В древнейшем сохранившемся К. имп. Юстина II (Ватиканский крест, VI в., базилика св. Петра в Ватикане) есть вместилище для фрагмента Животворящего Креста, с лицевой стороны — драгоценные камни и надписи, на обороте — медальоны: Христос и Агнец Божий, бюст имп. Юстина с женой Софией. Подражания К. имп. Юстина II создавались и в период развитого средневековья, особенно в Зап. Европе; позднее образцовой формой стал двойной К., напр. *Евфросинии Полоцкой, преподобной, крест* (1161).

В рус. церковной практике были унаследованы и развивались типы богослужебных К., принятые в Византии. К. были медными или чаще



*Крест процессионный.  
VI–VII вв.  
(Королевский музей Онтарио,  
Торонто)*

из дерева, в металлическом (серебряном, позднее с золочением) окладе, украшенном драгоценными камнями, жемчугом и др. вставками. Наиболее крупными размерами отличались процессионные, запрестольные или выносные К.

Запрестольные выносные К. в виде 4-конечного К. греч. типа в числе обязательных почитаемых святынь оставались в тех храмах или монастырях, для которых они создавались (напр., выносной серебряный К. XI в. из Великой Лавры св. Афанасия на Афоне). Монументальные К. с изображением Распятия стали частью церковного убранства, вероятно, еще в период раннего средневековья на Западе (К. архиеп. Герона (70-е гг. X в.) в кафедральном соборе Кёльна) и позже в Др. Руси. Некоторые из них почитаются как чудотворные (Дмитровский К. из Успенского собора Дмитрова, кон. XIV — нач. XV в., ГТГ; К. прп. Трифона Вятского, ок. 1592, КХМ).

Древнейшие процессионные К. сохранились в Вел. Новгороде и близки по виду к К. из Великой Лавры св. Афанасия на Афоне той же эпохи: 4-конечные (ветви почти равной длины), с медальонами в перекрестье и на концах, с длинными рукоятями (длина К. до 1,5 м; 2 выносных К. XI–XII вв. из собора Св. Софии в Вел. Новгороде — медный и деревянный в серебряном басменном окладе (с добавлениями XIX в.); деревянный К. XI в. в окладе XIV в. с поздними чинками из ц. арх. Михаила на Михалицкой ул. — оба в НГОМЗ). Подобный тип процессионных К. относится к древнейшим и восходит к К. имп. Константина как протографу.

Тип 6-конечного К. был характерен для воздвизальных К., известных по изображениям на византийских миниатюрах. Древнейшие воздвизальные К. домонг. времени в рус. землях могли сочетать функции ставротек и служебного К. Они создавались по случаю принесения на Русь великих святынь, навсегда сохраняли имена своих создателей и, несмотря на различия в происхождении, имеют много сходных черт.

Стремление дать реликвиям, прежде всего связанным с К-полем, достойное обрамление из драгоценных материалов (металлы и камни) характерно, напр., для К., изготовленного в 1161 г. мастером *Богшей Лазарем* для обетного монастыря прп. Евфросинии Полоцкой в Полоцке, а также для К. архиеп. Антония Новгородского, вложенного им в новгородскую Св. Софию (1207–1212, с позднейшими добавлениями; местонахождение неизв.). К. этой традиции имеют близкие размеры (40–70 см) и развитую изобразительную декорацию (драгоценные камни, оклад с орнаментами, надписями и с изображениями).

Для частицы Животворящего Древа могли использовать в качестве ковчега деревянные 4-конечные К. Позднее сама форма 6-конечного воздвизального К. стала служить образцом для хранения этой святыни (напр., К. в золотом с эмалью окладе новгородской работы 2-й пол. XII —



*Крест выносной «корсунский».  
XVII в. (ГММК)*

нач. XIII в., ГММК). По типу и облику к этим К. примыкают менее известные воздвизальные К. из новгородской Св. Софии XII в., которые в XIV в. получили дополнительные украшения в виде оклада или жи-





Крест запрестольный.  
Сер. XVI в. (ГММК)

вописных вставок. Традиция создания драгоценных окладов для таких святынь сохранялась и в XIX в.

К числу визант. К. принадлежал, вероятно, и «курсунский» К. из Успенского собора Московского Кремля, известный по рис. акад. Ф. Г. Солнцева для изд. «Древности Российского государства» (М., 1849–1853. 6 т.). «Курсунскими» с XIX в. стали называть и др. древние К. из Успенского собора, напр. хрустальный выносной К., изготовленный в Зап. Европе (XV в., ГММК) и дополнительно украшенный в Московской Руси на рубеже XVI и XVII вв.

Для оформления запрестольных К. в Московской Руси с XV в. характерны изображения не только Распятия и святых, но и отдельных композиций, в т. ч. праздников. Подобные К. могли иметь накладную декорацию в виде отдельных фигур или пластин с многофигурными композициями, резанными на кости. Древнейший из сохранившихся — К. из Успенского собора Московского Кремля с резными пластинами, к-рые были сделаны греч. мастером, работавшим в Москве в нач. XV в. (атрибуция И. А. Стерлиговой на основе сочетания стиля, близкого к византийскому позднепалеологовскому, с рус. надписями). Возможно, создание К. для кафедрального собора Московской Руси породило подражание ему в работах монастырских резчиков XV в. и позднее. Так, произведения инока Троице-Сергиева мон-ря Амвросия стали образцом для монастырских резных запрестольных К. («Киликийский» крест в вологодском Спасо-Прилуцком монастыре и др.). Облик, форма и тип украшений древнейших К. московского Ус-

пенского собора остались образцовыми и в XVI в. (выносные К. московского Благовещенского собора 60–70-х гг. XVI в.).

Для др. типов рус. служебных К. (воздвизального, напрестольного, для водоосвящения) характерны взаимозаменяемость, близость размеров и устойчивая иконографическая программа. Металлические К. редки (напр., в виде 2 закрывающихся половинок, внутренняя полость к-рых служит для размещения святынь), но из письменных источников известно, что они существовали. В рус. практике выносным служит только запрестольный К., напрестольный же полагается на престол, и характерные для него формы повторены в К. благословенных.

**К. памятные, обетные и близкие по функции.** Огромный памятный К. на Голгофе (Кальварии) в Иерусалиме был заменен ок. 427 г. по воле имп. Феодосия II на К. с драгоценностями (сгух gemmate). Оба К. стали объектами поклонения и копирования, а их почитание повлияло на формирование иконографических формул, связанных с празднованием Воздвижения Креста. Но визант. искусство до эпохи Палеологов не со-



Крест поклонный.  
Кон. XV — нач. XVI в. (ЦМИАР)

хранило композицию, к-рая могла бы служить иконой праздника Воздвижения Креста, поскольку содержание этого церковного празднования олицетворял К.

Установка памятных, обетных, придорожных и др. отдельно стоящих или закладных, вставленных в стену К., широко распространенная в Зап. Европе (см. далее), могла быть заимствована Северо-Западом Др. Руси, где распространены памятные (поклонные) 4-конечные К. из камня. Памятные К. могли сопровождать пространные надписи (Молотковский (Серапионов) К. (1463) из Спас-

ской ц. на Красном поле в Вел. Новгороде; К. с заздравной надписью (1536) на фасаде Петропавловской ц. в Кожевниках, оба в Вел. Новгороде), композиции (Распятие, Деисус, фигуры святых (Боровичский крест, кон. XIII — нач. XIV в., ГРМ), в т. ч.



Энколпион.  
Кон. XIV — нач. XV в. (ГММК)

праздники (*Алексиевский крест*), отражающие обстоятельства и причины их создания, к-рые в наст. время не удастся восстановить. Наиболее древний сохранившийся рус. К. с надписями — Боголюбовский (XII в., ГВСМЗ). Форма К. могла быть простейшей 4-конечной (как у наиболее древних), но известны и более сложные типы вплоть до квадрифолиев и К. криволинейных очертаний, отразивших формы архитектуры, мелкой пластики и др.

В качестве элемента фасадной декорации К. был распространен в архитектуре Др. Руси (не только храмовой: К. в стенах крепости Изборска), но преимущественно на западе (Борисоглебская «Коложская» ц. в Гродно, 80-е гг. XII в.) и северо-западе (ц. во имя вмч. Феодора Стратилата на Ручью в Вел. Новгороде, 1360–1361; Петропавловская ц. в Кожевниках, 1406).

К числу памятных и закладных причисляют К. вблизи погребений в храме ктиторов и др. лиц. На их декорацию влияли принципы украшения служебных К., напр., сплошная фигуративная и орнаментальная резьба, пространные надписи на белокаменном К., поставленном дяком Стефаном Бородатым на могиле сына близ Воскресенской ц. в Ростове (1458, ГМЗРК). Варианты закладных памятных К. на фасадах храмов Вел. Новгорода разнообразны (в т. ч. композиция «Крест в круге») и уникальны (ц. Преображения



Господня на Ильине ул., Св. София), такие К. позднее стали характерны и для храмов Москвы (Успенский собор). Обетные К. из дерева ставили на папертях и в притворах храмов. Монументальные, в т. ч. резные К., сооружали монахи на местах для молитвы, основывая скиты и пустыни (сохр. К. прп. Саввы Вишерского (ок. 1417), НГОМЗ, резное убранство, по мнению В. В. Игошева, выполнено в кон. XV — нач. XVI в.). С возрождением интереса к древнерус. и визант. архитектуре, а также к церковному искусству создание закладных К. будет воспринято как художественный прием при формировании национальной версии модерна (ц. во имя Нерукотворного образа Спасителя в Абрамцево (кон. XIX в.), худож. и архит. В. М. Васнецов; фасады храма Марфо-Мариинской обители в Москве (1908–1912), архит. А. В. Щусев).

Особое значение придавалось не только форме, вложениям, программе изображений или составу надписей, но и самому материалу К. При возможности заказчиков для изготовления К. применялись прежде всего кипарис или кедр, символически и географически связанные со Св. землей. Использовались и части деревянных контактных реликвий (раки святых), что уподобляло К.-реликварию ставротекам. В позднем средневековье были созданы уникальные К., включавшие местные святыни. В их числе К. служебные (напр., К. из доски от раки («древо гроба») свт. Петра, митр. Московского, принадлежавший семье Строгановых; кон. XVI — нач. XVII в., ГММК) и монументальные (*Кийский крест*, в к-ром помещены страстные святыни и мощи многочисленных святых).

**К. наперсные и нательные** (подробно см. в статьях *Наперсный крест*; *Нательный крест*). Как правило, в развитом средневековье и в Новое время использовали К. 8-конечной формы из различных материалов — от дерева до металлических сплавов, основными технологиями изготовления были резьба и литье. Подобные К. были типовыми; особую судьбу и почитание отдельного К. могла обусловить его связь с владельцем. Так, К., принадлежавшие основателям мон-рей, со временем становились реликвиями и объектами почитания в этих мон-рях. Как правило, такие К. несут изображение Распятia. Известен медный



*Крест-мощевик наперсный.  
XIII в. (ГММК)*

литой К. XIV в., принадлежавший прп. Евфимию Суздальскому (ГВСМЗ). Его композиция и исполнение отличаются простотой, к-рая обеспечивала подобным изделиям длительное использование; схожие по технологии и рисунку произведения создавались и в XVI–XVII вв.

Нательные (воротные) К. — малые крестики, носимые на шнурке или цепи на шее. Часто состоят из 2 соединяющихся половинок (*энколпионы*). Находки древнейших энколпионов в Др. Руси прочно связаны с основными центрами ранней государственности: со Ст. Ладогой (1-я четв. X в.), с Гнёздово (2 находки на поселении, X в.), Поволжьем (950 — 1-я четв. XI в.). Всплывает целый ряд особых формальных и иконографических типов энколпионов (напр., Борисоглебские энколпионы, см. в ст. *Борис и Глеб*). Драгоценные К. подобного типа в ранневизант. период могли включать изображения райских птиц и благопожелательные формулы (напр., слова «свет» и «жизнь» на парных золотых К. с эмалью (кон. VI в.), Дамбартон-Окс, Вашингтон).

Древнейшие воротные К. (в т. ч. нашивные, накладные и подвесные) в Др. Руси связывают с крещеными представителями княжеских дружин, в т. ч. со скандинавами, их находят в погребениях сер. — 2-й пол. X в. (крестовидные подвески из листового серебра, а также из дирхемов во Пскове, в Гнёздове, Искоростене, Киеве, Тимерёве; кресты-привески т. н. скандинавского типа сер. X в. — серебряные на городище и на селище Гнёздово, 2 бронзовых и серебряный К.

в киевском некрополе, а также литейная форма для производства таких К. из Киева; каменный крестик-подвеска в слое 2-й пол. X в. в Ст. Ладогe; бронзовый крестик-привеска с т. н. грубым изображением Распятia из слоя пожара в Вел. Новгороде, визант. или «скандинаво-моравского» происхождения). Круглые подвески с прорезными К. (XII–XIII вв.), известные в Византии, обнаружены в Вел. Новгороде, Галиче, некрополе Подгорцы, а также в Саркеле (Белой Веже). Их считают христианскими и относят к кон. X в. (В. Я. Петрухин, Т. А. Пушкина и др.). В X в. известны и вост. монеты-привески, которые носили как иконки, процарапав на них К. (визант. монеты несли христ. изображения и дополнений не требовали). Типологически большинство этих К. 4-конечные и равноконечные.

Другая, более поздняя и долго существовавшая (до XIII–XIV вв., возможно и позже) разновидность нательных К., известная по раскопкам городов Руси и старым коллекциям, — К. из драгоценных, полудрагоценных и поделочных пород камня (яшма, мрамор и др.), часто в оковке из металла (драгоценного или нет) по ветвям, т. н. корсунчики (значительные собрания в Национальном музее истории Украины, ГИМ, ГММК, ГТГ, ЦМиАР и др.). Они воспринимались как реликвии, возможно, паломнического типа, однако открытие «клада ювелира» в Ст. Рязани в 2007 г. показало, что их го-



*Вериги.  
XVIII в. (ЦМиАР)*

товили на продажу, производя в достаточных количествах.

По размеру и типу к этой группе К. близки являвшиеся частью монастырских промыслов резные деревянные (особенно из юж. пород, напр. из

кипариса) параманые К. Из органических материалов в мон-рях плели также кожаные аналавы с К. (или параманые К.).

К. древние, из драгоценных материалов ценились в аристократической среде. На них часто изображено Распятие и святые помещены прославляющие надписи. В визант. эпоху такие К. служили наградными знаками (серебряный К. с черневыми изображениями и надписью, упоминающей императоров Романа II и Василия II, 960–963, Дамбартон-Окс, Вашингтон) и могли подвешиваться на пектораль. Эти К. входили в состав королевских инсигний и личных реликвий. Так, К. к-польской (киевской?) работы из захоронения датской кор. Дагмар исполнен из золота и украшен эмалью (нач. XIII в.; Нац. музей Дании, Копенгаген). К. царицы Евдокии Лукьяновны (ГММК) — визант. камея на сапфире с изображением распятого Христа, в драгоценной оправе рус. работы 1-й трети XVII в. Камень был открыт с оборота, это позволяло видеть на просвет запечатленный на нем образ, прикасаться к резной гемме, как к мощам или контактной святыне, что уподобляло произведение малой формы реликвию и напоминало об имп. сокровищнице и о преемственной связи Др. Руси с Византией.

В отличие от К. из драгоценных материалов простейшие типы нательных К. из дерева, авория и простыя сортов кости, сплавов на основе серебра и меди, янтаря, перламутра и др. материалов (напр., слюды, вставленной в крестообразные металлические рамки с тем, чтобы сделать обозримой заключенную внутри реликвию) были чрезвычайно широко распространены в России от р. Амур до Закавказья в XVI — нач. XVIII в. Уже в эту эпоху наблюдается типологическое единство тельников на кладбищах, отстоящих друг от друга на расстоянии мн. тысяч километров, напр. от Албазинского острога до Дербента и городов совр. Украины. Эта и без того значительная стандартизация форм будет усилена в Новое и Новейшее время благодаря мануфактурному, а позже и фабричному производству нательных К. из золота, серебра и сплавов цветных металлов.

**Иконография К.** Системы формального описания К. разнообразны, основаны на количестве и взаимных пропорци-

ях ветвей (4-, 6- и 8-конечные К.) с учетом дополнительных элементов. По длине ветвей К. делятся на 2 большие группы: греческую, с равноконечными ветвями, и латинскую, с удлиненной вертикальной ветвью.

Среди латинских выделяются К., восходящие к дохрист. религ. символике:



Крест.

Плита алтарной преграды  
из церкви в Хирбет-Бата.  
VI в.

(Музей Израиля, Иерусалим)

сгух ansata (К.-якорь с небольшим кругом на верхнем конце); сгух gammata (свастика, Гаммадион); сгух comissa (также К. св. Антония) в форме буквы Т, «тау» — символа спасения, известного уже в ВЗ (возможно, древнейшая раннехрист. форма, вновь вошедшая в европ. иконографию с XIII в.); крест ап. Петра (поперечная балка—*patibulum* расположена в нижней части); К., вписанный в круг.

Мн. формы К. в европ. традиции стали геральдическими символами, связанными с регионами или династиями: мальтийский (иоаннитский) — с засечками на концах; бургундский (также Андеревский) — в форме буквы Х; анжуйский (лотарингский) — с дополнительной перекладиной; папский — с перекладиной для таблички с надписью-титлом (*titulus*) и подставкой для ног (*suppendaneum*). Разные геральдические формы К. широко используются в европ. эмблематике (наградные знаки, памятные медали и др.). В средневековье и Новое время К. был также включен в состав бесчисленных знаковых и аллегорических фигур: К. и шар (обычно К. на шаре) — верховная власть, империя, торжество духовного начала; К. и якорь, К. и сердце — вера, надежда, милосердие; К. и голубь — освящение К. Св. Духом; К. с покрывалом — Христос, пребывающий в гробе; иерусалимский К. — преданность, и мн. др.

К. греч. формы могут включать до 3 перекладин, из к-рых нижняя всегда ста-

вится косо; 6-конечную форму иногда называют двойным К.

К. очевидно антропоморфен, как человек с распростертыми руками, что воспринято фольклором, мифологическими и религ. сюжетами. В рус. низовой традиции слово «крест» отождествлено с именем Христос и с обозначением верующих во Христа — христьяне/крестьяне, то, из чего сделан К., служит символом всеобщности. Так, согласно апокрифам, К., на к-ром распяли Христа, был сделан из деревьев 4 стран света — кедра, кипариса, оливы и пальмы.

**К. в храмовой декорации** использовались с раннехрист. времен, напоминая о том, что это победный символ; украшенный камнями (геммами) К. стал устойчивым атрибутом Христа, сближая его иконографию с традициями почитания императора. В ранневизант. иконографии К. постоянно соединяется с др. символами императорской власти (лабарум, венец, сфера-державка, круг-шиит, престол или трон, — в посл. формулу для *Этимиции*). Появляются образы и композиции, где К. соединяют с темой Жертвы Господней: Христос Добрый Пастырь с агнцем, отмеченным знаком К. на голове, агнец с К.

С эпохи имп. Феодосия, в течение V–VI вв., К. занял место центрального символа в составе храмовой декорации (напр., 4-конечный инкрустированный К. с подписью «Спасение Мира» и ме-



Мозаика апсиды  
ц. Сант-Аполлинаре-ин-Классе,  
Равенна. Сер. VI в.

дальном в центре с образом Христа в конхе апсиды базилики Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне (ок. 526)).

В эпоху иконоборчества в Византии изображениями К. заменяли традиционные композиции алтарных апсид в храмах и почитаемые изображения Христа на стенах городов и церквей (образ Христа Халкитиса). Судя по сохранившимся примерам, они могли восходить к образу К. на Голгофе (мозаичный К. сер. VIII в. в конхе ц. Св. Ирины (Св. Мира) в К-поле с симметричными каплями-бузинами на концах перекладин и ступеньками в подножии).



Как мотив настенной храмовой декорации (прежде всего в технике фрески), независимый от фигурных композиций, К. сохранился в зрелом и позднем средневековье в искусстве визант. круга. Он остается в символически значимых пространствах, прежде всего алтаря, жертвенника, как, напр., 4-конечный золотой К. с камнями и жемчугом, с процветшими снизу ветвями (базилика?) (фреска юго-вост. столба за иконостасом Успенского собора Владимира, ок. 50-х гг. XII в.); 8-конечный процветший К. с косою нижней перекладиной, орудиями страстей и вендом (ниша жертвенника в стене новгородской ц. Спаса на Ковалёве, 80-е гг. XIV в.). Процветшие К., сочетающие декоративную функцию с символической, широко распространены в декорации храмов на Балканах, особенно в оформлении откосов стен, столбов, пилонов, лопаток, чему способствует узкое пространство этих поверхностей. Встречаются К. с криптограммами (символы Христа на К. в наверхии композиций с фигурами пророков и аскетов на зап. стене на хорах церкви в мон-ре Грачаница).

**К. в евангельских и исторических сюжетах.** К.—обязательная часть иконографических формул, которые воплощают сюжеты церковной памяти об исторических событиях, связанных с возникновением, утратой, обретением и прославлением Животворящего Креста. В первую очередь это Воздвижение Креста, связан-



*Голгофский Крест.  
Явление Богородице  
прп. Сергию Радонежскому.  
Средник шитой пелены. 1525 г.  
(СПГИАХМЗ)*

ные с ним образы и житийные циклы имп. равноап. Константина Великого и его матери имп. равноап. Елены; циклы Обретения Креста, Поклонения Кресту, Происхождения Честных Древ Креста; Распятие и связанные с ним сцены Страстного цикла (несение, поставление, восхождение на крест, снятие с креста, положение во гроб). В композиции «Воздвижение Креста» в визант. и древнерус. искусстве, прежде всего в книжной миниатюре, преобладало изображение К. служебного (воздвизального) у архиерея.

Крупные, монументальных размеров К.-Распятия появляются лишь в иконах и фресках палеологовского времени. В России такой К. станет популярным только с эпохи патриарха Никона, что приведет к созданию рус. копий одной из главных иерусалимских святынь (Кийский крест; Распятие на Голгофе в храме Воскресения в Нов. Иерусалиме).

К. с раннего времени становится непререкаемым атрибутом мучеников различных чинов святости, в т. ч. апостолов: на энкаустической иконе ап. Петр держит в левой руке 4-конечный (латинский) К. на удлиненном древке (VI—1-я пол. VII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае).

Интерес представляет соединение древнерус. иконографии голгофского К. с образами рус. святых и явленных им чудес, напр. Явление Богородице прп. Сергию Радонежскому на пеленах вкладов вел. кн. Василия III и Соломона Исауровой, 1525 г., и боярина Б. Ф. Годунова и его супруги Марии, 1578 г. (обе в СПГИАХМЗ). В искусстве правосл. Востока Нового и Новейшего времени (XVIII—XIX вв.) подробно иллюстрировались апокрифы о К. и его древе, прежде всего в печатных и живописных Проксимитариях, производимых в Иерусалиме и предназначенных для паломников из правосл. регионов Балкан, Молдавии, России.

Изображения К. (особенно как самостоятельного образа, не связанного с Распятием Господним, композициями, иллюстрирующими события НЗ или церковные чинопоследования), всегда несли помимо исторического эсхатологического значение. Они использовались для оформления богослужебных книг в качестве сюжета для оклада (напр., из Сионского клада, сер. VI в., ныне в Дамбартон-Окс, Вашингтон). В книжной иллюстрации средневизантийского времени такие К. часто являлись сюжетами отдельных миниатюр, служивших заставками (напр. 6- или 8-конечный К. со жгутами-перехватами в перекрестьях (имитация мощевиков?) в к-польской рукописи Евангелия Евсевия Кесарийского (Baltim. 522, 1080–1100); «Крест Константиновский» в Гомилиях свт. Григория Назианзина (Paris. gr. 510, между 879 и 882 гг.); на неск. миниатюрах из Библии кор. Кристины (к-польская рукопись X в.— Vat. Reg. gr. 1) изображен 4-конечный сгук геммата с ветвями базилика (символ царственности — пурпурный цвет и пряный запах; в русском варианте — василек) у основания, под аркой на колонках, на синем сияющем фоне.

Отдельный род монументального украшенного К. с портретом в круге на перекрестье восходил к образцам поздней античности (напр., в мозаике апсиды ц. Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равен-



*Крест с избранными святыми.  
Миниатюра  
из Христианской топографии  
Космы Индикоплова.  
1-я пол. XVI в.  
(РНБ. Соф. 1197. Л. 5)*

не) и был унаследован императорским придворным искусством, о чем свидетельствуют авории (пластинки из слоновой кости), где подобный тип К. несет имп. портрет (сер. X в., в Дамбартон-Окс, Вашингтон и в Музее замка в Готе, Тюрингия, Германия).

В рус. искусстве позднего средневековья (XV—XVII вв.) изображение процветшего К. наряду с венком на перекрестье, орудиями страстей у подножия и поклоняющимися ангелами получило дополнения, служащие топографическим определением для Голгофы и Иерусалима (горки и глава Адама, городская стена). В таком виде композиция с К. становится сюжетом церковных пелен и покровов (1557, СПГИАХМЗ), оборотов



*Чаша с изображением ангелов,  
поклоняющихся Кресту.  
Нач. VI в.  
(Дамбартон-Окс, Вашингтон)*

икон (оборот иконы XII в. «Спас митрополита Киприана», ок. 1518 г., Успенский собор Московского Кремля, ГММК); в медальонах с образами святых, пророков и апостолов, святителей — в композиции для рус. цикла миниатюр Космо-



графии Космы Индикоплова в ряде рукописей новгородского происхождения 1-й пол.—сер. XVI в.

К. в книжной иллюминации может предстать как символ Второго пришествия. Так, в Евангелии с миниатюрами арм. худож. Тороса Рослина, 1262 г. (Baltim. 539. Fol. 209) длинное древко К. пересекает страницу по вертикали, одновременно К. является центром Этима-сини, к-рую несут в мандорле 2 симметричные группы ангелов. В виде К. располагают элементы миниатюр (человеческие фигуры в круге, символизирующие антиподов в Космографии Космы Индикоплова, — РГБ. Ф. 173. Л. 6, XV в.).

К ранневизант. периоду относится композиция «Поклонение Кресту», входящая к богослужениям Иерусалимской Церкви; она является отражением традиции демонстраций К. на праздник Воздвижения Креста или в Великую пятницу, на амвоне с киворием, лестницей, занавесами (ранневизант. стеклянный сосуд нач. VI в., Дамбартон-Окс, Вашингтон). В средневизант. период формируется неск. вариантов этой композиции, где могут быть акцентированы либо литургический аспект, как в Служебном Евангелии (Vat. gl. 1156. Fol. 250v, кон. XI в.), когда слева подходят клирики, кланяясь К., лежащему на престоле, справа стоит епископ (с нимбом) с кадиллом и Евангелием в руках, а за ним 3 епископа (без нимбов); либо историко-символический, как в композиции с К., к-рому поклоняются ангелы, на покровенных руках несущие орудия страстей (на обороте 2-сторонней иконы с Нерукотворным образом Спасителя на лицевой стороне (сер. XII в., ГТГ). Подобная же композиция в позднем средневековье соединяется с образом Спасителя, Которому ангелы, поклоняясь, несут орудия страстей, в т. ч. К., а святые кланяются, как на пелене «Спаситель, с ангелами и преподобными Димитрием и Игнатием Прилуцкими» (нач. XVII в., ВОКМ). Как вариант композиции «Поклонение Кресту» можно рассматривать тип икон с изображением Распятия и вмонтированным К., распространенный в иконописи Нового и Новейшего времени (в виде складней (кузовов) или отдельных пластин в технике медного литья с дополнениями цветной эмалью). На них Распятие окружено композициями на тему великих праздников и др., а сами подобные иконы получают т. о. функцию путевого иконостаса. Подобные произведения наиболее распространены в культуре старообрядцев.

**Надписи на К.** различались в разные исторические периоды, а также отражали региональный характер. В ранневизант. время они могли быть краткими, с использованием цитат из гимнов, напр. *Salus Mundi* (Спасение Мира) на мозаике в апсиде ц. Сант-Аполлинаре-ин-

Классе в Равенне (сер. VI в.) или  $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$   $\text{E}\lambda\lambda\acute{\iota}\delta\alpha\varsigma$  и  $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$   $\text{T}\iota\pi\acute{\eta}$  («Надежда Господня» и «Честь Господня») на 2 серебряных блюдах с греч. К. в центральном медальоне (нач. VII в., Дамбартон-Окс, Вашингтон). В визант. и древнерус. искусстве традиционны аббревиатуры имени Спасителя и НИКА (Победа), а также надписи, цитирующие служебные тексты с Похвалой К. («крест охранник всей вселенной... крест демонов прогонитель» — надписи на Нерльском К. (стоял на берегу р. Нерль близ Боголюбова монастыря, XII в.), вкладная надпись на новгородском К.-мощевике кон. XIII — нач. XIV в. из сокровищницы собора в Хильдесхайме (с композициями в технике черни: Распятие, архангелы и др. изображения) или с молитвой К. и многочисленные аббревиатуры.

**Особенности почитания К. В Западной Европе.** С VII в. довольно крупного размера К. располагали вблизи алтаря, в частности позади него. В нач. IX в. еп. Льежский предписывал каждому священнику иметь К. в храме, однако сведений о назначении и форме таких К. не сохранилось. Неизвестно, когда К. начали



Имперский крест.  
1370–1382 гг.

(Сокровищница дворца Хофбург,  
Вена)

помещать непосредственно на престол, но наставление «*Admonitio synodalis antiqua*», иногда приписываемое папе Римскому Льву IV (847–855), запрещает находиться на престоле др. предметам, кроме Евангелий, сосудов со Св. Дарами и реликвариев (PL. 132. Col. 456). На миниатюрах некоторых каролингских рукописей К. изображен прикрепленным (?) к алтарю во время мессы, напр., на иллюстрациях к псалмам 25 и 115 из Штутгартской Псалтири (6-ка Земли Вюртемберг. Bibl. Fol. 23. Fol. 31v, 130v; 20–30-е гг. IX в.). Возможно, т. о. могли крепиться к алтарю процессионные К. (Parker E. C., Little C. T. *The Cloisters Cross: Its Art and Meaning*. N. Y., 1994. P. 120–121). Упоминания о К., стоящих

на алтаре, встречаются с XI в., однако лишь к кон. XII в. описания таких К. появляются в сочинениях литургистов. Ок. 1164 г. Иоанн Белет отметил неск. К. в качестве декорации алтаря (*Johannis Bebeth. Summa de ecclesiasticis officiis*. Turnholti, 1976. (CCCM; 41), в кон. XII в. буд. папа Иннокентий III упоминал К., стоящий на престоле между 2 светильниками (*Innocentius III, papa. De sacro altaris mysterio* // PL. 217. Col. 811), в 90-х гг. XIII в. Вильгельм Дуранд описал внесение К. в храм при входе (introit) и поставление его на алтарь (*Durand. Rationale*. I 3. 31). Распространению обычая демонстрировать К. на престоле благоприятствовали изменения в богослужебной традиции и усиление личного благочестия. Дискуссия о пресуществлении в католич. богословии, к-рая продолжалась до IV Латеранского Собора 1215 г., способствовала тому, что К. (особенно с изображением Распятия) мог служить иллюстрацией реального присутствия Христа во время Евхаристии. Кроме того, все более личный характер, к-рый приобретала вера, подразумевал прямое обращение к Христу, пострадавшему за грехи человечества, что требовало наличия Его образа на престоле. Согласно Гонорию Отёнскому (XII в.), К. ставили на престол, чтобы во время молитвы он был символом Христа, напоминал о Его страстях и призывал людей следовать за Ним (*Honor. August. Gemma animae*. 135). Одним из ранних сохранившихся примеров алтарного К. может служить серебряный «малый» К. св. Бернхарда, еп. Хильдесхайма (ок. 1130–1140; Музей собора в Хильдесхайме). Алтарные К. были особенно распространены на территории Свящ. Римской империи, в Тоскане и Ломбардии, а также в Дании и на юге Швеции, неск. примеров алтарных К. романского стиля сохранилось в Англии, Франции и Испании.

Не существовало специальных предписаний о материале для изготовления алтарных и процессионных К. в средневековье, сохранившиеся — в основном бронзовые или медные, обычно золоченые. В описях часто упоминаются золоченое серебро и золото, под последним, вероятно, также подразумевалась позолота. В бедных приходах К. могли быть деревянными. Редкие примеры К. из слоновой кости — английский К. с изображением Распятия, сер. XII в. («Клоуистерс», Метрополитен-музей, Нью-Йорк); К. Гунхильды, до 1076 (Нац. музей Дании, Копенгаген) и др. Лиможские эмалевые К. со 2-й пол. XII в. распространились по всей Европе. Процессионные К. часто украшали драгоценными камнями и жемчугом, напр. К. Лотаря (кон. X в., сокровищница собора в Ахене); в их перекрестьях располагаются мощи, как в «большом» К. св. Бернхарда (Музей собора в Хильдесхайме).

Основная форма алтарных и процессионных К. — латинский с прямыми концами, которые могут быть расширенными, трапециевидными, крестовидными или закругленными. Расширенные концы особенно часто встречаются у ранних К., напр., К. IX–XI вв. из сокровищниц соборов в Овьедо (Камара-Санта) и в Эссене. Имперский К. (т. н. К. Лайоша Великого Венгерского) из сокровищницы дворца Хофбург в Вене (между 1370 и 1382) — древнейший сохранившийся с квадратами на концах. С XIII в. становятся распространенными К. с концами в виде лилий или трифолиев; сохранились также неск. К. с ветвями по бокам, напр. К. из коллекции Салтыкова музея Виктории и Альберта в Лондоне (1150–1160). Распятие на алтарных и процессионных К. не изображалось до кон. X в., ранние примеры — К. аббатисы Матильды и герцога Оттона из собора в Эссене (983–984) и «малый» К. св. Бернхарда, еп. Хильдесхайма. Фигуру распятого Христа могут сопровождать Дева Мария, св. Иоанн Креститель, восстающий Адам или ангелы. Обратная сторона бывает пустой или украшенной изображениями Агнца Божия в центре, символов евангелистов на концах, надписями и орнаментом в виде винных лоз.

В Англии не позднее VII в. появился обычай устанавливать монументальные «высокие кресты» и вертикальные плиты с К. из камня — они в большом количестве (неск. сотен) сохранились в Нортумбрии, Мерсии и Вост. Англии. К. могли отмечать границы территории монастырей и важные перекрестки, места, связанные со святыми и чудесными событиями. Простые по типологии, они обычно обработаны со всех сторон, имеют квадратный или прямоугольный в сечении центральный ствол, изредка круг в центральной части. Орнаментация таких К. близка к миниатюрам Евангелия из Линдисфарна или к чеканке и литью по металлу. Одни из самых известных К. находятся в Ратуэлле и Бьюкасле (нач. VIII в.), они имеют сложную иконографическую программу, включающую евангельские сюжеты, орнамент из растительных и звериных мотивов, лат. и рунические надписи. К. в Ротбери украшен рельефами на христологические темы. С VIII по XII в. каменные К. в большом количестве возводили в Ирландии. Почти все они высотой 2–3 м (в Ардбо и Монастербойсе — ок. 7 м), имеют кольцо вокруг средокрестия, совмещают многофигурные рельефные изображения библейских и евангельских сцен со сложными орнаментами (см. ст. *Ирландия*, разд. «Камнерезное искусство»).

К монументальным поклонным или памятным К. во Франции относят 7 или 9 небольших каменных монументов (К. Монжуа), воздвигнутых в правление кор. Филиппа III (1270–1285) вдоль

пути следования похоронной процессии кор. Людовика IX от Парижа до аббатства Сен-Дени. Они были уничтожены в XVIII в., однако известны по гравюрам XVII–XVIII вв.: монументы 6-угольные в основе, имели ниши, где помещались статуи королей (Людовика VIII, Людовика IX и Филиппа III), и были увенчаны К. Функции монументов не определены. Они могли отмечать места, где произошли чудеса от св. мощей Ремигия Реймского (*Brunner R. The Montjoies of Saint Louis // Essays on the History of Architecture Presented to R. Wittkower. N. Y., 1969. P. 13–16*) или места, почитаемые в связи с перевозкой тела сщмч. Дионисия Ареопагита (*Lombard-Jourdan A. «Montjoies» et «Montjoie» dans la Plaine Saint-Denis // Paris et Ile-de-France: Mémoires. 1974. T. 25. P. 141–181*). В любом случае они были связаны с легендарными истоками возникновения Франции и служили символами королевской власти и святости.

Аналогичными по типу являются К. Элеоноры в Англии — 12 богато декорированных резьбой монументов (сохр. 3), сооруженных в 90-х гг. XIII в. по приказу кор. Эдуарда I на пути следования по-



Крест Элеоноры  
в Хардингстоне, Великобритания.  
90-е гг. XIII в.

гребальной процессии его жены Элеоноры Кастильской († 1290). Это 3-ярусные часовни готической архитектуры с изобильной декорацией и завершениями в виде К. На ступенчатых основаниях помещены высокие, полигональные в плане, украшенные орнаментами основания, во 2-м ярусе к-рых размещены табернакли со статуями. Выполнены единообразно, но разными мастерами. В Музее Лондона сохранились фрагменты одного из самых роскошных К. Элеоноры, происходившего из лондонского предместья Чипсайд, выполненного под влиянием



Алтарный крест.  
1657 г.

Скульптор Дж. Л. Бернини  
(собор св. Петра, Рим)

франц. готики с использованием большого количества мрамора известными поименно строителями и скульпторами короля. Размещение К. Элеоноры повлияло на топонимику окружающей местности, напр., появилось название Чаринг-Кросс в Лондоне.

В эпоху Ренессанса алтарные и процессионные К. были в основном из серебра с позолотой и золота, иногда с драгоценными камнями и эмалью. К-реликварии могли использоваться как алтарные: серебряный К. из баптистерия во Флоренции (Музей собора), к-рый приписывают А. Поллайоло (1457–1459), сделан как реликварий, но был переделан позже для алтаря. Огромный спрос на процессионные и алтарные К. в XV в. заставил мн. художников (напр., Н. Галлуччи) специализироваться на их производстве. Несмотря на то что со временем их появилось много, существовали и уникальные произведения, напр., ирл. процессионный К. из аббатства Лислахтин (графство Керри) (Нац. музей, Дублин), с длинной надписью на ветвях, сохранившей имя художника — Уильям, сын Корнелия и дату создания — 1479 г. На нем изображены распятие и орнамент в виде виноградной лозы; в квадрифолиях на концах ветвей представлены символы евангелистов. На 8-гранном подножии помещены фигуры благословляющих священников, держащих кресты.

Католич. обычай носить К. как знак епископского достоинства поверх альбы (после эдикта Пия V «*Missale Romanum*», 1570) был подтвержден Климентом VIII в «*Ceremoniale Episcoporum*» (1600). Такие кресты могли иметь как украшения инсигнии и др. клирики высокого ранга.

Сохранилось множество К. XVI в.: процессионный из Испании мастера Х. Франсес (1547, Музей Виктории и



Альберта в Лондоне); из Италии — золотой К., выполненный М. ди Бастиано Сбарри и А. Джентили (1548–1582) для главного алтаря собора св. Петра в Риме, на нем укрепили скульптурную фигуру Христа работы Дж. делла Порта (1571). Ок. 1657 г. папа Александр VII заказал 2 новых алтарных К. для собора по проекту Дж. Бернини, отлитых в бронзе П. Гварньери по моделям Э. Ферраты (1658–1661). В XVIII в. для изготовления К. стали использовать новые материалы, включая фарфор. По заказу польск. кор. Августа III было сделано не менее 2 фарфоровых наборов для алтарей (мастер И. Кендлер); меньший (1736; Музей собора в Урбино), включавший алтарный К., подсвечники и 2 статуи апостолов, был подарен кард. А. Альбани. В XIX в. тенденция к упрощению форм К. сосуществовала с интересом к средневековью, что особенно проявилось в псевдоготике сев. стран и Англии (стиль О. У. Пьюджина). Выложенные серебром процессионные К. (1850, Музей Виктории и Альберта, Лондон) делал Дж. Хардман (1811–1867) в Бирмингеме. В XX в. К. в основном имеют упрощенные формы, напр. К. работы Дж. Бенни (1930, Музей Виктории и Альберта, Лондон).

**На Кавказе** принятие христианства государями и царицами часто было отмечено установлением К., на месте которого позднее возник храм (напр. *Джвари*). Символом Грузинской Православной Церкви стал крест равноап. Нины — Джвари Вазиса (Крест виноградной лозы), он имеет вытянутую по вертикали форму с приопущенными короткими боковыми ветвями (см. в ст. *Нина*, равноап.).

Одним из самых распространенных объектов с изображением К. стал *хачкар* (арм. — «крест-камень») — вертикальная плита из туфа или базальта, обычно установленная на плите или базе. Хачкары известны с IX в. в Армении и в районах с преобладанием арм. населения — в Исфахане (Иран), Иерусалиме. Они всегда обращены лицевой украшенной стороной на запад. Главный мотив — К., обычно очень большой, на фоне орнамента, иногда с искусно вплетенными в него др. К. Надписи содержат дату установки К., имя заказчика и резчика (Момик в мон-ре Нораванк, 1308, или Похос в Гошаванке, 1291). Наибольшего расцвета искусство их резьбы, сложность узоров, само изобилие хачкаров достигает в XI–XIV вв. Делали их и после утраты независимости, до XVIII в., их установкой отмечали победы, вклады в мон-ри, а также строительство мостов, границы земель, их воздвигали в честь исполнения молитвенных прошений (вотивы). Наиболее распространены надгробные хачкары, особенно в позднее время, некоторые кладбища содержат тысячи хачкаров

(Норадуз у оз. Севан, Нов. Джульфа). Они могут служить закладными К., быть вставленными в стены храмов, как в Гергарде (1215). Мотивы декора — это Древо жизни, крылатый крест, Голгофа, на к-рую указывают стилизованные ступени.



Хачкар.  
1308 г. Скульптор Момик  
(Сокровищница мон-ря Эчмиадзин,  
Армения)

Известен также тип хачкара с изображением Распятия, — *аменапркич* (арм. — «Всеспаситель»; на территории Армении сохр. 4 хачкара такого типа XIII в.). К. мог также составлять элемент архитектурной декорации как в развитом средневековье, так и ближе к Новому времени, напр., на вост. стене базилики в мон-ре Кобайр, или на юж. стене ц. Успения Пресв. Богородицы в Ананури.

Лит.: *Спицын А. А.* Заметка о каменных крестах, преимущественно новгородских // ЗОРСА. 1903. Т. 5. Вып. 1. С. 203–234; *Шляпкин И. А.* Древние русские кресты: Кресты новгородские до XV в., неподвижные и нецерковной службы // Там же. 1906. Т. 7. Вып. 2. С. 49–84. 9 табл.; *Guénon R.* Le symbolisme de la croix. P., 1931, 1970 (рус. пер.: *Генон Р.* Символика креста. М., 2004); *Braun J.* Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung. Münch., 1932; *Müller W.* Kreis und Kreuz. В., 1938; *idem.* Die heilige Stadt: Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Welttnabel. Stuttg., 1961; *Bárányi-Oberschall M., von.* Byzantinische Pektoralkreuze aus ungarischen Funden // Wandlungen christlicher Kunst im Mittelalter. Baden-Baden, 1953. S. 207–251; *Wessel K.* Die Entstehung des Crucifixus // BZ. 1960. Bd. 53. S. 95–111; *idem.* Die Kreuzigung. Recklinghausen, 1966. (Iconographia Ecclesiae Orientalis); *idem.* Die by-

zantinische Emailkunst. Recklinghausen, 1967; *Frolov A.* La relique de la vraie Croix: Recherches sur le développement d'un cult. P., 1961; *Weitzmann K., Ševčenko I.* The Moses Cross at Sinai // DOP. 1963. Vol. 17. P. 385–398; *Nussbaum O.* Das Brustkreuz des Bischofs: Zur Geschichte seiner Entstehung und Gestaltung. Mainz, 1964; *Pallas D. I.* Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz: Der Ritus — das Bild. Münch., 1965; *Buschhausen H.* Ein byzantinisches Bronzekreuz in Kassandra // JÖBG. 1967. Bd. 16. S. 281–296; Byzantinische Kostbarkeiten / Hrsg. A. Effenberger. B., 1977; *Clarke T. H.* Die «Römische Bestellung»: Die Meissenser Altar-Garnitur, die August III. dem Kardinal Annibale Albani im Jahre 1736 schenkte // Keramos. Köln, 1979. Bd. 86. S. 3–52; *Lovag Z.* Mittelalterliche Bronzekunst in Ungarn. Bdpst, 1979. S. 363; *idem.* Die Einflüsse byzantinischen Pektoralkreuze auf die Bronzekunst Ungarns im 11./12. Jh. // Metallkunst von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter / Hrsg. A. Effenberger. B., 1982. S. 159–165; *Parronchi A.* La croce d'argento dell'altare di San Giovanni // L. Ghiberti nel suo tempo: Atti del Convegno Intern. Firenze, 1980. T. 1. P. 195–217; *Gramberg W.* Notizen zu den Kreuzfixen des Guglielmo della Porta und zur Entstehungsgeschichte des Hochaltarkreuzes in S. Pietro in Vaticano // Münch. Jb. der bildenen Kunst. 1981. Bd. 32. S. 95–114; *Schlegel U.* I crocifissi degli altari in S. Pietro in Vaticano // Antichità viva. Firenze, 1981. Anno 20. N. 6. P. 37–42; *Springer P.* Kreuzfüsse: Ikonographie und Typologie eines hochmittelalterlichen Gerätes. B., 1981. (Bronzegezeuge des Mittelalters; 3); Splendeur de Byzance: [Cat. de l'exposition] / Musées royaux d'art et d'histoire; Éd. J. Lafontaine-Dosogne. Brux., 1982; *Passavant G.* Beobachtungen am Silberkreuz des Florentiner Baptisteriums // Studien zum europäischen Kunsthandwerk: FS Y. Hackenbroch / Hrsg. J. Rasmussen. Münch., 1983. S. 77–105; *Jülich T.* Gemmenkreuz: Die Farbigkeit ihres Edelsteinbesatzes bis dem 12. Jh. // Aachener Künstlerblätter. 1986/1987. Bd. 54/55. S. 99–258; *Cruikshank Dodd E.* Three Early Byzantine Silver Crosses // DOP. 1987. Vol. 41. P. 165–179; 1000 лет рус. худож. культуры: [Кат.] М., 1988. Кат. 271–276, 286, 300, 305, 310, 343; *Marth R.* Untersuchungen zu romanischen Bronzekreuzen: Ikonographie — Funktion — Stil. Fr./M. etc., 1988; *Bloch P.* Romanische Bronzekruzifixe. B., 1992. (Bronzegezeuge des Mittelalters; 5); Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 1996. Кат. 7–12, 32. С. 129–148, 199–201; *Лаевская Э. Л.* Мир металлов и мир керамики. М., 1997; Українська хрестологія. Львів, 1997; *Ziehr W.* Das Kreuz. Stuttg., 1997; *Святославский А. В.* Крест в рус. культуре: Очерк рус. монументальной ставрографии. М., 2000; Ставрографический сб. М., 2001–2007. Кн. 1–4; *Мусин А. Е.* Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв.: Погребальный обряд и христ. древности. СПб., 2002; *он же.* Археология «личного благочестия» в христианской традиции Востока и Запада // Христианская иконография Востока и Запада в памятниках материальной культуры Др. Руси и Византии: Памяти Т. А. Чуковой. СПб., 2006. С. 163–222; Православные древности Таврики: Сб. мат-лов по церк. археологии / Ред.-сост.: В. Ю. Юрочкин. К., 2002; *Корзухина Г. Ф., Лескова А. А.* Древнерус. энколпионы: Нагрудные кресты-реликварии X–XIII вв. СПб., 2003; *Глутова С. В.* Крест в России. М., 2004; «Фрайбургский»





крест и его мир: Западноевроп. прикладное искусство средних веков из собр. ГЭ. СПб., 2004; *Stott J. The Cross of Christ: (20<sup>th</sup> Anniversary ed.)*. Downers Grove (Ill.), 2006; *Островский А. Б., Фёдоров Ю. А.* Русский правосл. крест в собр. РЭМ. СПб., 2007; *Strange J. Archaeological Evidence of Jewish Believers? // Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody (Mass.), 2007. P. 710–741; *Алексеев А. В.* Церковные древности Звенигородской земли: Очерки церк. археологии. М.: Звенигород, 2008; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008.

*Л. А. Беляев, М. А. М.*

**КРЕСТЕЦКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Новгородской епархии, существовало в 1921–1927 гг. Постановлением патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* и *Высшего Церковного Совета* от 23 мая 1921 г. было образовано вик-ство с центром в г. Крестцы (ныне поселок в Новгородской обл.) для окормления приходов в Крестецком у. 14 мая 1921 г. Новгородский и Старорусский митр. *Арсений (Стадницкий)* представил кандидата на кафедру — архим. Серафима (Велицкого), к-рый был хиротонисан во епископа Крестецкого 4 июля того же года в Софийском кафедральном соборе Новгорода.

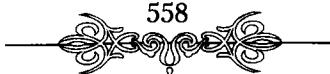
2 июля 1922 г. митр. Арсений по вызову ГПУ уехал в Москву, предварительно поручив временное управление Новгородской епархией еп. Серафиму; в Новгород митр. Арсений не вернулся. С 1922 г. при поддержке местных властей в Новгородской губ. активно утверждалось *обновленчество*. Делегаты от Новгородской епархии, посетившие Москву, рекомендовали еп. Серафиму признать обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ). 19 июля 1922 г. еп. Серафим созвал общепатриархальный съезд духовенства, который постановил «признать ВЦУ как единственный фактически существующий правящий орган, могущий при добром желании довести Церковь до восстановления законной церковной власти». По настоянию ВЦУ 13 авг. Новгородским «епископом» был избран вдовый прот. Александр Лебедев. Его «хиротонию» совершили Крестецкий еп. Серафим, Валдайский еп. *Иосиф (Николаевский-Невский)* и обновленческий «архиепископ» Иоанн Альбинский. «Хиротония» не признали *Варлаамиев Хутынский* в честь *Преображения Господня*, *Антония Римлянина* в честь *Рожде-*

*ства Пресв. Богородицы, Юрьев новгородский* и др. мон-ри епархии, новгородская Преображенская ц. 4 сент. 1922 г. обновленческое ЕУ предложило еп. Серафиму уехать из Новгорода в Крестцы или в М. Вишеру, куда решением Президиума ВЦИК от 2 мая 1922 г. был перенесен из Крестцов центр уезда (Крестецкий у. тогда же был упразднен). Еп. Серафим отказался; 13 сент. 1922 г. он получил назначение на Боровичскую епархию, от к-рого также отказался. 24 дек. 1922 г. еп. Серафим и Валдайский еп. Иосиф заявили о неповиновении ВЦУ, постановлением ВЦУ от 29 дек. они были уволены на покой.

Несмотря на давление властей и распространение раскола, «тихоновское» крыло духовенства смогло самоорганизоваться. Этому способствовали и нестроения в Новгородской обновленческой епархии: после того как «епископ» Александр Лебедев поддержал второбрачное священство, женатый епископат и т. п., духовенство выразило ему недоверие. (Вопреки требованию духовенства Александр Лебедев отказался поехать с повинной в Москву и снял запрет с двоеженца свящ. Митецкого, наложенный еп. Серафимом.) Попытка ВЦУ в нач. июля 1923 г. прислать ему на замену «архиепископа» Николая Покровского завершилась неудачей: духовенство на епархиальном собрании 13 июля отказалось признать Покровского, постановив считать и далее временно управляющим Новгородской епархией Крестецкого еп. Серафима. Это подтвердил и съезд духовенства в расширенном составе, прошедший 26 июля 1923 г. во Входе-Иерусалимском соборе Новгорода. 30 июля 1923 г. патриарху Тихону от имени съезда было направлено обращение с просьбой утвердить еп. Серафима на Новгородской кафедре. 4 авг. еп. Серафим во главе группы новгородского духовенства подписал письмо патриарху с покаянием в сотрудничестве с обновленцами. Епископ принес покаяние в участии в «хиротонии» Александра Лебедева, а также в самочинных тайных хиротониях Макарьевского еп. *Кирилла (Васильева)* и Старорусского еп. *Иоанникия (Сперанского)*. Две последние хиротонии были совершены в новгородском Юрьевом мон-ре соответственно 3 июня и 27 июля (9 июня?) 1923 г. еп. Серафимом и 2 викар-

ными архиереями Уфимской епархии: Бирским еп. Трофимом (Якобчуком) и Аскинским еп. *Серафимом (Трофимовым)*, состоявшими в юрисдикции Уфимского и Мензелинского архиеп. *Андрея (Ухтомского)*. Эти действия, не согласованные с патриархом, еп. Серафим объяснял чрезвычайными обстоятельствами. Свт. Тихон признал хиротонии. 10 окт. 1923 г. патриарх одобрил прошение еп. Серафима о хиротонии во епископа Тихвинского архим. *Антония (Демьянского)*. 19 дек. 1923 г. по просьбе еп. Серафима был хиротонисан Боровичский еп. Никита (Стягов). 8 мая 1924 г. секретарь еп. Серафима диак. Михаил Михайловский писал патриарху Тихону о падении влияния обновленчества во всех викариатствах Новгородской епархии. В то же время, 9 мая 1924 г. председатель совета новгородского Софийского собора А. Афанасьев обратился к патриарху Тихону от имени прихожан и духовенства собора с просьбой ввиду болезненного состояния еп. Серафима и угрозы его скоропостижной кончины назначить в Новгород нового «стойкого администратора»; в итоге, указом патриарха от 14 мая 1924 г. в Новгород для временного окормления епархии назначен Вениамин (Глебов), еп. Рославльский, викарий Смоленской епархии (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 273. Л. 87–88).

21 мая 1924 г. еп. Серафим сообщил патриарху, что находится под домашним арестом в *Вяжищском* во имя свт. *Николая Чудотворца монастыре*, но это не создает ему препятствий для управления Новгородской епархией через доверенных лиц; епископ признал право патриарха передать управление епархией др. архиерею, к-рый бы пользовался доверием местного духовенства. 5 июня 1924 г. датируется последнее воззвание Крестецкого еп. Серафима как временно управляющего Новгородской епархией к епархиальному духовенству с призывом поминать во всех храмах патриарха Тихона, в противном случае полагалось запрещение в священнослужении. Указом патриарха от 30 авг. 1924 г. временно управляющим Новгородской епархией был назначен Старорусский еп. Иоанникий (Сперанский). В апр. 1927 г. Крестецкий еп. Серафим скончался, похоронен в Николе-Вяжищском мон-ре. С тех пор К. в. не замещалось.





В 1923 г. существовало обновленческое викариатство с центром в Крестцах. Указом обновленческого ВЦУ во епископа Крестецкого 14 сент. 1923 г. архиереями старого поставления был хиротонисан архим. Макарий (Опоцкий). 18 сент. 1923 г. он принес патриарху Тихону покаяние в грехе раскола. Однако сама дата письма с покаянием, приводимая в отдельных источниках, вызывает сомнение; известно, что Макарий только в декабре 1923 г. вошел в общение с еп. Серафимом (Велицким). Последний 28 февраля 1924 г. рекомендовал его на кафедру еп. Череповецкого, викария Новгородской епархии, так как в Череповецкой губ. тогда наиболее активным было обновленческое движение (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 273. Л. 129–130). 13 марта 1924 г. еп. Серафим (Велицкий) рекомендовал Макария на должность «епископа-катехизатора» для Новгородской епархии без предоставления ему отдельной кафедры; указывалось, что Макарий живет в Новгороде и ведет активную агитацию против обновленцев. В апр. 1924 г. еп. Макарий занял Череповецкое викариатство Новгородской епархии.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218, 273; ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 798. Л. 1–16.

Лит.: Савинова И. Д. Лихоlette: Новгородская епархия и советская власть, 1917–1991: Ист. исслед. Новг., 1998; Хрусталев М. Ю. РПЦ в центре и на периферии в 1918–1930-х гг.: На материалах Новгородской епархии. Череповец, 2008; «Верю в силу Божию, в немощи нашей совершающую чудеса преображения»: Док-ты из архива свт. Тихона и Свящ. Синода // Кифа. М., 2009. № 10(100). С. 7; Макарий (Опоцкий), еп. «Я уже хотел отказаться от хиротонии...» / Публ.: А. Дмитренко // Там же. 2012. № 14(152).

В. Г. Пидгайко

**КРЕСТНОЕ ЗНАМЕНИЕ** (церковнослав.— «знак креста»), христ. молитвенный жест, совершаемый всей рукой или только пальцами, с помощью к-рого верующий изображает на своем теле или перед собой образ креста.

**Происхождение** К. з. точно неизвестно. Свт. Василий Великий относил его к таинствам, к-рые передаются в молчании по преданию и не записаны апостолами (*Basil. Magn. De spirit. Sanct. 27*).

Прообразами К. з. в Свящ. Писании послужили заповедь «о знаке на челе», данная Господом прор. Иезекиилю (Иез 9. 4), и слова Откровения Иоанна Богослова о «печа-

чатах на челах» верных (Откр 7. 3, 9. 4, 14. 1). С К. з. пророчество Иезекииля связывают Тертуллиан, Ориген и сщмч. Киприан Карфагенский (*Tertull. Adv. Marcion. III 22. 5–7; Orig. Selecta in Ezech. 9 // PG. 13. Col. 801–802; Cypr. Carth. Test. adv. Jud. 2. 22*), при этом Ориген толкует «знак на челе» как изображение последней буквы евр. алфавита «тав», к-рая отождествляется с греч. буквой «тау» и по форме может напоминать крест (ср.: *Barnaba. Ep. 9. 8*; связь между «тау» и формой креста для распятия усматривали и языческие авторы — *Lucian. Judicium vocalium. 12 // Lucian. Works / Ed. A. M. Harmon. N. Y.; L., 1913. Vol. 1. P. 408*). Возможно, знак креста в иудейской межзаветной традиции выступал как один из вариантов написания имени Божия (см.: *Gieschen Ch. A. The Divine Name in Ante-Nicene Christology // VChr. 2003. Vol. 57. P. 115–158*; ср.: Откр 14. 1), чем объясняется присутствие знаков «тав» и креста в некоторых кумран. и иудейских магических текстах (*Chapman. 2008*).

Похожие на К. з. обряды использовались, вероятно, у гностиков (*Clem. Alex. Exc. Theod. 42. 1*) и последователей культа Митры (*Tertull. De praescript. haer. 40*). В мученических актах проводится аналогия между некими знаками, налагаемыми на рим. воинов (*signaculum*), и христ. К. з. (*signum Christi*) (*Acta Maximiliani. 2. 4–6 // Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Mil., 1987. P. 240*). В святоотеческой традиции К. з. однозначно толкуется как знак креста Христова (напр.: *Aug. In Ioan. 118. 5 // CCSL. 36. P. 657*).

**Форма совершения К. з. в древней Церкви.** Чаще всего в ранних источниках упоминается совершение К. з. пальцем или всей рукой, но какое при этом употреблялось перстосложение и каким было направление движения (слева направо или справа налево), не указывается. Вероятно, наиболее распространенной формой было К. з. одним (указательным или большим) пальцем (*Epiph. Adv. haer. [Panagion] 30. 12; Greg. Magn. Dial. 1. 11*). Однако свт. Кирилл Иерусалимский, говоря о К. з., использует мн. ч.— «пальцами» (*Cyr. Hieros. Catech. 13. 36 // PG. 33. Col. 816*).

Наиболее распространенным местом наложения К. з. был лоб (*Orig. Selecta in Ezech. 9 // PG. 13. Col. 801–802; Tertull. De sobota. 3. 4*),

иногда в сочетании с др. частями тела: лбом и областью сердца (*Acta Thomae. 27; Hieron. Ep. 130. 9; Prudent. Liber Cathemerinon. 6. 129–136 // CCSL. 126. P. 33*) или лбом, ушами, глазами и устами (*Cypr. Carth. Ep. 58. 9*). Также упоминается наложение К. з. на глаза, уста и область сердца (*Greg. Nyss. De vita*

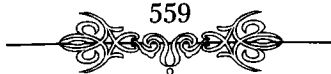


Будущий мученик осеняет себя крестным знаменем при ординации. Прорись миниатюры из Мартиролога. 1138–1147 гг. (Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart. Cod. 2415)

Маг. 25), уста и грудь (*Hieron. Ep. 108. 21. 4*) и на все тело (*Tertull. Ad uxor. 2. 5; Eugipp. Vita Severini. 28. 3; 43. 8*).

**Использование К. з.** Мн. древнехрист. писатели говорят о необходимости совершать К. з. как можно чаще и в самых разных жизненных ситуациях. Согласно Тертуллиану, «при всяком входе и выходе, когда мы обуваемся и одеваемся, перед купаниями и приемами пищи, зажигая ли светильники, отходя ли ко сну, садясь ли или принимаясь за какое-либо дело, мы осеняем свое чело крестным знаменем» (*Tertull. De sobota. 3. 4*). Он же первым упоминает христ. обычай крестить свою постель перед сном (*Tertull. Ad uxor. 2. 5*).

Блж. Иероним также призывал «при всяком деле, на каждом шагу» изображать рукой крест Господень (*Hieron. Ep. 22. 37*). По словам свт. Кирилла Иерусалимского, наложение К. з. является исповеданием





Распятого: «...с дерзновением да изображаем рукою знамение креста на челе и на всем: на хлебе, который вкушаем; на чашах, из которых пьем; да изображаем его при входах, при выходах, когда ложимся спать и встаем, когда находимся в пути и отдыхаем. Он великое предохранение, данное бедным в дар и слабым без труда. Ибо это благодать Божия, знамение для верных и страх для злых духов, потому что посредством оного победил Он их, изведши в позор со дерзновением. Когда увидят они крест, то вспоминают Распятого. Они боятся сокрушившего главы дракона» (*Cyr. Hieros. Catech.* 13. 36). Настоящий панегирик К. з. составил свт. Иоанн Златоуст: «...все непрестанно полагают знамение креста на благороднейшей части своего тела и носят каждодневно это знамение изображенным на челе своем, как на столпе. Оно блистает на священной трапезе, при рукоположении священников и вместе с телом Христовым на тайной вечере, всюду можно видеть его возносящимся: на домах, на торжищах, в пустынях, на дорогах, на горах, в пещерах, на холмах, на море, на кораблях, на островах, на ложах, на одеждах, на оружии, в чертогах, на пиршествах, на золотых и серебряных сосудах, на драгоценных камнях, на стенных картинах, на теле больных животных, на теле одержимых демонами, на войне, в мире, днем и ночью, в пиршественных собраниях и в келлиях подвиж-

чело оглашаемых при подготовке к принятию крещения или в качестве послекрещального signatio на новокрещенных (подробнее см. в статьях *Крещение, Конфирмация, Миропомазание*).

Авторы IV–V вв. сообщают об обязательном наложении христианами К. з. при вынужденном входе в языческий храм (*Julian. Apost. Ep.* 79) или синагогу: «Как войдешь ты в синагогу? Если запечатлеешь лицо свое [крестным знаменем], тотчас убежит вся вражеская сила, обитающая в синагоге; а если не запечатлеешь, то уже при самом входе ты бросишь свое оружие, и тогда диавол, нашедши тебя беззащитным и безоружным, причинит тебе множество зла» (*Ioan. Chrysost. Adv. Jud.* 8. 8). Особое внимание наложению К. з. при переходе из одного помещения в другое внутри мон-ря или храма уделялось в ирл. монашеской традиции (см.: *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius.* 2. 9 // *MGH. Scr. Mer. Bd.* 4. S. 125; епитимии за неналожение К. з. встречаются в ирл. монашеских уставах).

Особое значение имело наложение К. з. перед трапезой. Как на Востоке, так и на Западе встречаются истории о чудесном спасении при угрозе отравления ядом. Иоанн Мосх говорит, что Иулиан Бострский трижды крестообразно осенил перстом чашу со словами: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» и, выпив тайно подмешанный яд, остался невредим (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 94). Св. Венедикт

*Крестящиеся верующие.  
Рельеф асперсория. XII в.  
(Городской музей искусств,  
Модена)*



Нурсийский, которого также хотели отравить,

«протерши руку, сделал над сосудом знамение креста, и сосуд, долго до того времени бывший в употреблении, так расселся от этого знаменья, как будто бы вместо [наложения знаменья] креста святой муж бросил в него камень» (*Greg. Magn. Dial.* 2. 3). О благословении вод реки К. з. сообщается в Житии блж. Северина (*Eugipp. Vita Severini.* 15. 3). Подробнее см. в ст. *Благословение*.

Св. отцы призывали налагать К. з. для преодоления разных страстей. Свт. Иоанн Златоуст говорит так:

«Обидел ли кто тебя? Огради крестным знаменем грудь; вспомни все, что происходило на Кресте — и все погаснет» (*Ioan. Chrysost. In Matth.* 87. 3). Блаж. Иероним Стридонский упоминал совершение К. з. при печали и скорби о покойных (*Hieron. Ep.* 108. 21. 4).

Однако чаще всего К. з. упоминается в качестве невидимой печати, отгоняющей диавола (*Cypr. Carth. De lapsis.* 11). Один из разделов «Апостольского предания» подробно раскрывает именно этот аспект К. з. (*Trad. Ap.* 42). Поскольку текст сохранился в неск. версиях и, вероятно, был поврежден в процессе передачи (в лат. версии произошло удвоение материала — ср.: *Trad. Ap.* 38b), для его понимания обычно прибегают к методу реконструкции. Возможно, в 1-й фразе в греч. оригинале прямо говорилось об использовании К. з. при искушении: «...если ты искушаем...» (*Bradshaw P., Johnson M. E., Phillips L. E. The Apostolic Tradition: A Comment. Minneapolis (Minn.), 2002. P.* 218). К. з. называется «знаком Страстей, данным против диавола», к-рый следует совершать с верой (в лат. версии не рекомендуется делать это перед людьми, восточные же версии, наоборот, говорят о публичном характере жеста). Образ «щита веры», очевидно, заимствован из Еф 6. 16. Сила К. з. заключается и в том, что оно является подобием К. з., данного в обряде крещения. Оно также символически представляет кровь агнцев из кн. Исход.

Больше всего о борьбе с демонами с помощью К. з. говорится в монашеской письменности. В Житии прп. Антония Великого приводится такое наставление: «Демоны, говорит он, производят мечтания для устрашения боязливых. Посему запечатлейте себя крестным знаменем и идите назад смело, демонам же предоставьте делать из себя посмешище» (*Athanas. Alex. Vita Antonii.* 13. 4–5; ср. 23. 4; 35. 2–3; *Theodoret. In Ps.* 59. 6–7 // *PG.* 80. Col. 1317; *Hieron. Ep.* 130. 9). В Житии св. Григория Чудотворца рассказывается о том, как он, будучи вынужден заночевать в языческом храме, изгнал всех демонов, начертав К. з. в воздухе во время обычных вечерних молитв (*PG.* 46. Col. 916). К помощи К. з. против демонов прибегали даже неверующие. Имп. Юлиан Отступник, уже отрекшись от веры, однажды невольно перекрестился, когда

ников; так для всех стал вожделем этот дивный дар, исполненный неизреченной благодати!» (*Ioan. Chrysost. Contra judaeos et gentiles quod Christus sit Deus.* 9 // *PG.* 48. Col. 826).

В богослужении начиная с III в. К. з. используется как священнослужителями при совершении таинств, так и всеми верными в определенные моменты службы. Уже Ориген сообщает о К. з. перед началом молитвы и чтения Свящ. Писания (*Orig. Selecta in Ezech.* 9 // *PG.* 13. Col. 801–802). Во мн. традициях встречается наложение «печати» на





был испуган (*Greg. Nazianz. Or. 4. 55–56; Theodoret. Hist. eccl. 3. 3*).

В монашеской письменности встречаются упоминания о чудесных исцелениях после совершения К. з. Так, подвижник Петр «положил свою руку на глаз больного, изобразил знамение спасительного креста, и болезнь сразу исчезла» (*Theodoret. Hist. rel. 9. 7*). Др. подвижник Лимней исцелял с помощью К. з. с призыванием имени Божия змеиные укусы (*Ibid. 22. 5*). Блж. Северин так же лечил нарывы (*Eugipp. Vita Severini. 38. 2*). Феофилакт Симокатта сообщает о пленных варварах-язычниках, у которых на лбах с детства по настоянию матерей были наколоты знаки креста для спасения от морской язвы (*Theophyl. Sim. Hist. V 10. 13–15*).

В период Вселенских Соборов К. з. часто упоминается в функции виатика (последнего напутствия). Так, согласно свт. Григорию Нисскому, св. Макария перед кончиной «положила печать крестного знамения на очи, на уста и на сердце» (*Greg. Nyss. De vita Macr. 25 // PG. 46. Col. 885*). Некий юноша, о котором ок. 414–415 гг. сообщает еп. Евдий блж. Августина, перед смертью начал знаменовать лоб, а потом его рука спустилась до уст (*Aug. Ep. 158. 2*). Также и блж. Северин после причащения Св. Таин, перед тем как отойти, «собственноручно осенил все тело свое крестным знамением» (*Eugipp. Vita Severini. 43. 8; см. также: Passio s. Crescentii. 7 // AnBoll. 1977. Vol. 95. P. 245*). Солдаты-христиане крестились перед боем (*Prudent. Contra Symmachum. II 712 // CCSL. 126. P. 236*).

**К. з. как исповедание веры.** Хотя еще свт. Мелетий Антиохийский на Антиохийском Соборе 360/1 г., желая обличить арианство и проиллюстрировать учение о единосущии Отца, Сына и Св. Духа, использовал для этого пальцы, показав 3 перста и потом 2 из них сложив и оставив один (*Sozom. Hist. eccl. 4. 28; Theodoret. Hist. eccl. 2. 31*), на внешней форме и толковании К. з. это не отразилось. Второстепенность способа перстосложения по отношению к самому знаку креста отмечал еще прп. Феодор Студит: тот, кто изобразит крест «хоть как-нибудь и [даже] одним только перстом, [тот] тотчас обращает в бегство враждебного демона» (*Theod. Stud. Iambi de var. arg. 57 // PG. 99. Col. 1796*).



Моление прп. Серафима Саровского.  
Икона. XIX в.  
(частное собрание)

Только в нач. II тыс. христ. истории на Востоке акцент в К. з. был перенесен на правое исповедание веры в Иисуса Христа и Пресв. Троицу, что повлекло за собой споры о правильном перстосложении для выражения догматического учения. Появляются трактаты с тринитарными и христологическими толкованиями сложения пальцев для К. з. (*Селезнев Н. Н. Западносирийский книжник из Арфада и иерусалимский митрополит Церкви Востока: «Книга общности веры» и ее рукописная редакция на каршунни // Он же. Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековье. Ближ. Востоке. М., 2014. С. 43–106; PG. 133. Col. 296–297 и др.*). Выделились также особые формы для архиерейского и иерейского благословений.

На Западе же продолжали сосуществовать разные формы перстосложения для К. з. (одним, 2, 3 перстами или всей ладонью). При этом в отличие от вост. Церквей, где направление движения руки при наложении К. з. на себя и при благословении К. з. всегда различались (в 1-м случае — справа налево, во 2-м — слева направо, чтобы начинать с правого плеча благословляемого; исключение составляет архиерейское благословение обеими руками), в католич. Церкви появилась традиция креститься в том же направлении, в котором движется рука при благословении, т. е. слева направо, что получило символическое истолкование. Этот обычай стал доминирующим у католиков после Тридентского Собора (за исключением униатов, которые следуют вост. традициям).

В совр. практике РПЦ К. з. обязательно совершается при благословении священным предметом — Евангелием, Крестом или Чашей. Также принято осенять себя К. з. при чтении или пении «Приидите, поклонимся», Трисвятого, в начале и при окончании чтения Свящ. Писания, на «аллилуйя», при чтении и пении Символа веры, на отпусте. Обычай креститься во время каждого из прошений различных ектений не является уставным (в греч. и древнерус. традициях он не встречается). К. з. совершается при прохождении по храму напротив царских врат. Крестятся при поставлении свечи на подсвечник перед иконой, перед прикладыванием к иконе, перед погребением просфор. Креститься не положено во время архиерейского или иерейского приветствия «Мир всем» или иных возгласов, сопровождаемых благословением народа рукой. К. з. не совершается во время чтения или пения псалмов и стихир, запрещено креститься при подходе к Св. Чаше для причащения. К. з. в определенных случаях сочетается с поклонами, но при этом они не должны совершаться одновременно с К. з.

Подробнее см. в статьях *Двоперстие, Именословное перстосложение, Перстосложение, Троеперстие*.

Лит.: *Beresford-Cooke E. The Sign of the Cross in the Western Liturgies. L., 1907; Dölger F. J. Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens // JAC. 1958. Bd. 1. S. 5–19; 1959. Bd. 2. S. 15–29; 1960. Bd. 3. S. 5–16; 1961. Bd. 4. S. 5–17; 1962. Bd. 5. S. 5–22; 1963. Bd. 6. S. 7–34; 1964. Bd. 7. S. 5–38; 1965/1966. Bd. 8/9. S. 7–52; 1967. Bd. 10. S. 7–29; Vogel C. La signation dans l'Église des premiers siècles // LMD. 1963. Vol. 75. P. 37–51; Reijnders G. Q. The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature, as Based upon Old Testament Typology. Nijmegen, 1965; Dinkler E. Signum Crucis: Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie. Tüb., 1967; Suntrup R. Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jh. Münch., 1978. S. 256–294; Fischer B. Das Kreuzzeichen mit trinitärischem Begleittext als Kurzformel biblischer Trinitätsfrömmigkeit (1985) // Redemptionis mysterium: Stud. zur Osterfeier und zur christlichen Initiation. Paderborn, 1992. S. 194–200; Priour J.-M. La croix dans la littérature chrétienne des premiers siècles. Bern, 2006; Chapman D. W. Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion. Tüb., 2008.*

А. А. Каченко

**КРЕСТНОЕ ЦЕЛОВАНИЕ** (крестоцелование), христ. обряд (целование креста, к-рый держит священник или к-рый лежит на аналое), известен начиная с эпохи средневековья в политической, судебной



и гражданской сферах в качестве клятвы (присяги). К. ц. было известно в Зап. Европе, в Византии, но наибольшее распространение получило в Др. Руси. Обряд целования святыни, в т. ч. креста, рассматривался как знак особого почитания и примирения; поцелуй в христ. традиции (в т. ч. литургической) всегда считался символом примирения и единения в Церкви.

Средневек. Церковь осуждала использование любых клятв, основанием для чего служил прямой запрет Христа в Нагорной проповеди (Мф 5. 33–37). Соответствующие запреты содержало и каноническое право. В древнеслав. Кормчей 14 титулов, известной на Руси с XI в., правила Ап. 25, Халкид. 18, Трул. 93, Васил. 10, 64, 82 осуждают в принципе клятву и предусматривают для «клятвенников» наказания: для мирян — отлучение от Церкви до 10 лет (в разных правилах по этому поводу устанавливаются разные условия и сроки отлучения), для духовных лиц — в любом случае лишение сана (Бенешевич. ДСК. 1906. Т. 1. Вып. 1. С. 66, 121, 198; 1907. Вып. 3. С. 474, 500, 506). 29-е прав. св. Василия Великого содержит рассуждение о том, как надо вразумлять клятвенников (Там же. Вып. 3. С. 487–488); в этом постановлении не просто осуждается клятва, но разъясняется, что ее принятие нельзя рассматривать как абсолютное обязательство, и поэтому нет ничего страшного в нарушении обещаний, если их выполнение потребует нарушения истинно важных нравственных принципов и законов.

Убежденным противником принесения клятвы был также свт. *Иоанн Златоуст*, к-рый неоднократно высказывался на эту тему, в частности в толковании на указанное место Нагорной проповеди (его «Слово о клянущихся» на Руси входило с XII в. в четый сборник для мирян «*Златоструй*»).

В древнерус. книжности запреты клятв присутствуют в ряде произведений церковно-учительной литературы. Напр., сразу 3 памятника, вошедшие в состав *Изборника 1076 г.*, содержат прямые осуждения клятвы: «Поучение св. Василия о житии», «Афанасиевы ответы» и «Премудрость Иисуса, сына Сирахова». В списке «О клятве» в древнерус. сб. «*Пчела*» подобраны библейские и святоотеческие заповеди с осужде-

нием клятвы в любой форме. Древнерус. поучения против клянущихся содержат и др. сборники — «*Златоуст*», «*Златоструй*», «*Измарагд*».

Широкая распространенность клятв с тем или иным религ. содержанием практически во всех христ. странах связана прежде всего с отсутствием или дефицитом способов и механизмов фиксации и подтверждения к.-л. обещаний и контроля (общественного и/или государственного) над их исполнением. В устной культуре нек-рый уровень общественного доверия может обеспечить лишь высказывание, подкрепленное высшим (сакральным) авторитетом. Значение клятвы кардинально снижается только тогда, когда широко рас-



Целование креста князьями  
Владимиром Всеволодовичем  
Мономахом  
и Святополком Изяславичем  
Киевским  
в знак примирения.  
Миниатюра  
из Радзивилловской летописи  
(БАН. 34.5.30. Л. 143 об.)

пространяются письменность, особенно бюрократическое делопроизводство, и грамотность.

Правосл. Церковь, как и католическая, вынуждена была мириться с употреблением клятв в обществе, которые рассматривались как неизбежное зло, связанное с греховностью человеческой природы. К. ц., т. о., являлось одной из компромиссных форм между ригоризмом церковной проповеди и практическими нуждами и требованиями. На Руси с христианизацией довольно быстро исчезли клятвы с языческим содержанием (либо из обрядов языческого происхождения исчезли магические элементы — напр., рукобитье, потеряв магический смысл, сохр. до наст. времени), строго осуждались и не допускались в офиц. сферы любые божбы, но допускались нек-рые клятвы с апелляцией ко Христу, к Пресв. Богородице, святым и/или с применением соответствующих сакральных предметов. Среди этих допустимых клятв наиболее распространённой формой стало К. ц. (хотя известны случаи клятв на мощах святых, иконах и др.). На Руси К. ц.

могло также обозначаться наряду с др. видами клятвы словом «рота», а приносивший клятву соответственно назывался «ротник».

О клятве с использованием креста впервые в рус. источниках говорится в связи с заключением русско-визант. договора 944 г. (ПВЛ. 1996. С. 26). Упоминания К. ц. в качестве клятвы появляются в летописании начиная с 1059 г. и относятся, как и большинство позднейших сведений (XII–XV вв.), к соглашениям между князьями Рюриковичами.

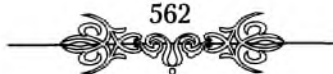
При заключении договоров, скрепленных К. ц., писались специальные «крестные грамоты», к-рые затем, в случае, если какая-то из сторон считала, что договор нарушен др. стороной, «повергались» к ногам нарушителя. Ритуал

«взвержения крестных грамот» означал офиц. расторжение соглашения,

и он стал одной из характерных черт рус. «посольского обычая».

В «Повести временных лет» имеются рассуждения об особой силе Креста Господня, а в рассказе об усопнице сыновей и внуков св. равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича* в 1067–1069 гг. — специальное поучение на эту тему в связи с нарушением братьями обещаний, данных друг другу с К. ц. В поучении несчастья, к-рые обрушились на князей, «преступивших» К. ц., и на всю Русскую землю, объясняются как наказание великой «крестной силы» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 172–173; ПВЛ. 1996. С. 74–75). В этих и подобных летописных комментариях выражается мысль, что «крестная сила», к-рой прибегают люди посредством К. ц., побеждает диавольские «зло» и «лечь» в их взаимоотношениях, но в случае, если обещания даются «на лже» или позднее нарушаются, клятвopеступников и всех тех, за кого они несут ответственность, постигнет божественная «казнь», а «покаяния им несть».

Идея об особой «крестной силе», стоящей за К. ц., вероятно, способ-







ствовала утверждению его как фактически единственно допустимой формы клятвы в Сев.-Вост. Руси XIII–XV вв. и затем в Московском гос-ве XVI–XVII вв. При этом сфера применения К. ц. расширяется. Оно служит для скрепления уже не только договоров между Рюриковичами, но и вообще любых соглашений или обязательств.

Известны случаи освобождения русских князей церковными иерархами от политических обязательств, скрепленных крестоцелованием. Для верной оценки данных исторических фактов следует принимать во внимание, что с христ. т. зр. никакая клятва не обладает абсолютной силой, но перед лицом высших ценностей имеет лишь условное значение. Разрешая от клятвы, церковное руководство не попустительствовало сиюминутным страстям князей, а отдавало приоритет другим помимо верности К. ц. принципам и соображениям — напр., идее мира, идее единения христиан против иноверных врагов и проч.

К. ц. стали использоваться как присягу правителю знати, а затем и широких слоев населения. Первоначально эти присяги были устные. В кон. XIV–XVI в. Московские великие князья (позднее цари) брали с отдельных представителей княжеско-боярской знати т. н. крестоцеловальные записи — письменные обязательства верной службы, подкрепленные К. ц., к-рое свидетельствовало с митрополитом — главой Русской Церкви. Формулы этих записей послужили основой текстов присяг, к к-рым с кон. XVI в. приводилось население (гл. обр. служилые люди) при вступлении на престол каждого нового правителя, а также отдельные люди или группы людей при вступлении в подданство рус. царям. Текст не был устойчив, мог меняться в зависимости от обстоятельств, но 2 главными взаимосвязанными элементами было обязательство верной службы и К. ц., подкреплявшее это обязательство (см., напр., в крестоцеловальной записи царю *Михаилу Феодоровичу*, которая была принята Земским собором в 1613 г. и разослана по городам: «Целую сеи святыи животворящий крест Господень государю своему царю великому князю Михаилу Федоровичу всеа Русии и его царице и великой княгине и их царским детям, которым им, государям, Бог даст на

том: служить мне, имярек, ему, государю своему, и прямить и добра хотеть во всем безо всякие хитрости...» — и т. д. (СГГД. Ч. 3. № 5. С. 14–15)).

При приведении к присяге групп людей составлялись т. н. крестоприводные списки или книги, где указывались поименно лица, целовавшие



мнение, к-рое, опираясь на евангельский запрет клятвы, полагало, что ее

*Крестное целование  
кн. Рюрика Ростиславича.  
Миниатюра  
из Радзивилловской летописи  
(БАН. 34.5.30.  
Л. 237 об. верх)*

крест государю (напр., так были составлены списки укр. казаков, присягнувших царю *Алексею Михайловичу* после Переяславской рады 1654 г.).

Подобные присяги приносили также лица, к-рые привлекались в XVI–XVII вв. на невоенную гос. службу на временной основе, напр. выбирались земскими людьми в уездах и на посадах для исполнения финансовых, отчасти судебных и полицейских функций. Т. к. присяга была в форме К. ц., эти должностные лица стали называться «целовальниками». В частности, такие люди осуществляли продажу алкогольных напитков в «царевых кабаках» (бюрократизация гос. аппарата привела к исчезновению целовальников, и в XVIII — нач. XX в. это название по традиции применялось только по отношению к служителям винных откупщиков и продавцам в казенных винных лавках).

К клятвам прибегали в средневек. Руси и в судебном процессе: в качестве судебного доказательства, при свидетельских показаниях и при судебном поединке. К. ц. упоминается в таком качестве в источниках с XIV в., впервые — в Псковской судной грамоте (1-я ред. — 1397 г.). В XV–XVII вв. оно было практически единственной формой клятвы, к-рая применялась в суде, хотя как именно осуществлялось приведение к кресту, мы не знаем.

В *Соборном уложении 1649 г.* отдельная, 14-я, гл. посвящена регулированию применения К. ц. в суде — в каких случаях следует приводить к не-

му, как, в какие именно дни и сроки и т. д. Приводить к нему можно только людей не моложе 20 лет, не более 3 раз в жизни и проч.

В допетровское время вопрос о правомерности и/или рамках применения К. ц. всегда сохранял актуальность и так или иначе обсуждался. С одной стороны, существовало

мнение, к-рое, опираясь на евангельский запрет клятвы, полагало, что ее

следует избегать в любом виде, в т. ч. в виде К. ц. С другой стороны, вы-

сказывались специально подобранные аргументы в пользу применения К. ц. (напр., прп. *Зиновий* Отенский в послании сер. 30-х гг. XVI в. дьяку Я. В. Шишкину — *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 339–343).

Церковные власти признавали присягу в виде К. ц., но старались ограничить его применение и подчеркивали особую греховность целования креста «на криве» (ложно) и нарушения присяги, скрепленной К. ц. Так, согласно включенной в «митрополичий формулярник» нач. XVI в. (ГИМ. Син. № 562) «Записи о крестоцеловании» (отрывок анонимной статьи «А се въспрос священнический»), «крест аще кто целует мал, а преступит, 5 лет есть епитимия его. А разумей преступит, кровию своею токмо да искупится, юже прольет мученически за Христа» (РФА. 2008. [Вып. 6]. С. 476). В Служебники XVI в. были включены вопросы исповедающимся: «Или к роте приводил, или сам крест целовал... или преступил крестное целование?» (*Алмазов А. И.* Тайная исповедь в правосл. вост. церкви. Од., 1894. Т. 3. С. 152); т. о., здесь и преступление К. ц., и само оно понимаются как дело, достойное церковного наказания.

Если в гос. органах вносили с населения те или иные обещания и показания, то вместо присяги обычно прибегали к устному заверению, содержащему отсылку к словам Нагорной проповеди: «...обещаемся Господу Богу всемогущему перед







святым Евангелием, по непорочной заповеди Его, яко ж в сем святом Евангелии указася, еже еи-еи, на том...» — или, если не было Евангелия, просто: «...по непорочной евангельской заповеди, еже еи-еи»; эта словесная формула встречается в писцовых книгах, судебных делах с «обыском» людей и др. приказной и частной документации XVI–XVII вв. (ср. в церковнослав. тексте Евангелия: «...буди же слово ваше: еи, еи, ни, ни; лишше же сею от неприязни есть» — Мф 5. 37).

С кон. XVII в., видимо, вслед сдержанного или даже негативного отношения церковных властей к клятве, отчасти бюрократизации и развития письменного делопроизводства, а также влияний из Зап. Европы происходит изменение практики использования К. ц. в общественной жизни. В гос. присяге акцент переносится на фиксацию обещания верности правителю в письменном виде, а религ. санкцию обеспечивает прежде всего Евангелие, перед к-рым произносилось обещание или на к-рое возлагалась рука во время произнесения присяги. Целование креста упоминается только в конце присяги в качестве как бы дополнительного подкрепления данных обещаний (так в присягах всем правителям от имп. Петра II Алексеевича до имп. св. мч. Николая II Александровича). После Февральской революции 1917 г. присяга Временному правительству уже не предусматривала использования ни Евангелия, ни креста, а от христиан требовалось лишь крестное знамение.

В то же время в судопроизводстве присяга с целованием креста в виде обещания, записанного на бумаге и произнесенного перед Евангелием, применялась в XVIII — нач. XX в., как и ранее, довольно широко: и для введения в должность (так, к присяге приводились присяжные заседатели, откуда и их название), и как судебное доказательство, и для примирения сторон.

Лит.: Вербловский Г. Присяга. Присяга в гражданском процессе // ЭС. 1898. Т. 25(49). С. 255–259; Сергеевич В. И. Русские юрид. древности. СПб., 1900<sup>2</sup>. Т. 2. С. 200–205; Владимирский-Буданов М. Ф. Обзор истории рус. права. К.; СПб., 1900<sup>3</sup>. С. 167, 660–661; Бронзов А. Клятва // ПБЭ. Т. 11. Стб. 290–302; Dewey H. W., Kleimola A. M. Promise and Perfidy in Old Russian Cross-Kissing // Canadian Slavic Studies. Montreal, 1968. Vol. 2. N 3. P. 327–341; Филлошкин А. И. Институт крестоцелования в Средневеков. Руси // Клио: Журн. для ученых. СПб., 2000. № 2(11). С. 42–48; Федотов Г. П.

Собр. соч. М., 2001. Т. 10: Рус. религиозность. Ч. 1. С. 261–266; Шавелев А. С. Символические функции креста в Др. Руси // Вост. Европа в древности и средневековье: Мнимые реальности в античной и средневеков. историографии: XIV чт. памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. М., 2002. С. 248–254; Стефанович П. С. Крестоцелование и отношение к нему церкви в Др. Руси // Средневековая Русь. М., 2004. Вып. 5. С. 86–113; он же. Князь и бояре: Клятва верности и право отъезда // Горский А. А., Кучкин В. А., Лукин П. В., Стефанович П. С. Др. Русь: Очерки полит. и соц. строя. М., 2008. С. 164–209; Антонов Д. И. Смута в культуре Средневеков. Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности нач. XVII в. М., 2009. С. 177–203, 213–224.

П. С. Стефанович

**КРЕСТНЫЕ ОТЕЦ И МАТЬ** — см. *Восприемники*.

**КРЕСТНЫЙ ХОД**, торжественное молебное шествие с *крестами*, *хоругвями* и *иконами* — см. в ст. *Лития*.

**КРЕСТОВОГОРОДИЧЕН** [греч. *σταυροφωτοκίον*; церковнослав. *крѣтѣборѣдиченъ*], особый вид *богородична* для исполнения по средам и пятницам и в нек-рые дни церковного года, посвященные *кресту*. К. поются вместо обычных богородичных; содержательно они в большинстве случаев описывают мучения, которые претерпевала Пресв. Богородица, стоя у креста.

Как и богородичны, К. служат для завершения циклов стихир на «Господи, воззвах», на стиховне (вечерни и утрени), на хвалитех, а также нек-рых др. песнопений. К., как правило, используются только при постовом и *вседневном богослужении* во вторник/четверг вечером и в среду/пятницу утром. При этом в то время как богородичны стихир на *вседневных* службах обычно заимствуются из 2-го приложения *Минеи*, К. в последованиях *Минеи* без знака (а также шестеричном, 2 святых; по дониконовскому уставу — также на вечерне при славословной службе — см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*) приводятся «на ряду».

До распространения *Иерусалимского устава* (XIII–XV вв.) К. в греч. и слав. богослужебных книгах встречались редко: в службах среды и пятницы древних рукописных Октоихов после стихир и седальнов, как правило, содержатся обычные по тематике богородичны (см., напр.: *Сырку П. А.* Карансебешский Октоих 2-й пол. XIII в. СПб., 1906. С. 21; Струмницкий Октоих 1-й пол.

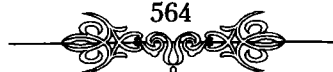
XIII в. — см.: *Амфилохий (Сергиевский)*, архим. О самодревнейшем Октоихе XI в. М., 1874. С. 15, 34, 37 и др.). С распространением Иерусалимского устава количество К. увеличилось: они начали регулярно завершать циклы стихир и седальнов в богослужебных последованиях среды и пятницы Октоиха, а также выписываться после стихир и седальнов в *Минее*. Тем не менее термин «крестобогородичен» использовался еще долгое время нестабильно (К. в рукописях XV–XVI вв. в основном имеют надписание «богородичен»), регулярное употребление он получил только в рус. изданиях богослужебных книг с XVII в. В греч. печатных Октоихах в службах среды и пятницы надписание «крестобогородичен» имеют также богородичны канон и циклов тропарей на блаженнах, что для славянских изданий нехарактерно. Лит.: *Никольский*. Устав. С. 206; *Розанов*. Устав; *Szövérfy*. Hymnography. Vol. 2. P. 286–288.

А. А. Лукашевич

**КРЕСТОВОЗДВИЖЕНИЕ** — см. *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*.

**КРЕСТОВОСКРЕСЕН** [греч. *σταυροαναστάσιος*; слав. *крѣтѣвоскрѣсенъ*], название песнопений, в к-рых соединяются темы крестных страданий и воскресения Спасителя. Прежде всего к К. относятся каноны воскресных последований *Октоиха*. В древнейших рукописях 1-е и 2-е воскресные каноны Октоиха фактически представляют собой 2-ирмосные каноны, тропари к-рых могут перемещаться из 1-й части во 2-ю и обратно. Однако в посл. они переосмысляются как пары отдельных канонов: воскресные и К.

Термин «крестовоскресен», по всей видимости, впервые появляется в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 574, 581). В этом источнике К. упоминается в указаниях для понедельника 5-й и пятницы 6-й седмиц по Пасхе. На основании ирмосов можно предположить, что речь идет о содержащихся в совр. Октоихе К. 3-го и 4-го гласов (Октоих. Ч. 1. С. 363, 516). В описании собственно воскресной службы в том же источнике К. не упоминаются, но говорится о 2 воскресных канонах (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 608). Возможно, на момент составления



Евергетидского Типикона термин «крестовоскресен» только начинал входить в обиход, поскольку в триодном разделе один и тот же канон именуется К. (σταυροαναστάσιμος) и воскресным (ἀναστάσιμος) (см.: Там же. С. 574). То же самое характерно и для ранних редакций *Иерусалимского устава*, напр. Типикона Сербского архиеп. Никодима 1319 г. (Миркович. Типикон. Л. 176). Стабильно термин «крестовоскресен» стал употребляться в богослужебных книгах только к XV в.

В совр. Октоихе К. (общим числом 8 – по 1-му канону в воскресном последовании каждого гласа) не имеют атрибуции, но их авторство приписывается *Иоанну Дамаскину* и *Косме Маюмскому*. Основанием для этого является традиц. уверенность в принадлежности Иоанну ирмосов К. 2–5-го и 8-го гласов, Косме – 1-го и 6-го гласов; в К. 7-го гласа используются ирмосы Космы, Иоанна и *Германа I* Константинопольского. Из формальных особенностей К. в совр. Октоихе можно отметить, во-первых, что в них отсутствует акростих (за исключением канона 2-го гласа); во-вторых, они содержат малое число тропарей; в-третьих, в отдельных песнях используется техника одинакового окончания ирмоса и тропарей – аналог рефрена *кондака*.

Помимо содержащихся в совр. Октоихе, известны и др. К., составленные Космой Маюмским (см.: *Δετοράκης Θ. Κοσμάς ὁ Μελωδός. Βίος καὶ ἔργον. Θεσσαλονίκη, 1979. Σ. 197–198*) и др. гимнографами, напр. *Василием*.

Согласно совр. Типикону, на воскресной утрени К. поется на 3, если память Минеи не имеет праздничного знака (Типикон. Ч. 1. С. 22–23). Если на воскресенье выпадает память шестеричного, славословного или полиелейного святого, то К. поется на 2 (Там же. С. 31, 33); при бденном святом К. вовсе опускается (Там же. С. 29). Также К. не поется, если отмечается память 2 святых (см.: *Скабалланович. 2008<sup>2</sup>. С. 679–680*).

В подготовительные недели (т. е. воскресенья) *Великого поста*, если служба не осложняется ни пред-/попразднством, ни отдаением двенадцатого праздника и не празднуется полиелейный святой, то К. поется на 2; в противном случае К. отменяется (см.: *Розанов. Устав. С. 404–405*). Такой же устав действует и в 1-ю неделю Великого поста (Типи-

кон. Ч. 2. С. 859); в остальные воскресенья периода пения Триоди до *Всех святых недели* К. не поется.

Лит.: *Лебедев П. Я.* Наука о богослужении Православной Церкви. М., 1895. Ч. 1. С. 60; *Никольский. Устав. С. 307–308; Hannick Chr. Le texte de l'Oktoechos // Dimanche: Office selon les huit tons. Chevetogne, 1972. P. 37–60. (La prière des églises de rite byzantin; 3); Ταμιαδάκης Ε. Γ. Κανόνες τῆς Παρακλητικῆς // ΕΕΒΕ. 1972/1973. τ. 39/40. Σ. 253–257; Szövérfy. Hymnography. Vol. 2. P. 162–164; Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. М., 2008<sup>2</sup>. С. 677–686; Крашенинникова О. А. Ранневизант. и слав. источники по истории формирования слав. Октоиха IX–X вв. // Она же. Древнеслав. Октоих св. Климента, архиеп. Охридского. М., 2006. С. 290–382.*

Е. Е. М.

**КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ** [англ. crusades; испан. cruzadas; итал. crociate; нем. Kreuzzüge; франц. croisades], в средние века военные экспедиции, санкционированные Папским престолом и проходившие под лозунгом защиты христ. святынь и освобождения земель от «невер-



Взятие Антиохии крестоносцами в 1097 г.  
Миниатюра из «Истории деяний в заморских землях» Вильгельма Тирского. Ок. 1287 г. (Boulogne-sur-Mer. Bibl. municip. 142. Fol. 49v)

ных» (мусульман, язычников, еретиков). Участники К. п. приносили крестоносный обет, получали *индальгенцию* и особые папские привилегии. Первоначально история К. п. была связана с борьбой против мусульман за контроль над Св. землей (кон. XI – кон. XIII в.), но позднее привилегии крестоносцев были распространены на участников *Реконкисты* в Испании, походов против еретиков в Зап. и Центр. Европе, а также нем. «непрерывного» похода в Пруссию и Ливонию.

**Термин** «крестовые походы» стал использоваться в нач. XIII в.; широкое распространение он получил лишь в Новое время. В средневековых источниках по отношению к К. п., как правило, употреблялись слова, обозначающие путешествие или паломничество: *via Hierosolymitana*, *iter Hierosolymitanum* (путь в Иерусалим), *peregrinatio* (паломничество), *passagium* (путешествие), *expeditio* (поход), *iter in Terram Sanctam* (путь на Святую землю). Использовались также понятия, которые подчеркивали божественное происхождение К. п.: *bellum sacrum* (священная война), *opus Dei* (дело Божие), *negotium Jesu Christi* (предприятие Иисуса Христа). Позднее стали употребляться термины *auxilium Terrae Sanctae* (помощь Святой земле), *transitio* (переход) и другие. Участников К. п. называли *peregrini* (паломники), *christiani* (христиане), *pauperes* (бедняки), *milites Christi* (рыцари Христовы), *Hierosolymitani* (иерусалимляне), а с XIII в. также *cruciferi* (крестоносцы) и *crucesignati* (отмеченные знаком креста) (*Constable G. The Historiography of the Crusades // The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World. 2001. P. 11–12*).

**Причины.** Длительное время как в зарубежной (*Runciman. 1951. Vol. 1; Mayer. 2000*), так и в отечественной (*Заборов. 1980*) историографии в качестве одного из важных факторов, обусловивших К. п., рассматривался социально-экономический: традиционно указывалось на неблагоприятные с т. зр. погодных условий годы накануне 1-го крестового похода («семь тощих лет»), неурожаи и голод во многих регионах Зап. Европы. Уровень сельского хозяйства в XI в., а также рост населения не давали возможности справиться с возникшими трудностями. При этом развитие товарно-денежных отношений усилило процесс расслоения средневекового общества и привело к увеличению материальных потребностей представителей знати; эти потребности уже не могли быть удовлетворены лишь за счет внутренней колонизации. Постепенно укоренялось представление, что истинный источник богатств находится на Востоке. Итальянские купцы из Венеции, Бари, Амальфи, позднее из Пизы и Генуи привозили на Запад из Византии



и с Леванта драгоценности и специи, шелковые ткани, предметы роскоши.

Важной причиной К. п. считалось утверждение принципа майората (наследование владений отца старшим сыном), в результате чего младшим детям приходилось самим заботиться о приобретении новых земель и участвовать в экспедициях на Восток. В современных исследованиях это утверждение подвергается критике (см.: *Riley-Smith*. 1977; *Idem*. 2005; *Madden*. 1999; *Housley*. 2006; *Idem*. 2008). Как правило, в К. п. участвовали именно старшие члены семьи, младшие же продолжали вести хозяйство. Участие в К. п. теоретически давало возможность решить экономические проблемы семьи, однако не сохранилось убедительных свидетельств того, что участникам первых К. п. по возвращении в Европу удалось существенно повысить свой уровень благосостояния. Напротив, с финансовой т. зр. К. п. были крайне дорогостоящим предприятием. Так, накануне 1-го крестового похода затраты, необходимые для участия в экспедиции франц. рыцаря, превышали годовой доход его хозяйства в 4–5 раз (*Grossman*. 1965. P. 5–8; *Riley-Smith*. 1986. P. 43; *Edgington S. Motivation // The Crusades*. 2006. Vol. 3. P. 854).

Большую роль в зарождении крестоносного движения сыграл политический фактор. Разложение системы управления, существовавшей в эпоху *Каролингов*, и рост центробежных тенденций способствовали сосредоточению политической, адм. и судебной власти на местах в руках крупных аристократов, опиравшихся на собственные ресурсы. Отсутствие контроля со стороны центральной власти приводило к росту насилия, к военным столкновениям между феодальными кланами. Складывалась новая военная элита — рыцарство, идеология к-рого оказала большое влияние на формирование крестоносного движения (*Bull*. 1993. P. 8–9). В условиях милитаризации общества католич. Церковь и королевская власть пытались ограничить насилие, поддерживая движения «*Божий мир*» (*paх Dei*) с запретами убивать мирных жителей и причинять ущерб клирикам, крестьянам, женщинам и детям и «*Божие перемирие*» (*treuga Dei*), подразумевавшее отказ от военных

действий в определенные дни церковного года. Для контроля за соблюдением «*Божия мира*» и «*Божия перемирия*», о которых обычно объявлялось на Соборах, а также для охраны церковного имущества привлекались рыцари, в т. ч. и осуждавшиеся от наказания за насилие. Папство нуждалось в военной силе, способной защищать его интересы во время борьбы за *инвеституру* с герм. имп. *Генрихом IV* (1084–1105). Папа Римский *Григорий VII* (1073–1085) организовал масштабную кампанию по вербовке рыцарей, которые должны были составить папскую армию — т. н. рыцарство св. Петра (*militia S. Petri*). Считалось, что наградой за эту службу, воспринимавшуюся как свидетельство верности апостолу, будет его заступничество на Страшном Суде. Т. о., в XI в. католич. Церковь стремилась не только к ограничению насилия, но и к узурпации права на его легитимацию. Итогом этого процесса стало провозглашение 1-го крестового похода на *Клермонском Соборе* (1095).

Развитию идеи К. п. способствовала внешнеполитическая ситуация в последней трети XI в. Византийская империя переживала период междоусобной борьбы и терпела поражения от печенегов и норманнов. В 1055 г. турки-сельджуки захватили Багдад и приступили к завоеванию М. Азии, Сирии и Палестины. После разгрома войск визант. имп. *Романа IV Диогена* (1068–1071) султаном Алп-Арсланом (1063–1072) в битве при Манцикерте (1071) Византия утратила большую часть М. Азии. В 1073–1074 гг. папа Римский Григорий VII планировал провести военную кампанию, целью которой должно было стать освобождение визант. территорий от тюрок-сельджуков, однако конфликт папы с имп. Генрихом IV делал невозможным организацию крупной экспедиции за пределами Европы.

Решающее значение в развитии крестоносного движения имел религ. фактор. Христ. представление о том, что человек лишь странник, чужеземец (*peregrinus*) на земле, приобрела особую актуальность в эту эпоху. Психологическую почву для К. п. на Восток подготовили паломничества на Св. землю, получившие широкое распространение в XI в. Цель путешествия в земной Иерусалим — обретение небес-

ного Иерусалима, т. е. спасение души. Поскольку с т. зр. средневекового религ. сознания жизнь человека представляла собой арену борьбы Бога и дьявола, противостояния добродетелей и грехов, решение отправиться в крестовый поход означало разрыв с грехом. Проповедники говорили о возможности достичь спасения путем покаяния, посетив Св. землю и совершив особые аскетические подвиги (см.: *Луцицкая*. 2003. С. 234–235). Однако после захвата Иерусалима тюрками-сельджуками (1073) и начавшегося соперничества за город между сельжукскими военачальниками и Фатимидами доступ ко Гробу Господню был затруднен. Рассказы вернувшихся из Палестины пилигримов о преследованиях христиан вызывали желание отомстить «неверным». Во многих современных исследованиях К. п. рассматриваются преимущественно как вооруженные паломничества на Св. землю (*Flori*. 2001; *Riley-Smith*. 2005; *Constable*. 2008), хотя ряд исследователей оспаривают правомерность подобного подхода (см., напр.: *Tjerman*. 2005). Кроме того, в XI в. в Зап. Европе отмечался рост религ. экзальтации, частыми стали примеры строгого аскетизма и отшельничества, были широко распространены представления о скором конце света (*Guberti abbati Novigenti Gesta Dei per Francos // RHC, Occ.* 1879. Vol. 4. P. 138–139, 239; *Orderic. Vital. Hist. eccl.* 1975. Vol. 5. P. 8). Поскольку эсхатологические ожидания, связанные с 1000 г. (ср.: *Откр* 20. 2–7), не осуществились, в XI в. оформилось представление о том, что конец света наступит только тогда, когда Иерусалим будет отвоеван у мусульман и станет христианским. Народы, исповедующие ислам, постепенно стали рассматриваться как слуги антихриста (*Roberti Monachi Historia Iherosolimitana // RHC, Occ.* 1866. Vol. 3. P. 828). На формирование негативного отношения к мусульманам повлияло также противостояние араб. угрозе на Западе в VII–XI вв., в т. ч. Реконкиста на Пиренейском п-ове; первые успехи Реконкисты подготовили почву для более широких движений под лозунгом священной войны ради Господа.

**Идеология К. п.** сложилась в результате соединения идеи паломничества на Св. землю с учением о священной войне (*Erdmann*. 1977.







р. XXXIII; *Луцицкая*. 2003). Традиция посещения святых мест существовала с раннехристианских времен. Обычно паломничество рассматривалось как акт покаяния за совершённые грехи; в отдельных случаях оно могло сопровождаться принесением обета. Выделялось 3 вида паломничества: для исполнения наложенной *епитимии*; добровольное и, как правило, сочетавшееся с выполнением обета (*peregrinatio religiosa*); переселение в святые места. Паломничество должно было совершаться без оружия, хотя в XI в. известны случаи нарушения этого правила (*Riley-Smith J. An Army on Pilgrimage // Jerusalem the Golden*. 2014. P. 105).

Истоки учения о священной войне (*bellum sacrum*) лежат в концепции справедливой войны (см. *Bellum justum*). Блж. Августин, заимствовав эту концепцию из римского права, сформулировал основные критерии справедливой войны: решение о ее начале должно быть принято законной властью только после того, как исчерпаны все мирные средства для урегулирования конфликта; она должна преследовать справедливую цель (*iusta causa*) — восстановление мира и правопорядка — и вестись с чистыми намерениями. Кроме того, блж. Августин рассматривал войну как способ уберечь грешника от злодеяния, т. е. как проявление любви к ближнему (*Riley-Smith*. 2002). Это учение получило развитие у *Исидора Севильского*, который обращал особое внимание на оборонительный характер справедливой войны: ее могли вести лишь с целью возвращения незаконно отнятого имущества или отражения вражеского нападения. Позднее взгляды христ. богословов на справедливую войну были систематизированы еп. Ансельмом Луккским, *Иво Шартрским*, *Грацианом* и католич. св. *Фомой Аквинским*. Папы Римские *Иоанн XVIII* (1003–1009) и *Лев IX* (1049–1054) использовали эту концепцию для обоснования борьбы с угрожавшими Риму арабами и норманнами: утверждалось, что тот, кто погибнет в борьбе с захватчиками, которая именовалась «войной св. Петра», будет удостоен вечного спасения.

К. п., следовательно, являлись священной войной: экспедицию провозглашал законный правитель в лице папы Римского, поход имел справед-

ливую причину — возвращение христианских святынь и незаконно занятых земель и преследовал благоую цель — достижение мира. В то же время К. п. рассматривались как акт покаяния, что объединяло их с паломничествами. Соединение этих идей имело новаторский характер. Хотя уже поход визант. имп. *Ираклия* (610–641) против персов (622–628) и кампания *Никифора II Фоки* (963–969) против мусульман изображались как священная война, именно в Зап. Европе война впервые начинает рассматриваться как средство искупления грехов.

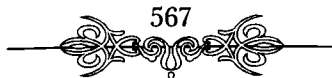
**Крестоносный обет.** Участники К. п. в знак покаяния приносили обет посетить Св. землю; его исполнение гарантировало получение индульгенции, сначала понимавшейся как освобождение от всех ранее наложенных наказаний за грехи (*iter illud pro omni poenitentia reputetur* — *Mansi*. Т. 20. Col. 816), причем отпущение грехов как таковое совершалось во время таинства Покаяния. Постановлением *Латеранского IV Собора* (1215) индульгенция была приравнена к полному отпущению грехов, а единственным способом получить его являлось участие в К. п. (*COD*. P. 267–271; см.: *Purcell*. 1975. P. 36–38).

Со времени подготовки к 4-му крестовому походу (1202–1204) индульгенция предоставлялась также лицам, выкупившим крестоносный обет, что во многом обуславливалось необходимостью сбора средств для оплаты перевозки войска на венецианских кораблях. На время похода его участники пользовались особыми правами, получившими в XII в. название «привилегия Креста» (*privilegium Crucis*): семьи крестоносцев, а также их имущество переходили под защиту католической Церкви; крестоносцам гарантировались отсрочки в судебных делах и в выплате долгов; они имели освобождение от налогов; с них снималось церковное отлучение, они имели возможность вступать в сделки с теми, кто были отлучены от Церкви; давалась отсрочка в выполнении вассальных обязательств до возвращения домой; крестоносцы получали также право продавать или закладывать свои надельные для получения средств, необходимых для участия в походе. Наиболее полно эти привилегии изложены в булле «*Ad liberandam*» (1215) папы *Инно-*

*кентия III* (1198–1216) (*Constitutiones Concilii Quatri Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum / Ed. A. García y García. Vat.*, 1981. P. 110–118. (*MonumIC. Ser. A: Corpus glossatorum*; 2)).

Принесение обета крестоносцами обычно проходило во время проповеди крестового похода папой Римским, архиепископом или другим уполномоченным лицом. Крестоносец давал обет посетить святые места и получал из рук проповедника символ этого обета — крест, который затем нашивал на одежду (крест следовало носить до окончания похода). Затем крестоносец получал благословение епископа или священника своего диоцеза; буд. участнику похода вручали символы паломничества — суму и посох. С 3-й четв. XII в. обе части церемонии — принесение обета и благословение — проводили одновременно (*Brundage*. 1966; *Riley-Smith J. An Army on Pilgrimage // Jerusalem the Golden*. 2014. P. 103–116).

**Проповедь и организация.** О начале крестового похода (исключением стал 1-й крестовый поход (1096–1099)) папа Римский объявлял буллой, в которой обосновывал необходимость военной экспедиции, призывал христиан принять крест, а также перечислял привилегии тех, кто принесут крестоносный обет. Затем текст буллы рассылали по архиепископам и церковным провинциям, где формировались отряды крестоносцев. В 1181 г. папа *Александр III* (1159–1181) принял попытку систематического распространения этих документов среди клириков. Проповедь К. п. могла произноситься как на высших церковных собраниях (на Соборах, синодах и т. п.), так и на заседаниях королевских и городских советов. При *Иннокентии III* в архиепископах были организованы особые исполнительные советы; их члены имели полномочия папских легатов. Советам подчинялись делегаты, к-рых направляли в диоцезы; они должны были довести до приходского духовенства информацию об обязательной проповеди К. п. Всем мирянам под угрозой церковного наказания надлежало присутствовать на этих проповедях; для присутствовавших предусматривалась частичная индульгенция — временное освобождение от покаяния (в кон. XIII в. освобождение





давалось на 1 год и 40 дней) (Lloyd. 1999. P. 42–47). Тем не менее ряд исследователей ставят под сомнение возможность организовать повсеместное распространение папских посланий и проповедь К. п. на приходском уровне (см.: Maier C. T. Propaganda // The Crusades. 2006. Vol. 3. P. 984–988).

В формировании армии крестоносцев велика была роль народных проповедников. Так, именно благодаря их влиянию на население были организованы поход под рук. Петра Амьенского (1096), крестовый поход детей (1212), 1-й поход пастушков (1251). Папы Римские пытались поставить проповедь К. п. под свой контроль, назначая перед каждым походом легата, ответственного за проповедь. С 20-х гг. XIII в. папы активно привлекали для проповеди К. п. представителей нищенствующих орденов (францисканцев и доминиканцев). Примерно в это же время появились специальные руководства, содержащие образцы проповедей; наиболее подробное из них — соч. «О проповеди святого Креста» (De praedicatione sanctae Crucis) генерального магистра ордена доминиканцев Гумберта, составленное в 1266–1268 гг.

Источниками финансирования К. п. являлись как частные пожертвования, так и введившиеся папством специальные налоги на доходы клириков. Накануне 4-го крестового похода (1202–1204) папа Иннокентий III установил налог в размере  $\frac{1}{40}$  годового дохода франц. клириков. Во время подготовки к 5-му крестовому походу (1217–1221) все клирики под угрозой отлучения были обязаны пожертвовать на экспедицию  $\frac{1}{20}$  своего 3-летнего дохода. Размер налоговых выплат мог варьироваться и составлять  $\frac{1}{10}$  годового дохода. В нек-рых случаях представители духовенства пытались протестовать против сбора налогов. Европ. правители взимали налоги на К. п. с доходов горожан, а иногда и со всех мирян, в нек-рых случаях с доходов клириков. Др. источниками финансирования К. п. являлись налоги на доходы евреев или средства, полученные в ходе конфискации их имущества, а также штрафы, налагавшиеся церковными и светскими властями в наказание за тяжкие грехи или преступления. Для контроля за сбором налогов папы направляли своих легатов

(см.: Constable G. The Financing of the Crusades in the 12<sup>th</sup> Cent. // Outremer: Stud. in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem. 1982. P. 64–88).

Сбор денег мог быть возложен на представителя светской власти или членов духовно-рыцарских орденов, которые занимались также хранением и перевозкой денежных средств. Позднее эти функции стали осуществлять итал. банки, доставлявшие деньги из местных контор в Апостольскую палату. Папа Григорий X (1271–1276) разделил весь католич. мир на финансово-податные округа; папская курия назначала туда особых сборщиков, в задачу к-рых входили сбор налогов и распределение полученных средств между организаторами К. п.

Начиная со 2-го крестового похода (1147–1149), военные экспедиции стали более организованными. Их руководители заранее запасались продовольствием, договаривались о перевозках и поставках провианта, воды и фуража. Анархия первых К. п. заставила участников последующих экспедиций выбирать главнокомандующего армией крестоносцев (нередко это была формальность), заключать контракты и определять круг обязанностей каждого. Несмотря на эти меры, в разнородном (в т. ч. и в этническом отношении) войске крестоносцев никогда не было четкого плана походов, жесткой дисциплины, а также полной скоординированности действий между армиями.

С. В. Ближнюк

**1-й крестовый поход (1096–1099).** Поводом к нему послужило обращение визант. имп. Алексея I Комнина (1081–1118) к папе Римскому Урбану II (1088–1099) с просьбой о помощи в борьбе против сельджуков. Обращение было передано папе византийской делегацией во время Собора в Пьяченце (1–7 марта 1095). После смерти султана Малик-шаха I (1072–1092) в государстве сельджуков начался династический кризис, что давало основания рассчитывать на отвоевание М. Азии. Папа Урбан II надеялся, оказав военную помощь Византийской империи, способствовать восстановлению единства Церкви, утраченного в результате схизмы 1054 г. Кроме того, папа рассматривал византийского имп. Алексея Комнина как важного союзника в



Султан Алп-Арслан попирает визант. имп. Романа IV Диогена.

Миниатюра

из сочинения Дж. Боккаччо

«О несчастливых знаменитых людей».

2-я четв. XV в.

(Paris. fr. 232. Fol. 323)

противостоянии германскому имп. Генриху IV.

Организация масштабной военной экспедиции на Восток требовала серьезной подготовки; она началась во время большого путешествия Урбана II по юго-зап. части Франции (июнь 1095 — авг. 1096). 27 нояб. 1095 г., накануне закрытия Клермонского Собора, папа официально объявил о начале крестового похода. В источниках сохранилось неск. вариантов этой речи: согласно Фульхерию Шартрскому, папа указал на помощь вост. христианам как на главную цель экспедиции (Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana. I 3 / Hrsg. H. Hagenmeyer. Hdlb., 1913. S. 130–138), в то время как у хронистов Роберта Монаха и Бальдерика, архиеп. Дольского, целью крестового похода был назван Иерусалим (Roberti Monachi Historia Iherosolimitana. I 1–2 // RHC, Occ. 1866. Vol. 3. P. 727–729; Baldrici episcopi Dolensis Historia Jerosolimitana. I 4 // Ibid. 1879. Vol. 4. P. 12–15). На призыв Урбана II принять участие в крестовом походе откликнулись Гуго Великий, гр. Вермандуа (он был братом франц. кор. Филиппа I), гр. Раймунд IV Тулузский, герц. Роберт III Нормандский, кн. Боэмунд Тарентский и его племянник Танкред, гр. Стефан II Блуаский, гр. Роберт II Фландрский, герц. Готфрид Бульонский, а также его брат Балдуин (впосл. кор. Иерусалима Балдуин I). Поскольку папа не готовил военную





операцию, а призывал к религ. движению, поход по его замыслу должен был возглавить легат Адемар, еп. Ле-Пюи. Урбан II установил ориентировочную дату начала экспедиции — 15 авг. 1096 г. (праздник Успения Пресв. Богородицы) и место сбора участников похода — К-поль.

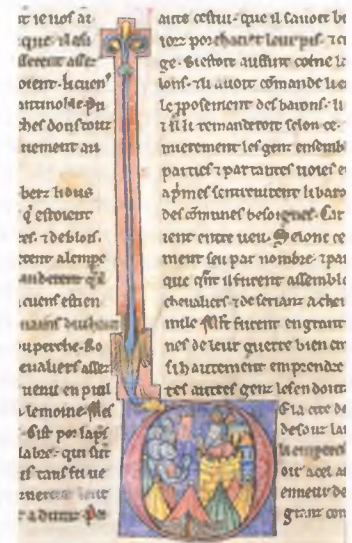
Первые отряды крестоносцев выступили на Восток весной 1096 г. В историографии эта экспедиция получила название «народный» крестовый поход или «поход бедноты», хотя социальный состав армий был разнородный: в экспедиции участвовали крестьяне, горожане, клирики, а также представители рыцарства. 12 апр. 1096 г. из Берри вышел отряд во главе с Петром Амьенским; крестоносцы двигались через Шампань, Иль-де-Франс, где к ним присоединилась армия рыцаря Вальтера Голяка, Пикардию, а затем через Н. Лотарингию. Когда крестоносцы достигли Кельна, отряд Вальтера Голяка опередил остальную часть войска. В экспедиции приняли участие 6 др. отрядов с нем., франц. и итал. землей; они выступили в поход в кон. апр. и в мае 1096 г. Движение крестоносных армий сопровождалось еврейскими погромами в Шпайере, Вормсе, Регенсбурге и Праге (см.: *Riley-Smith*. 1984; *Juden und Christen*. 1999). Кроме того, участники похода не успели запастись провиантом, что привело к столкновениям с населением Болгарии, Венгрии и других гос-в, находившихся на пути их следования. В сер. июля отряд Вальтера Голяка достиг К-поля, а 1 авг. в столицу Византийской империи прибыли крестоносцы под рук. Петра Амьенского. Опасаясь грабежей и бесчинств, византийцы поспешили переправить участников экспедиции в М. Азию (6 авг. 1096), где в результате конфликта они разделились на 2 армии: французскую и немецко-итальянскую. Импер. Алексей I Комнин советовал участникам похода оставаться на визант. территории до прибытия основных войск крестоносцев, однако в сент. немецко-итал. армия захватила крепость Ксеригордон, принадлежавшую Румскому (Иконийскому) султанату, и стала совершать нападения на окрестности Nikei, столицы султаната. 29 сент., после недельной осады, султану Рума Кылыч-Арслану I удалось взять Ксеригордон. Прибывшая франц. армия была разгромлена

на 21 окт. под Nikeей. Вальтер Голяк погиб в бою. Петру Амьенскому и небольшому числу крестоносцев удалось бежать в К-поль и позднее присоединиться к «крестовому походу баронов».

Основные армии крестоносцев выступили в поход в авг. 1096 г. Гр. Гуго Великий с небольшим отрядом северофранц. рыцарей проследовал традиц. паломническим маршрутом до г. Бари, чтобы переправиться морским путем в Диррахий (ныне Дуррес, Албания), который был связан с К-полем старой рим. Эгнатиевой дорогой. Однако после кораблекрушения в окт. 1096 г. его отряд был рассеян. Византийцы доставили Гуго вместе с остатками его войска в К-поль. Одновременно с отрядом Гуго из Н. Лотарингии выступила большая армия под командованием Готфрида Бульонского и Балдуина, к-рая спустилась в низовья Дуная и прибыла в К-поль 23 дек. 1096 г. В авг. 1096 г. из Юж. Франции вышло многочисленное войско во главе с Раймундом Тулузским и еп. Адемаром. Обогнув Адриатику сухопутным путем через Далмацию и остановившись в Диррахии, в апр. 1097 г. они прибыли в К-поль. Из Юж. Италии осенью 1096 г. выдвинулось войско нормандцев под предводительством Боэмунда Тарентского. В окт., переправившись через Адриатику, крестоносцы высадились на Балканском п-ове к югу от Диррахии. Войско Боэмунда Тарентского, встретив серьезное противодействие со стороны местного населения, прибыло к К-полю лишь 1 апр. 1097 г. Крупные контингенты крестоносцев из Нормандии, Фландрии и Сев. Франции под началом Роберта Нормандского, Роберта Фландрского и Стефана Блуаского достигли Сев. Италии в нояб. 1096 г. Роберт Фландрский и его отряды сразу переправились в Диррахий и прибыли в К-поль в апр. 1097 г. Роберт Нормандский и Стефан Блуаский отложили переправу до весны и оказались в К-поле на месяц позже. Присутствие иностранных воинских контингентов под стенами К-поля создавало напряженную ситуацию, однако разобщенность лидеров крестоносцев позволила импер. Алексею I Комнину вести с ними сепаратные переговоры и поочередно переправлять их через Босфор. Предводители крестоносных армий принесли императору на тех или иных условиях

клятву верности, а также обязались передать ему все бывш. визант. территории, которые будут отвоеваны у тюрок.

Первой целью крестоносцев в М. Азии стала Nikea. Общая численность крестоносцев, собравшихся под Nikeей, оценивается исследователями в 60 тыс. чел. (*France*.



Осада Nikeи.

Миниатюра

из «Истории деяний

в заморских землях»

Вильгельма Тирского. Сер. XIII в.

(Brit. Lib. Yates Thompson. 12.

Fol. 13v)

1994. P. 122–142). Осада города продолжалась с 14 мая по 16 июня 1097 г. Уже 16 мая состоялось главное сражение с войсками султана Кылыч-Арслана I, к-рые прибыли на помощь гарнизону Nikeи. Битва закончилась полным разгромом сельджуков. На заключительном этапе осады город был блокирован визант. флотом. Представителям импер. Алексея I Комнина удалось вступить в сепаратные переговоры с тюрками и договориться о сдаче города императору, что вызвало недовольство других участников похода. 26 июня крестоносцы двинулись вглубь М. Азии, однако отсутствие единого командования привело к тому, что войско разделилось на 2 части. Авангард, состоявший из нормандских и северофранц. рыцарей, находился под командованием Боэмунда Тарентского. Основные силы крестоносцев, включавшие армии из Юж. Франции и Лотарингии, а также отряд Гуго Великого, перешли под командование Раймунда Тулузского. Разделение





крестоносцев позволило Кылыч-Арслану I атаковать авангард Боэмунда Тарентского в битве при Дорилее 1 июля 1097 г. Тюрки использовали свое численное преимущество, чтобы оттеснить войска Боэмунда Тарентского к лагерю и нанести им серьезный урон, однако подошедшая к концу дня армия гр. Раймунда Тулузского решила исход битвы в пользу крестоносцев.

Битва при Дорилее сломила сопротивление сельджуков. Войско крестоносцев под предводительством визант. военачальника Татикия († после 1099) направилось в Каппадокию, откуда открывалась прямая дорога на Сирию и Палестину. На подступах к Каппадокии войско покинуло отряды Танкреда и Балдуина, к-рые отклонились на юго-восток, в сторону Киликийской Армении, и заняли города Тарс (ныне Тарсус, Турция) и Мамистру. Войска крестоносцев воссоединились в Мараше (ныне Кахраманмараш, Турция), однако вскоре Балдуин вновь покинул расположение армии и направился к берегам р. Евфрат. Позднее он получил приглашение стать соправителем Эдессы. В марте 1098 г. было основано 1-е гос-во крестоносцев — *Эдесское графство*.

В окт. 1097 г. главные силы крестоносцев вышли к долине р. Оронт и начали осаду Антиохии, к-рая продолжалась с 20 окт. 1097 по 3 июня 1098 г. Основной проблемой осаждавших была нехватка продовольствия, частично решавшаяся за счет поставок из Киликии и Эдессы, а также через порты Селевкии и Лаодикии, которые находились под контролем крестоносцев. Политическая



*Штурм Иерусалима крестоносцами. Миниатюра из «Истории деяний в заморских землях» Вильгельма Тирского. Сер. XIII в. (Brit. Lib. Yates Thompson. 12. Fol. 40v)*

Сиана во время осады. Слабые попытки сир. правителей оказать ему помощь были отражены крестоносцами. 31 дек. 1097 г. выдвинувшиеся к Антиохии войска дамаского эмира Дукака были разбиты отрядами Боэмунда Тарентского и Роберта Фландрского, совершавшими вылазку за провиантом. 9 февр. 1098 г. объединенная армия под командованием Боэмунда отбила атаку на лагерь крестоносцев, предпринятую Ридваном, эмиром Алеппо, и надолго пресекла попытки правителей окрестных территорий оказать поддержку Антиохии. Ситуация кардинально изменилась в мае 1098 г., когда на помощь Яги-Сиану выдвинулась большая армия сельджуков под командованием атабека Мосула Кербоги. Крестоносцам пришлось форсировать осаду. В ночь на 3 июня в результате измены контролировавшего зап. ворота города армянина Фируза Антиохия пала.

Уже на следующий день

*Захват Антиохии Готфридом Бульонским и Робертом Фландрским в 1097 г.*

*Миниатюра из сочинения Якоба ван Марланта «Зерцало истории». Ок. 1325–1335 гг. (Den Haag. Koninklijke Bibl. KA XX. Fol. 255)*



ситуация в Сирии характеризовалась противостоянием сельджукских правителей Дамаска и Алеппо (Халеба), что привело к фактической изоляции эмира Антиохии Яги-

ее осадили войска Кербоги, однако обретение провансальцем Петром Варфоломеем реликвии, к-рую, несмотря на скептическое отношение еп. Адемара, сочли *котьем святым*, воодушевило крестоносцев. Реликвия была

вынесена к войску во время решающего сражения с Кербогой 28 июня 1098 г., закончившегося бегством сельджуков.

Серьезной проблемой после победы крестоносцев над тюрками стал вопрос о судьбе Антиохии. Претензии Боэмунда Тарентского на владение городом по праву завоевания оспаривал Раймунд Тулузский, к-рый требовал передать Антиохию имп. Алексею I Комнину, в соответствии с принесенной в К-поле клятвой. Ситуация осложнялась тем, что византийский император получил от гр. Стефана Блуаского ложную информацию о полном провале похода и временно отказался от поддержки крестоносцев (позднее гр. Стефан принял участие в походе 1101 г.; см.: *Луцицкая*. 1996). 1 авг. 1098 г. скоропостижно скончался от чумы еп. Адемар, что усугубило конфликт. По условиям с трудом достигнутого компромисса между Раймундом и Боэмундом, Антиохия должна была достаться Боэмунду только в том случае, если он продолжит путь к Иерусалиму вместе с др. крестоносцами. Однако Боэмунд остался в Антиохии и основал там *Антиохийское княжество*.

Гр. Раймунд Тулузский, покинув Антиохию 13 янв. 1099 г. вместе с Робертом Нормандским и Танкредом, в февр. осадил г. Арка (близ совр. дер. Миньяра, Ливан). Позднее к ним присоединились войска Готфрида Бульонского и Роберта Фландрского. Весной 1099 г. к руководителям крестоносной армии прибыло посольство из Египта с сообщением о завоевании Иерусалима Фатимидами. Крестоносцы отказались от предложения египтян разделить контроль над Палестиной и, совершив марш-бросок вдоль побережья Средиземного м., 7 июля приступили к осаде Иерусалима, фатимидский правитель которого успел подготовить город к обороне и изгнал из него все христианское население как неблагонадежное. Первый штурм, предпринятый 13 июня, закончился провалом, однако вскоре крестоносцы начали готовить новую атаку с использованием осадных башен. Их строительство стало возможным благодаря поставкам леса, которые были налажены с помощью генуэзского флота. 13 июля начался **новый штурм Иерусалима**, 15 июля он завершился победой крестоносцев.



Захватив Иерусалим, крестоносцы разграбили город; нехрист. население (мусульмане и иудеи) было вырезано или продано в рабство. Правителем Иерусалима был из-



*Крепость Крак-де-Шевалье (Сирия). XII–XIII вв.*

бран Готфрид Бульонский, к-рый отказался от титула короля и принял звание «защитник Гроба Господня» (*advocatus Sancti Sepulchri*). После смерти Готфрида в 1100 г. на иерусалимский престол взошел его брат Балдуин, принявший титул короля. Раймунд Тулузский основал гос-во в Юж. Сирии — графство Триполи.

Т. о., 1-й крестовый поход завершился победой крестоносцев над 2 основными противниками — тюрками М. Азии и егип. Фатимидами. В результате экспедиции были созданы 4 гос-ва крестоносцев (*Иерусалимское королевство*, Эдесское графство, Антиохийское княжество и графство Триполи) и заложена основа для длительного присутствия европейцев на Ближ. Востоке. Поход также способствовал частичному восстановлению владений Византийской империи в зап. части М. Азии.

После окончания похода большинство его участников вернулись в Зап. Европу, и новые гос-ва крестоносцев на Востоке стали испытывать острую потребность в военной силе. Решением стало создание духовно-рыцарских орденов, сыгравший важную роль во всех последующих К. п. При вступлении в орден рыцари приносили обеты нестяжания, целомудрия и послушания. Это позволяло поддерживать строгую дисциплину во время военных кампаний, участие в к-рых понималось членами этих орденов как религ. служение. Ок. 1070 г. купцы из Амальфи построили в Иерусалиме странноприимный дом (*hospitalia*) для паломников, в котором служили мирские братья; во время 1-го крестового похода там оказы-

вали медицинскую помощь раненым рыцарям. Впосл. братья-госпитальеры стали участвовать в боевых действиях. В 1113 г. папа Римский *Пасхалий II* (1099–1118) утвердил устав ордена госпитальеров (см. *Мальтийский орден*), к-рый был наделен военными функциями.

ми. Ок. 1119 г. рыцарь из Шампани Гуго де Пейн основал орден *тамплиеров*. Орденская резиден-

ция располагалась в бывш. мечети Аль-Акса, к-рая считалась дворцом или храмом Соломона. В 1129 г. был утвержден устав ордена, в 1139 г. буллой «*Omne datum optimum*» папа *Иннокентий II* (1130–1143) наделил орден тамплиеров рядом привилегий. Духовно-рыцарским орденам поручались самые ответственные задачи на Св. земле: во время боевых действий они, как правило, шли в авангарде и в арьергарде крестового войска, а во времена перемирий с мусульманами им доверялась защита ключевых замков.

*А. В. Стрелецкий*

**2-й крестовый поход (1147–1149).** В 1-й пол. XII в. между государствами крестоносцев и мусульм. правителями Сирии и Палестины



*Крепость крестоносцев (впосл. т. н. цитадель Салах-ад-Дина) близ совр. г. Аль-Хаффа (Сирия). Сер. X–XII в.*

почти непрерывно шла война, однако долгое время ни одна из сторон не могла изменить ситуацию в свою пользу. Кроме того, объединения гос-в по религиозному признаку по сути существовали лишь номинально. Их отношения осложнялись большим числом противоречий и прямых военных столкновений, т. к. каждое из небольших государств в регионе боролось как

с мусульманами, так и с христианами за укрепление своего положения.

Для того чтобы обеспечить беспрепятственный доступ паломников, а также приток товаров из Европы, правители Иерусалимского королевства стремились завоевать палестинское побережье. Кор. Балдуин I организовал несколько экспедиций против Египта и Сельджукского султаната, в ходе к-рых существенно расширил границы гос-ва, захватив порты Акра (Акко), Триполи, Бейрут и Сидон (ныне Сайда, Ливан). К 1115 г. территория Иерусалимского королевства включала всю территорию Палестины; кор. Балдуину I удалось поставить под контроль Вади-эль-Араба вплоть до зал. Акаба. При кор. *Балдуине II* (1118–1131) королевство достигло наибольших размеров, однако уже при кор. Фульке Анжуйском (1131–1143) мусульманские государства стали опережать крестоносцев в том, что касалось политической и военной консолидации. В 40-х гг. XII в. лидером мусульманских сил в регионе стало атабекство Мосула, которым управлял Имад ад-Дин Зенги (1127–1147). В дек. 1144 г., после нескольких лет упорного натиска на Эдесское графство, Зенги захватил Эдессу. Гр. Эдессы Жослен II (1131–1150) сохранил лишь небольшую часть своих владений к западу от Евфрата и не имел надежд своими силами отстоять все графство. Осенью 1146 г. ему удалось ненадолго вер-

нуть себе Эдессу, однако из-за военного превосходства мусульман ему пришлось вновь отступить. С падением Эдесского графства общее положение крестоносцев на Востоке ухудшилось; создалась прямая угроза падения Антиохийского княжества. Изменить ситуацию не могли ни правитель Антиохийского княжества Раймунд из Пуатье, ни правивший Иерусалимским королевством совместно со своей матерью Мелисендой Балдуин III (1143–1162, с 1153 единолично).







Инициатором нового крестового похода выступил папа Римский *Евгений III* (1145–1153). Буллой «*Quantum predecessores*» от 1 дек. 1145 г. он призвал собирать новые силы для защиты Гроба Господня. Проповедь 2-го крестового похода была поручена католич. св. *Бернарду Клервоскому*; его миссия имела огромный успех. Уже зимой 1145/46 г. франц. кор. Людовик VII (1137–1180) заявил, что примет крест и лично возглавит крестовый поход на Восток. Папа Евгений III и советник короля аббат *Сугерий*, настоятель монаш. Сен-Дени, одобрили намерение монарха. В марте 1146 г. на собрании крупных сеньоров, церковных прелатов и рыцарей в Везле (Бургундия) Бернард Клервоский возложил крест на Людовика VII. В кон. 1146 г. на заседании рейхстага в Шпайере о желании участвовать в походе на Св. землю заявил герм. кор. Конрад III (1138–1152). Саксон. рыцари, поддержанные датчанами и поляками, получили от папы Римского разрешение начать К. п. против вендов, т. е. славянских племен лютичей и поморян, живших в низовьях р. Одер (ныне территория Сев. Германии), и летом 1147 г. втянулись в кровавую, но малоуспешную борьбу с ними. Весной 1147 г. Папский престол приравнял к К. п. войны с мусульманами на Пиренейском п-ове. Получив подкрепление франц. и англ. рыцарей, летом 1147 г. кор. Кастилии Альфонс VII (1126–1157) и кор. Португалии Афонсу I (1139–1185) начали наступление на владения мавров и после длительной осады захватили Лиссабон, Альмерию, Тортозу и ряд др. крупных городов. Связанный с этими победами и с подготовкой к крестовому походу всплеск энтузиазма имел одним из следствий рост ксенофобии: по европ. городам прокатилась волна евр. погромов (наиболее крупные произошли в Кёльне, Майнце, Вормсе и Шпайере).

Особое отношение к К. п. сложилось при дворе кор. *Рожера II* Сицилийского (1130–1154). Правитель Сицилии первоначально считал поход выгодным для себя, поскольку он мог способствовать укреплению влияния Сицилийского королевства в крестоносных гос-вах, с которыми поддерживались тесные отношения. В то же время Сицилия уже давно была втянута в противостояние с Византией за владения

в Юж. Италии и преобладание в Антиохийском княжестве. Рожер II предложил французскому кор. Людовику VII свой флот для транспортировки войска по морю, однако предводители 2-го крестового похода отказались от этой идеи, опасаясь испортить отношения с Византией, к-рая владела Киликией, имела общие сухопутные границы с Антиохией и Эдессой и т. о. могла оказать давление на ход буд. дел в Сирии. Отказ крестоносцев стал для Рожера II поводом к прямому нападению на Византию. Уже летом 1147 г., когда крестоносцы двинулись на Балканы, сицилийские эскадры напали на Пелопоннес и др. районы зап. и юж. побережий Балканского п-ова; вскоре ими были разграблены Афины. Активные военные действия между Сицилией и Византией продолжались до 1149 г., когда эскадры Рожера II вошли в Мраморное м. и приблизились к стенам К-поля.

Герм. кор. Конраду III удалось быстро собрать войско в 20 тыс. чел. (в т. ч. 2 тыс. рыцарей), к-рое в нач. лета 1147 г. отправилось на Восток сухопутным путем через Венгрию и Балканы. В составе войска находился племянник Конрада III герц. Швабии *Фридрих I Барбаросса* (император в 1155–1190). Конрада III сопровождал папский легат еп. Теодвин.

Под знамена кор. Людовика VII во Франции собралось до 70 тыс. крестоносцев. После долгих колебаний и переговоров с Рожером II о перевозке войска по морю французы также решили двигаться по суше вслед за немцами с интервалом в 1 месяц. По пути снабжение крестоносцев обеспечивалось за счет окрестных территорий, а по сути рыцари грабили их.

По договору с венг. кор. Гезой II (1141–1162) крестоносное войско имело возможность беспрепятственно пройти через Венгрию. Сначала в Византийской империи крестоносцы воспринимались как союзники, но продвижение многочисленного войска к К-полю представляло собой опасность для столицы. Византийский имп. *Мануил I Комнин* (1143–1180), пытаясь снизить угрозу, предложил Конраду III переправиться в М. Азию не у Босфора, а через прол. Геллеспонт (Дарданеллы), однако в сент. 1147 г. крестоносцы, вступив в бой с визант. отрядами у Адрианополя, силой прорвались

к окрестностям К-поля. Осознавая опасность присутствия у стен города войска, готового начать осаду, император приказал переправить крестоносцев на азиат. берег как можно быстрее. При этом во время 2-го крестового похода Византия не поддерживала действия крестоносцев в М. Азии, оставляя им возможность продвигаться на восток на свой страх и риск. Для имп. Мануила I, к-рый незадолго до этого заключил мирный договор с Румским султанатом и поддерживал с ним постоянные дипломатические контакты, крестоносцы представляли уже гораздо более серьезную угрозу, чем турки-мусульмане на вост. границе империи.

В М. Азии кор. Конрад III явно недооценил опасность со стороны тюрок-сельджуков. Он решил не дожидаться подхода французов. Достигнув Никеи, он разделил свои силы: король с половиной войска отправился прямым путем на юго-восток (Иконий и Антиохия), а др. часть во главе с Оттоном, еп. Фрайзингским, двинулась более длинным путем — вдоль побережья. 25 окт. 1147 г. в битве при Дорилее войско Конрада III было разгромлено армией султана Масуда I. С остатками отряда раненный в бою Конрад III отступил к Никее. 16 нояб. 1147 г. войско еп. Оттона Фрайзингского было почти полностью уничтожено тюрками под Лаодикийей Фригийской (ныне Денизли, Турция). Оттон с немногими спутниками достиг Иерусалима морским путем в апр. 1148 г.

Войско Людовика VII беспрепятственно прошло через Венгрию и визант. Балканы. Отношения между Людовиком VII и имп. Мануилом I оставались теплыми, и франц. король (его в походе сопровождала жена Алиенора Аквитанская) был торжественно принят в К-поле. Узнав о мирном договоре византийцев с тюрками, нек-рые сеньоры предлагали разорвать отношения с Мануилом I и призвать флот кор. Рожера II Сицилийского для осады К-поля, но Людовик VII решительно отказался от этого плана. Франц. крестоносцы поклялись передать Византии все земли в М. Азии, которые им удастся завоевать, хотя визант. император не оказал участникам крестового похода военной поддержки. В нояб. 1147 г. войско Людовика VII соединилось под Ни-







кеей с остатками отряда Конрада III и отправилось далее путем еп. Оттона Фрайзингского. Герм. король, измученный ранением, болезнью и, вероятно, потрясенный своим поражением, вскоре вернулся в К-поль, где имп. Мануил I лично ухаживал за ним. Весной 1148 г. Конрад III отправился на Св. землю на корабле. В янв. 1148 г. армия крестоносцев, к тому времени численно превосходившая войско тюрок, прорвалась, хоть и с большими потерями, через их заслоны у Лаодикии. Людовик VII, с трудом достигнув порта Атталия, отправился в Антиохию морским путем. Остальное его войско прибыло туда по суше, сильно дезорганизованное трудностями похода; многие крестоносцы умерли от болезней.

19 марта 1148 г. кор. Людовик VII достиг Антиохии, где был торжественно принят кн. Раймундом, к-рый рассчитывал при помощи войска крестоносцев организовать наступление на Алеппо (Халеб) и отвоевать Эдесское графство. Однако франц. король предпочел продолжить путь в Иерусалим. В апр. в Иерусалим прибыл отряд еп. Оттона Фрайзингского, приехали Людовик VII и уцелевшие в походе представители франко-герм. знати. Все они были тепло приняты кор. Балдуином III; впосл. войско крестоносцев фактически стало инструментом борьбы правителя Иерусалимского королевства за укрепление границ своего гос-ва. 24 июня 1148 г. в Акре в присутствии королей Балдуина III, Людовика VII и Конрада III состоялся совет крестоносцев, где было принято решение начать наступление на Дамаск — столицу сравнительно небольшого, но выгодно расположенного эмирата, которым правил Муин ад-Дин Унур. Войско примерно из 50 тыс. крестоносцев собралось в Тиверии; 23 июля оно подошло к окрестностям Дамаска. Для эмира Унура это нападение не могло быть неожиданным. За неск. месяцев до этого он спешно начал работы по укреплению столицы эмирата, а также обратился за помощью к Нур ад-Дину Зенги и Сейф ад-Дину Гази, атабекам Алеппо и Мосула. Когда их войска, начавшие движение к Дамаску, достигли Хомса, о приближении армии мусульман стало известно в лагере крестоносцев. Тем самым осада города была сорвана. 28 июля



купе из плена крестоносцев, захваченных тюрками. 2-й крестовый поход привел к изменению от-

*Крестоносцы у Дамаска. Миниатюра из рукописи: Mamerot S. Les passages fais oultre mer... contre les Turcs et autres sarrazins. 1474–1475 гг. Худож. Ж. Коломб (Paris. fr. 5594. Fol. 148v)*

ношений между Францией и Византийской империей. Кор. Людовик VII и его советники обвиня-

ли имп. Мануила I в со-глашении с врагом. В то же время отношения Конрада III и Мануила I, первоначально враждебные, заметно улучшились. Осенью 1148 г. Конрад III встретился с Мануилом I в Фессалонике и подтвердил союз с Византией. Сицилийское королевство, прежде занимавшее двусмысленную позицию по отношению к участникам похода, оказалось в изоляции, т. к. против него были готовы выступить Франция, Германия и Византия.

Положение гос-в крестоносцев ухудшилось. Осада Дамаска спровоцировала рост военной угрозы для Иерусалимского королевства и привела к тому, что опасность нападения мусульман теперь распространилась на всю протяженность его сухопутной границы. Ни Антиохийское княжество, ни оставшаяся под властью христиан часть Эдесского графства не получили от крестоносцев реальной поддержки. В 1150 г. гр. Жослен II Эдесский попал в плен к Нур ад-Дину Зенги и находился там до своей смерти. В 1151 г. его владения были полностью захвачены мусульманами. Осада Дамаска традиционно оценивается как серьезный просчет крестоносцев, т. к. город не представлял опасности для Иерусалимского королевства. Оказавшись под ударом крестоносцев, эмир Дамаска был вынужден искать поддержки Зенгидов Сев. Сирии. В итоге Дамаск оказался под контролем правителя Алеппо Нур ад-Дина Зенги, а центром консолидации мусульман стала Сирия.

2-й крестовый поход был воспринят в Зап. Европе как поражение. Особенно тяжело неудачу переживал Бернард Клервоский. Он направил папе Евгению III апологию «О размышлении» (*De consideratione libri quinque*) в 5 книгах, в которой доказывал, что главной причиной неудачи экспедиции были грехи крестоносцев. Многие современники событий считали, что на результат похода повлияло вмешательство дьявола (*Annales Herbipolenses // MGH. SS. T. 16. P. 3; Gerhohi praepositi Reichersbergensis Ex commentario in psalmos. XXXIX / Ed. E. Sackur // MGH. Lit. T. 3. P. 435–437*).

Во Франции нек-рое время обсуждались планы новой экспедиции. Бернард Клервоский занимался проповедью крестового похода, и его деятельность имела определенный успех. Кор. Людовик VII склонялся к поддержке этого предприятия, однако Римская курия выступила против. В течение неск. десятилетий велись переговоры о вы-

гласнении с врагом. В то же время отношения Конрада III и Мануила I, первоначально враждебные, заметно улучшились. Осенью 1148 г. Конрад III встретился с Мануилом I в Фессалонике и подтвердил союз с Византией. Сицилийское королевство, прежде занимавшее двусмысленную позицию по отношению к участникам похода, оказалось в изоляции, т. к. против него были готовы выступить Франция, Германия и Византия.

Положение гос-в крестоносцев ухудшилось. Осада Дамаска спровоцировала рост военной угрозы для Иерусалимского королевства и привела к тому, что опасность нападения мусульман теперь распространилась на всю протяженность его сухопутной границы. Ни Антиохийское княжество, ни оставшаяся под властью христиан часть Эдесского графства не получили от крестоносцев реальной поддержки. В 1150 г. гр. Жослен II Эдесский попал в плен к Нур ад-Дину Зенги и находился там до своей смерти. В 1151 г. его владения были полностью захвачены мусульманами. Осада Дамаска традиционно оценивается как серьезный просчет крестоносцев, т. к. город не представлял опасности для Иерусалимского королевства. Оказавшись под ударом крестоносцев, эмир Дамаска был вынужден искать поддержки Зенгидов Сев. Сирии. В итоге Дамаск оказался под контролем правителя Алеппо Нур ад-Дина Зенги, а центром консолидации мусульман стала Сирия.

**3-й крестовый поход (1189–1192).** В 80-х гг. XII в. мусульманам удалось завоевать большую часть территории Иерусалимского





королевства. К 1183 г. все владения мусульман в Египте, Палестине, Сирии, а также в Зап. Аравии были объединены под властью султана *Салах-ад-Дина* (1174–1193) из династии Айюбидов, держава которого заметно превосходила государство крестоносцев с т. зр. военной силы и др. ресурсов. Кроме того, после смерти кор. Балдуина IV (1185) центральная власть в Иерусалимском королевстве значительно ослабла. Летом 1186 г., после длившихся более года переговоров между баронами и духовно-рыцарскими орденами, на трон в Иерусалиме был возведен Ги де Лузиньян (1186–1192), муж Сибиллы, сестры Балдуина IV. Ограбление сеньором Керака Райнальдом (Рено) де Шатильоном мусульм. торгового каравана в Трансиордании, в результате чего помимо огромной добычи в руках Райнальда оказалась сестра Салах-ад-Дина, послужило поводом для начала войны с Иерусалимским королевством. Начав кампанию в Галилее, 4 июля 1187 г. Салах-ад-Дин почти полностью уничтожил объединенное войско крестоносцев в битве при Хаттине (ныне горная гряда Карней-Хиттим в 6 км к западу от Тиверии). В плен попали кор. Ги де Лузиньян, магистр ордена тамплиеров Жерар де Ридфор, Райнальд де Шатильон и др. знатные рыцари; также мусульмане захватили святыню, сопровождавшую крестоносное войско, — Животворящее Древо Креста Господня. Вскоре войска Салах-ад-Дина захватили Акру и неск. др. крепостей, а 2 окт. 1187 г. после короткой осады мусульманам сдался Иерусалим. К концу года крестоносцы владели только узкой полосой побережья с крупными крепостями в Антиохии, Триполи и Тире; в 1188 г. Салах-ад-Дин попытался, хотя и неудачно, захватить Антиохию.

По преданию, получив печальные новости из Палестины, 20 окт. 1187 г. скончался папа Римский *Урбан III*. Несмотря на то что информация о взятии Иерусалима не могла дойти до Рима столь быстро, в сознании европейцев того времени смерть папы была связана с этим событием. Преемник Урбана III папа *Григорий VIII* буллой «*Audita tremendi*» (29 окт. 1187) объявил падение Иерусалима наказанием за грех христиан и призвал к новому крестовому походу. Быстрый отклик булла нашла в Свящ. Римской им-



Карта Иерусалима.  
Кон. XII в.  
(Den Haag. Koninklijke Bibl. 76 F 5.  
Fol. 1r)

перии; имп. Фридрих I Барбаросса имел тесные союзнические отношения с Папским престолом. Королевские дворы Франции и Англии тоже поддержали поход, однако подготовка к дорогостоящей и сложной экспедиции на Восток затянулась на 3 года из-за длительного военного противостояния между этими странами.

Сбор «королевских» экспедиций требовал длительного времени, но, как выяснилось позднее, на ход войны в Палестине большие армии, возглавляемые монархами, имели лишь ограниченное влияние. В мае 1188 г. Салах-ад-Дин освободил кор. Ги де Лузиньяна, тем самым рассчитывая разжечь междоусобицу среди рыцарей, многие из которых видели в короле главного виновника катастрофы. Сеньор Тира *Конрад Монферратский* отказался впускать его в город и признавать королем Иерусалима до тех пор, пока не придут европ. монархи, чтобы совместно решить, кто должен занимать престол в Иерусалиме. Ги де Лузиньяну и его сторонникам пришлось разбить лагерь в окрестностях Тира. В кон. весны 1188 г. в Тир, ставший военной базой 3-го крестового похода, прибыло подкрепление из 200 рыцарей, отправленных кор. Сицилии Вильгельмом II (1166–1189). В 1189 г. по морю прибыли отряды неск. французских сеньоров и итальянских прелатов, в т. ч. Пизанского архиеп. Убальдо Ланфранки, флот которого составлял 52 корабля. Именно эти сравнительно небольшие силы, во

главе которых встал Ги де Лузиньян, позволили крестоносцам стабилизировать положение и приступить к отвоеванию утраченных территорий. Конрад Монферратский вскоре также присоединился к войску Ги де Лузиньяна.

**Осада Акры до весны 1191 г.** 28 авг. 1189 г. со своим вновь организованным войском (ок. 7 тыс. чел. пехоты и 400 рыцарей) и при поддержке эскадр датчан и фризов Ги де Лузиньян начал осаду Акры: овладев ею он смог бы закрепиться на побережье Сев. Палестины и получить прямой доступ в Галилею и Иерусалим. Первая попытка захватить город была безрезультатной. Однако Салах-ад-Дин, 15 сент. попытавшийся разрушить осадный лагерь крестоносцев под Акрой, также потерпел неудачу. Началось длительное позиционное противостояние: крестоносцы блокировали город с моря и удерживали свой лагерь на берегу к северу от Акры. Мусульмане поддерживали часть сухопутных коммуникаций с городом и строили осадные позиции вокруг лагеря крестоносцев с юга и востока. В крупном столкновении 4 окт. обе стороны понесли большие потери, но в основном сохранили за собой прежние позиции. К концу осени крестоносцы сумели полностью заблокировать Акру с суши. Вокруг города образовалась двойная линия блокады, поскольку



Войны Салах-ад-Дина  
разоряют Св. землю.  
Миниатюра из «Истории деяний  
в заморских землях»  
Вильгельма Тирского. Сер. XIII в.  
(Brit. Lib. Yates Thompson. 12. Fol. 161)

крестоносцев с суши осаждала армия Салах-ад-Дина. В кон. 1189 г. егип. флот оттеснил эскадры крестоносцев и положил конец блокаде Акры с моря.







Условия жизни воинов в осадных лагерях были крайне тяжелыми: нехватка продовольствия и питьевой воды, болезни. Боеспособность крестоносной армии поддерживалась прибывавшими из Европы небольшими отрядами. 6 мая 1190 г. крестоносцы попытались штурмовать Акру с помощью осадных орудий, построенных из материалов, к-рые были доставлены из Тира по морю Конрадом Монферратским. Штурм завершился неудачей, осадные машины утрачены. 20–26 мая мусульмане держали полевые укрепления крестоносцев под постоянным обстрелом и пытались их захватить, но также безуспешно. 25 июля крестоносцы были разбиты после попытки атаковать мусульман. В нач. окт. 1190 г. к Акре прибыл отряд нем. рыцарей под командованием герц. Фридриха VI Швабского, небольшая часть войска Фридриха Барбароссы, однако и это не повлекло за собой изменения положения.

К кон. 1190 г. ситуация для крестоносцев существенно ухудшилась. От эпидемии в лагере умерла кор. Сибилла, и с ее смертью Ги де Лузиньян лишился законных прав на престол Иерусалимского королевства. Это усилило раскол среди рыцарей. Ги де Лузиньян стремился сохранить за собой статус короля, но большинство рыцарей не признавали его. На престол претендовал Конрад Монферратский, к-рый был женат на Изабелле, дочери кор. Амори (Альмарика) Иерусалимского и сводной сестре кор. Сибиллы. Решение вопроса о наследовании престола было отложено до конца военных действий. К зиме 1190/91 г. мусульманам удалось прервать сухопутные коммуникации крестоносцев, стоявших лагерем под Акрой, с Тиром; снабжение войска, страдавшего от эпидемии и голода, стало крайне редким. В янв. 1191 г. в лагере умер герц. Фридрих Швабский; жертвами эпидемии стали мн. представители европ. знати и клира, в т. ч. лат. Иерусалимский патриарх Ираклий.

Тем не менее 31 дек. 1190 г. крестоносцы провели еще один штурм Акры; им удалось разрушить часть городских стен, хотя сил для уничтожения мусульм. гарнизона не хватило. 13 февр. 1191 г. мусульмане прорвались в Акру через осадный лагерь крестоносцев и сменили измученный осадой гарнизон, тем самым сведя на нет последние ус-

пехи христиан. В марте крестоносцам удалось возобновить морское снабжение осадного лагеря и не допустить его гибели. Вместо Ги де Лузиньяна войско возглавил вновь прибывший со свежими отрядами герц. Леопольд V Австрийский. Однако позиционная война, к-рую крестоносцы вели в течение почти 2 лет и к-рая стоила обеим сторонам огромных жертв, не привела к к.-л. результатам.

**Поход Фридриха I Барбароссы.** Герм. имп. Фридрих I Барбаросса принес крестоносный обет на церемонии в соборе в Майнце 27 марта 1188 г. В мае 1189 г. он двинулся на Восток во главе армии из 5 тыс. рыцарей и 200 тыс. др. воинов. В составе армии находился венг. контингент кн. Гезы, брата венг. кор. Белы III. Вопреки печальному опыту 2-го крестового похода войско вновь двигалось по суше — через владения Венгрии, Византии и Румского султаната, что неизбежно приводило к конфликтам с местным населением, а правители в этом регионе рассматривали армию крестоносцев как страшную угрозу и не оказывали ей никакой помощи. Визант. имп. *Исаак II Ангел* (1185–

Лишь в февр. 1190 г. соглашение было заключено, переправа состоялась, и крестоносцы столкнулись с новым противником в лице Румского султаната. Медленное продвижение отрядов Фридриха Барбароссы дало возможность султану Кылыч-Арслану II (1156–1192) подготовиться к войне и заключить союз с Салахад-Дином. Не имея возможности сдержать многочисленное войско крестоносцев, сельджуки согласились пропустить его, однако вскоре были вынуждены оказать сопротивление крестоносцам, которые совершали грабежи. Продвижение нем. армии вновь превратилось в военный поход.

В мае 1190 г. Фридрих Барбаросса достиг столицы султаната г. Иконий (ныне Конья) и под стенами города разбил главные силы сельджуков. Иконий был захвачен и разграблен крестоносцами, султан и его двор бежали в вост. районы страны, организованное сопротивление крестоносцам прекратилось. После ухода войска Фридриха Барбароссы султанат быстро восстановил свою столицу.

Продвижение крестоносцев было прервано 10 июня 1190 г., когда во время перехода через хребет Тавр имп. Фридрих I



*Имп. Фридрих I Барбаросса в 3-м крестовом походе. Миниатюра из поэмы Пьетро да Эболи «Книга в похвалу императора». 1196 г. (Bern. Burgerbibl. 120 II. Fol. 143)*

1195, 1203–1204), сохранявший дружественные отношения с Салахад-Дином, но не имевший возможности остановить армию Фридриха Барбароссы силой, разрешил крестоносной армии пройти по землям Византийской империи. По пути крестоносцы занимали и грабили города: Сердику (ныне София), Филиппополь (ныне Пловдив), Адрианополь (ныне Эдирне); громили тех, кто пытались им сопротивляться. В конце лета и осенью 1189 г. продвижение крестоносцев по Балканам фактически превратилось в военное противостояние византийцам; одновременно велись переговоры об условиях переправы армии Фридриха Барбароссы в М. Азию.

Барбаросса сорвался с обрыва и утонул в горной реке Каликадн (Салеф; ныне Гёксу). Гибель Фридриха лишила поход смысла для большинства участвовавших в нем рыцарей: они были вынуждены позаботиться о защите своих политических прав на предстоявших в Германии выборах нового императора. Большая часть войска вернулась в Европу. Поход продолжили всего 5 тыс. крестоносцев; их вели сын императора герц. Фридрих Швабский и Конрад Монферратский. Вскоре этот отряд достиг Антиохии. Останки Фридриха Барбароссы были погребены в Тире. Немногочисленный отряд германских рыцарей, дошедших до Сирии и Палестины, уже не мог существенно повлиять на дальнейший ход войны.







**Экспедиция Ричарда I Львиное Сердце и Филиппа II Августа.** Наследник англ. престола *Ричард I Львиное Сердце* (король Англии в 1189–1199) принял крест осенью 1187 г. Однако организации 3-го крестового похода в Англии и во Франции препятствовала война между странами за владение герцогствами Нормандия, Анжу, Турень, Мен и др. В нач. 1188 г. состоялась встреча англ. кор. Генриха II (1154–1189) и франц. кор. *Филиппа II Августа* (1180–1223), на к-рой монар-



*Крепость Маркаб  
ордена госпитальеров  
близ совр. г. Банияс (Сирия).  
XII в.*

хи согласились заключить перемирие и способствовать крестоносному движению. В Англии и во Франции был введен особый налог на предстоящую экспедицию (т. н. салядинова десятина). Тем не менее летом того же года война возобновилась. При этом Ричард принес оммаж Филиппу II и открыто выступил против отца, защищая интересы Франции и добиваясь мирного соглашения ради участия обоих королевств в крестовом походе. 6 июля 1189 г., вскоре после заключения перемирия, кор. Генрих II умер в замке Шинон (Франция). Ричард I Львиное Сердце занял англ. престол и начал формировать армию крестоносцев и собирать средства для совместного с французами похода. 18 мая 1190 г. англ. морская экспедиция крестоносцев во главе с Ричардом де Камвилем и Робером де Сабле отправилась из Дартмута вдоль зап. берегов Европы, чтобы соединиться с франц. крестоносцами в Марселе. По пути на Св. землю английские крестоносцы приняли участие в войне против мусульман на стороне португ. кор. Саншу I. Кор. Ричард I, проведя полгода в Англии, вернулся во Францию; 4 июля 1190 г. на переговорах в Везле была достигнута договоренность о встрече крестоносных армий на Сицилии. Не дожидаясь прихода в Марсель англ. морской экспедиции, Ричард Львиное Сердце покинул порт 7 авг.

и 23 сент. высадился на Сицилии. Англ. флот опередил его и прибыл к берегам острова уже 14 сент. Ричард I сразу же начал военные действия против сицилийского кор. Танкреда (1189–1194), которого обвиняли в заточении Иоанны Английской, сестры Ричарда Львиное Сердце и вдовы сицилийского кор. Вильгельма II. 4 окт. англичане захватили Мессину, освободив кор. Иоанну.

Франц. крестоносцы во главе с кор. Филиппом II Августом отправились морем из Генуи и прибыли на Сицилию уже после военных действий.

Обе армии провели на Сицилии зиму. 30 марта 1191 г. франц. экспеди-

ция отправилась на Восток, высадилась в Тире и 20 апр. присоединилась к лагерю крестоносцев под Акрой. Англ. флот в составе 180 парусных судов (нефов) и 39 галей покинул Сицилию 10 апр. и у берегов Кипра попал в шторм, в к-ром погибло неск. кораблей с казной экспедиции. Часть этих сокровищ была выброшена на берег и стала трофеем визант. деспота Кипра Исаака Дуки Комнина. Отряды Ричарда Львиное Сердце разбили лагерь под Лимасолом. 6 мая англ. король встретился с Исааком Комнином и тот согласился вернуть крестоносцам казну и отправить с ними в Палестину 500 своих воинов. Вскоре Ричард Львиное Сердце посетил в лагере освобожденный из плена иерусалимский кор. Ги де Лузиньян; здесь же Ричард отпраздновал свадьбу с кастильской принцессой Беренгарией Наваррской. Длительное пребывание англичан на Кипре стало причиной недовольства греч. властей и разрыва Ричарда с Исааком Комнином. Англичане захватили Лимасол, Исаак Комнин был низложен и в оковах доставлен в Триполи, где передан госпитальерам. Войско Ричарда Львиное Сердце покинуло Кипр лишь 5 июня 1191 г.

**Взятие Акры и попытки наступления на Иерусалим.** Активные действия под Акрой начались с прибытием франц. кор. Филиппа II Августа (20 апр. 1191) и англ. кор.

Ричарда I Львиное Сердце (8 июня 1191). Конрад Монферратский покинул лагерь и уехал в Тир, поскольку Ричард I поддержал права Ги де Лузиньяна на престол Иерусалимского королевства. Франц. крестоносцы вместе с моряками генуэзской эскадры Симоне Дориа начали строительство новых, более мощных осадных орудий. Прибыв в лагерь под Акрой, Ричард Львиное Сердце начал переговоры с Салах-ад-Дином. Обменявшись делегациями, стороны согласились провести общую встречу с участием англ. и франц. монархов, но в назначенный день и Филипп II Август, и Ричард I Львиное Сердце оказались больны, и переговоры не состоялись. Новые камнететные машины постепенно разрушали стены Акры, несмотря на то что осадный лагерь крестоносцев по-прежнему подвергался постоянным атакам Салах-ад-Дина. 4 июля полуразрушенный город объявил о готовности сдаться, но Ричард I отверг условия капитуляции. 12 июля, после серии взаимных обстрелов и атак, новые переговоры провел вернувшийся в лагерь крестоносцев Конрад Монферратский; условия сдачи Акры были приняты всеми сторонами, включая Салах-ад-Дина. Гарни-



*Короли Филипп II Август  
и Ричард I Львиное Сердце  
принимают капитуляцию Акры.  
Миниатюра  
из «Больших хроник Франции».  
70-е гг. XIV в.  
(Paris. fr. 2813. Fol. 238v)*

зон Акры сдался христианам и был пленен.

Вскоре после взятия Акры герц. Леопольд Австрийский, к-рый, как представитель герм. короля, требовал для себя равного положения с монархами, покинул лагерь крестоносцев. Страдавший от дизентерии кор. Филипп II Август не смог





активно участвовать в последних событиях. Кроме того, 1 июня в лагере умер граф Фландрии Филипп, влиятельный союзник франц. короля; его смерть могла грозить Филиппу II утратой контроля над графствами Блуа и Вермандуа и обострением политической ситуации во Франции. 31 июля 1191 г. Филипп II Август покинул Св. землю и вернулся во Францию, оставив в армии крестоносцев 10 тыс. воинов во главе с герц. Гуго III Бургундским.

Условия сдачи Акры предполагали обмен пленниками с обеих сторон. 11 авг. Салах-ад-Дин предложил Ричарду Львиное Сердце часть выкупа за попавших в плен защитников города, однако английский король отказался, т. к. среди освобождаемых крестоносцев не было неск. знатных сеньоров, ранее захваченных мусульманами. Салах-ад-Дин согласился выдать их через некоторое время, но 20 авг. король, решив, что ждать обмена более невозможно, приказал отрубить головы 2700 пленникам-мусульманам из гарнизона Акры. В ответ Салах-ад-Дин казнил всех находившихся в плену христиан. Возможность мирного соглашения была упущена.

Опираясь на захваченную Акру, Ричард Львиное Сердце продвинулся дальше на юг, в сторону Яффы. 7 сент. 1191 г. близ Арсуфа (Аполлонии; 15 км к северу от совр. Тель-Авива) его войско было атаковано главными силами Салах-ад-Дина. В сражении крестоносцы сдержали нападение мусульман, а затем обратили их в бегство. Победа подняла моральный дух рыцарей и обеспечила им успешный захват Яффы. Здесь состоялись новые переговоры. В Яффу прибыл брат Салах-ад-Дина аль-Малик аль-Адилей Сейф ад-Дин (Сафадин) и предложил Ричарду Львиное Сердце заключить мир, к-рый должен был скрепить брак аль-Адила с сестрой Ричарда Иоанной. Отказавшись от этих условий, английский король продолжил наступление и в течение осени продвинулся на юг до Аскалона. В кон. дек. 1191 г. крестоносцы находились в районе Бейт-Нубы, расположенном к западу от Иерусалима, и угрожали захватить город. Тем не менее сил для осады у крестоносцев было недостаточно.

Зимой 1191/92 г. Конрад Монферратский начал сепаратные перегово-



Крепость Колосси (Кунп).  
Нач. XIII в.

ры с Салах-ад-Дином, пытаясь свести на нет успехи Ричарда Львиное Сердце и подерживаемого англ. королем Ги де Лузиньяна. Однако в апр. 1192 г. голосованием знати Иерусалимского королевства Конрад Монферратский почти единодушно был избран королем. 28 апр., спустя 2 недели после избрания, его убили в Тире асасины; кто именно послал убийц, установить не удалось. Спустя неделю кор. Изабелла вышла замуж за гр. Генриха Шампанского, к-рый и был признан новым королем Иерусалима. В том же году Ги де Лузиньян купил Кипр у тамплиеров, к-рые незадолго до этого получили его от англ. короля; остров находился под властью династии Лузиньянов до 1489 г. (см. ст. *Кунп*).

В мае 1192 г. крестоносцы вновь вплотную подошли к Иерусалиму, но осада города так и не была начата из-за усилившихся разногласий между предводителями крестового похода. Ричард Львиное Сердце призывал двигаться на юг и напасть на Египет, нанести удар по ядру владений Салах-ад-Дина, в результате чего тот сам будет вынужден оставить Иерусалим. Гр. Гуго Бургундский, командовавший отрядами франц. крестоносцев, напротив, считал необходимым прежде всего захватить Иерусалим. Англ. король демонстративно отказался от командования, и крестоносцы отступили к побережью. В июле 1192 г. Салах-ад-Дин неожиданно напал на Яффу и захватил весь город, кроме цитадели. Довершить разгром гарнизона султану помешал мятеж в его собственном войске. Ричард Львиное Сердце неожиданно прибыл туда на кораблях с 2 тыс. воинов и освободил Яффу; большая часть захваченных в городе пленников бы-

ла спасена. 8 авг., подтянув главные силы, Салах-ад-Дин вновь попытался овладеть Яффой и разбить крестоносцев, но в состоявшемся полевом сражении победа вновь осталась за англ. монархом. 2 сент. 1192 г. обе стороны, измученные упорным противостоянием, согласились заключить мирный договор. Морское побережье от Тира до Яффы осталось у крестоносцев, а вся континентальная часть Палестины окончательно перешла под власть мусульман. Христианские паломники получили право беспрепятственно посещать Иерусалим и др. места на Св. земле. 9 окт. 1192 г. англ. кор. Ричард I Львиное Сердце покинул Палестину.

3-й крестовый поход помешал Салах-ад-Дину полностью захватить владения христиан в Палестине и Сирии. Ценой огромных усилий крестоносцам удалось отстоять часть земель и остановить казавшийся неизбежным распад христ. гос-в на Св. земле. Вместе с тем длительные военные действия подорвали силы как мусульман, так и нек-рых христ. гос-в. После смерти Салах-ад-Дина (1193) его держава вновь распалась на ряд мелких и слабых в военном отношении владений. Гибель имп. Фридриха I Барбароссы оказалась тяжелой потерей для Свящ. Римской империи. Длительное пребывание Ричарда I Львиное Сердце в Палестине тяжело отразилось на судьбе его королевства. Захваченный по пути домой в плен король смог вернуться в Англию лишь в 1194 г., когда в стране шла междоусобная борьба.

*И. Н. Попов*

**4-й крестовый поход (1202–1204).** Тяготы 3-го крестового похода тем не менее не положили конец попыткам западноевроп. правителей вернуть Иерусалим под власть христиан. В 1195 г. имп. Генрих VI организовал новый поход, который возглавили маршал Свящ. Римской империи Генрих фон Кальден и канцлер Конрад фон Кверфурт. Осенью 1197 г. крестоносцы достигли Св. земли и вернули под контроль Иерусалимского королевства Бейрут и Сидон, однако внезапная смерть императора и начавшийся после нее династический кризис вынудили крестоносцев прервать поход и возвратиться в Европу. Папа Римский Иннокентий III буллой «Post miserabile» от 15 авг. 1198 г.







объявил о начале нового крестового похода в марте 1199 г.; устанавливался фиксированный срок исполнения крестоносного обета (2 года) и предусматривалось предоставление индульгенции тем, кто оказывал финансовую поддержку экспедиции. Папа назначил легатов, ответственных за организацию крестового похода, ими стали кардиналы Соффредо и Петр Капуанский, среди задач к-рых было урегулирование внутриевроп. конфликтов для обеспечения крестоносного войска необходимыми ресурсами. 31 дек. 1199 г., после того как реализация этих мер не привела к заметным последствиям, Иннокентий III буллой «Graves orientalis terrae» сократил срок исполнения крестоносного обета до 1 года. Вводилась также новая система финансирования военной экспедиции, предполагавшая передачу  $\frac{1}{40}$  церковных доходов на нужды крестоносцев. К проповеди крестового похода был привлечен известный французский проповедник Фульк из Нейи, к-рому удалось собрать значительный воинский контингент. Крестоносный обет принесли гр. Тибо III Шампанский, ставший неформальным лидером экспедиции, гр. Людовик I Блуаский, гр. Балдуин IX Фландрский, гр. Симон де Монфор, гр. Гуго IV де Сен-Поль, а также маршал Шампани Жоффруа де Виллардуэн. О своем намерении принять участие в походе заявил и венг. кор. Имре (1196–1204).

Целью крестового похода сначала был Иерусалим, однако осенью 1198 г. в Рим пришло известие о том, что 1 июля 1198 г. между правителем Иерусалимского королевства и султаном аль-Адилем I был заключен мирный договор сроком на 5 лет и 8 месяцев; использование крестоносцами ресурсов королевства для взятия Иерусалима оказалось невозможно. Новой целью похода стала Александрия, которая должна была стать форпостом для дальнейшего завоевания Египта. Кроме того, Александрия лежала на одном из основных торговых путей, соединяющих Запад и Восток, что делало ее завоевание особенно привлекательным для Венецианской республики. В февр. 1201 г. Венеция заключила договор о строительстве флота для доставки 33,5 тыс. крестоносцев в обмен на выплату 85 тыс. кельнских марок. Однако мобилизационные и финансовые возмож-



Дож Энрико Дандоло.  
Ок. 1600 г. Худож. Д. Тинторетто  
(Зал Большого совета  
во Дворце дождей, Венеция)

ности участников и руководителей похода оказались явно переоценены. Положение усугубилось после скорострительной смерти гр. Тибо Шампанского (май 1201). Руководство экспедицией было передано маркизу Бонифацию Монферратскому.

К лету 1202 г. в Венецию прибыли ок. 12 тыс. крестоносцев, к-рые смогли собрать лишь 51 тыс. марок для уплаты венецианцам. Возникший конфликт привел к фактической блокаде крестоносцев, оставшихся без продовольствия на о-ве Лидо. В разгар конфликта венецианский дож Энрико Дандоло заключил сделку с предводителями войска, по условиям к-рой крестоносцы получали отсрочку в выплате долга в обмен на предоставление помощи Венеции в борьбе с Венгерским королевством за контроль над г. Зара (ныне Задар, Хорватия). Дандоло с большой группой венецианцев официально присоединился к походу и принес крестоносный обет. Эта сделка не могла быть одобрена папой Иннокентием III, т. к. Зара была христ. городом и находилась под папским покровительством как владение венг. короля, также принесшего крестоносный обет. Папскому легату Петру Капуанскому пришлось покинуть войско крестоносцев и вернуться в Рим. 10–11 нояб. 1202 г. флот, состоявший из 200 кораблей, начал осаду Зары. В это время крестоносцы получили послание папы Иннокентия III с запретом атаковать город под угрозой церковного отлучения. Часть армии под командованием Симона де Мон-

фора и цистерцианского аббата Ги из мон-ря Во-де-Серне отказалась участвовать в боевых действиях. Однако основные силы крестоносцев под давлением Дандоло продолжили осаду. 24 нояб. 1202 г. гарнизон Зары капитулировал, что повлекло за собой отлучение от Церкви всех участников осады. Посольство, отправленное крестоносцами в Рим, добилось от папы снятия отлучения со всех крестоносцев, за исключением венецианцев. Несмотря на то что христианам запрещалось общение с отлученными, Иннокентий III разрешил участникам продолжить поход совместно с венецианцами. Но крестоносцам было строго запрещено нападать на христиан без санкции Папского престола.

Во время зимовки в Заре войско крестоносцев посетили посланники Филиппа Швабского, кор. Германии (1198–1208), который поддерживал претензии на визант. престол царевича Алексея (см. *Алексей IV Ангел*), сына имп. Исаака II Ангела, свергнутого своим двоюродным братом *Алексеем III Ангелом* (1195–1203). В 1201 г. царевич Алексей бежал в Европу, где искал поддержки папы Римского Иннокентия III и кор. Филиппа Швабского, который был женат на сестре Алексея Ирине. Папа отказался предоставить ему помощь, а король направил его к своему вассалу Бонифацию Монферратскому, возглавлявшему крестовый поход. В сент. 1202 г. Алексей вступил в переговоры с предводителями крестоносцев, а в дек. передал им через представителей Филиппа Швабского предложение о сделке: в случае восшествия на престол он обязался подчинить Папскому престолу К-польский Патриархат, выплатить крестоносцам 200 тыс. марок, снабжать их провиантом в течение года, при необходимости выделять 10 тыс. чел. для участия в крестовом походе, а также пожизненно содержать на Св. земле контингент из 500 воинов. Меньшая, но более влиятельная группа крестоносцев, состоявшая из Бонифация Монферратского, Дандоло, Балдуина Фландрского, Людовика Блуаского и Гуго де Сен-Поль, вступила в сепаратные переговоры с Алексеем и заключила с ним сделку. Это решение вынудило Симона де Монфора и ряд др. крестоносцев оставить расположение армии и отправиться в Палестину сухопутным пу-







тем. Во избежание дальнейшего распада войска крестоносцам обещали, что их пребывание К-поле не продлится больше месяца.

В историографии сложились 2 основные версии, почему во время 4-го крестового похода маршрут армии крестоносцев отклонился в сторону К-поля. Ряд исследователей придерживаются «теории заговора», согласно которой отдельные лидеры похода вступили в тайный сговор с царевичем Алексеем с целью захвата К-поля до начала экспедиции. Среди возможных организаторов заговора называли Дандоло (*Runciman*. 1954. Vol. 3; *Nicol*. 1988), Бонифация Монферратского и Филиппа Швабского (*Rian*. 1875), а также папу Римского Иннокентия III (*Заборов*. 1960). В пользу этой гипотезы свидетельствуют хронология передвижения царевича Алексея по Европе и сообщения некоторых источников («История» Никиты Хониата, хроника Эрнуля и Бернара Казначая, «Деяния Иннокентия III»; важным источником является также «Повесть о взятии Царьграда фрягами», сохранившаяся в составе Новгородской I летописи (XIII в.) и др. более поздних рус. летописей (см.: *Луцицкая*. 2006)). Другая т. зр. — «теория случайностей», согласно которой отклонение крестового похода к К-полю было результатом не связанных друг с другом событий (*Queller, Madden*. 1997). Эта гипотеза также опирается на информацию, содержащуюся в ряде нарративных источников («Завоевание Константинополя» Жоффруа де Виллардуэна, «Завоевание Константинополя» Робера де Кларри). Несмотря на разногласия, большая часть исследователей согласна с тем, что нападение крестоносцев на К-поль стало результатом продолжительной вражды между Византией и западноевроп. гос-вами.

20 апр. 1203 г. армия крестоносцев покинула Зару и в мае достигла о-ва Корфу (Керкира), где к ней присоединился царевич Алексей. 24 июня крестоносцы высадились на Босфоре и начали осаду К-поля, к-рая продолжалась до 17 июля. На 1-м этапе осады крестоносцы сосредоточили основные силы на сев. стороне города. 6 июля они захватили Галатскую башню, что позволило венецианскому флоту проникнуть в бухту Золотой Рог. 17 июля начался генеральный штурм К-поля с моря

и суши. Сначала венецианцам удалось захватить четверть городской стены, однако успешные действия византийцев вынудили их отступить. В ночь на 18 июля из города бежал имп. Алексей III Ангел. На визант. престол вновь вступил Исаак II Ангел, царевич Алексей был коронован в качестве соправителя. Имп.



Флот крестоносцев у стен Константинополя.

Миниатюра из рукописи:

*Materot S. Les passages fais oultre mer... contre les Turcs et autres Sarrazins.*

1474–1475 гг. (Paris. fr. 5594. Fol. 217)

Исаак II принял условия сделки, заключенной с крестоносцами: была выплачена 1-я часть обещанной суммы, которая позволила покрыть долг венецианцам, однако выполнение др. обязательств оказалось под угрозой из-за недостатка средств в визант. казне. Кроме того, в столице нарастали антилат. настроения. 1 дек. между имп. Алексеем IV и крестоносцами произошел конфликт, который привел к жертвам с обеих сторон. Византийцы дважды безуспешно пытались сжечь венецианский флот. 25 янв. 1204 г. в К-поле произошел переворот, в ходе к-рого Исаак II и Алексей IV Ангел были свергнуты (впосл. Исаак умер от болезни, Алексей был задушен), а императором стал *Алексей V Дука*.

В сложившейся ситуации крестоносцы приняли решение начать штурм К-поля. По соглашению, заключенному в марте 1204 г. Дандоло, Бонифацием Монферратским, Балдуином Фландрским, Людовиком Блуаским и Гуго де Сен-Поль,  $\frac{3}{4}$  имущества, захваченного в городе, должно было перейти к венецианцам. После завоевания К-поля предусматривалось учреждение коллегии, к-рая должна была избрать нового императора, и создание комиссии, распределявшей лены меж-

ду участниками экспедиции (в состав коллегии и комиссии входили по 6 представителей от Венецианской республики и войска крестоносцев). Новый император получал во владение  $\frac{1}{4}$  всех земель Византии, оставшиеся земли делились поровну между венецианцами и крестоносцами. Партия, чей ставленник проиграл на выборах, получила право назначения клириков храма Св. Софии, из их числа избирался патриарх К-польский. Император должен был подтвердить все торговые привилегии, полученные венецианцами, а также дать гарантии ненападения на Венецианскую республику. Основным претендентом на престол императора являлся Бонифаций Монферратский, однако большинство выборщиков поддержали кандидатуру Балдуина I. 9 апр. 1204 г. крестоносцы начали 2-ю осаду К-поля. Первоначально попытка венецианцев взять с моря участок стены, контролировавшийся ими в ходе 1-й осады (1203), не увенчалась успехом, однако использованные крестоносцами осадные машины привело к тому, что 13 апр. 1204 г. К-поль пал. Крестоносцы разграбили город (подробнее см. ст. *Константинополь*).

16 мая состоялась коронация Балдуина I, положившая начало существованию *Латинской империи*. Папа Иннокентий III вынужден был признать захват К-поля и создание нового гос-ва. Папские легаты Соффредо и Петр Капуанский освободили крестоносцев от обязанности совершать поход на Александрию и приравнивали захват К-поля к исполнению крестоносного обета. Венецианцы были освобождены от церковного отлучения, к-рое было наложено на них за захват Зары.

Захват К-поля участниками 4-го крестового похода привел к дезинтеграции Византии. На месте единой империи возникло несколько гос-в — *Никейская империя*, *Трапезундская империя*, *Эпирское княжество*, а также гос-ва Латинской Романии: Латинская империя (1204–1261), *Фессалоникское королевство* (1209–1224), *Ахейское (Морейское) княжество* (1205–1432), *Афинская сеньория* (1205–1456, с 1260 — герцогство) (подробнее см.: *Карпов*. 2000). 4-й крестовый поход способствовал окончательному расколу Вост. и Зап. Церквей. Легитимизация похода папой Римским привела



к серьезной переоценке всего крестоносного движения, переживавшего глубокий кризис. К. п. все чаще стали использоваться в политических интересах Римских понтификов и европ. правителей. Единственной силой, для к-рой падение К-поля было выгодно в долгосрочной перспективе, оказалась Венеция, временно получившая практически неограниченный контроль над торговлей в Вост. Средиземноморье.

#### 5-й крестовый поход (1217–1221).

Несмотря на захват К-поля во время 4-го крестового похода, папа Римский Иннокентий III не отказался от планов по организации экспедиции для освобождения Иерусалима. Вопросы, связанные с подготовкой к новому походу на Восток, были затронуты папой в буллах, изданных в 1213–1216 гг., в т. ч. в процессе работы IV Латеранского Собора. Была определена дата начала 5-го крестового похода (1 июня 1217). Местами сбора стали южноитал. портовые города Бриндизи и Мессина. Финансирование экспедиции обеспечивалось за счет введения 3-летнего налога в размере 10% на доходы Римской курии и 5% на средства, полученные приходами. Торговля христиан с мусульманами запрещалась под угрозой отлучения от Церкви. Как и во время 4-го крестового похода, те, кто финансировали походы, приравнивались к крестоносцам и получали индульгенции. Проповедь похода была поручена канонику кафедрального собора г. Падерборна Томасу Оливеру (епископ Падерборна в 1223–1225, кардинал-епископ Сабинны в 1225–1227).

Папским легатом, ответственным за экспедицию, был назначен кард. Роберт Керзон. После кончины Иннокентия III подготовку к походу продолжил его преемник *Гонорий III* (1216–1227). На призыв папы принять крест откликнулись англ. кор. Иоанн Безземельный (1199–1216), герм. кор. *Фридрих II Штауфен* (1212–1250; император в 1220–1250), венг. кор. Андраш II (1205–1235), герц. Леопольд VI Австрийский (1198–1230) и гр. Вильгельм I Голландский (1203–1222). Однако Иоанн Безземельный скончался до начала похода, а Фридрих II остался в Европе, ведя борьбу за имп. титул с *Оттоном IV* (1209–1215).

Весной 1217 г. в поход выступили отряды крестоносцев под рук. Андраша II и Леопольда Австрийского.



Осада Дамьетты в 1249 г.  
Миниатюра  
из «Больших хроник Франции».  
70-е гг. XIV в.  
(Paris. fr. 2813. Fol. 281)

В авг. они достигли Спалато (ныне Сплит, Хорватия), а затем переправились морским путем в Акру, где к ним присоединились войска Боэмунда IV, кн. Антиохии (1201–1216, 1219–1233), и кор. Кипра Гуго I Лузиньяна (1205–1218). В нояб.—дек. 1217 г. крестоносцы совершили 3 вылазки против мусульман Сев. Палестины. Так и не дождавшись подкрепления, Андраш II, Гуго I и Боэмунд Антиохийский покинули Палестину. Оставшиеся на Св. земле крестоносцы приступили к укреплению крепостей на границах Иерусалимского королевства. Весной 1218 г. в Палестину прибыли армии из Фризии и Рейнской обл. под командованием Вильгельма I и Томаса Оливера. На военном совете, состоявшемся в Акре, было принято решение назначить главой военной кампании *Иоанна Бриенния* (Жана де Бриенна), регента Иерусалимского королевства, направив армию крестоносцев на завоевание крупнейшего егип. порта Дамьетты (ныне Думьят). В мае крестоносцы высадились на зап. берегу Нила и начали осаду Дамьетты (29 мая 1218 — 5 нояб. 1219). Левый берег Нила, на к-ром располагалась Дамьетта, был занят армией аль-Камиля, сына султана аль-Адила. Основной целью крестоносной армии на 1-м этапе осады стала Башня Цепи, расположенная на острове посреди Нила. Цепь, протянутая между башней и городом, преграждала путь кораблям крестоносцев. Первые попытки взять Башню Цепи штурмом не удалось, однако ситуация изменилась после строительства плавучей осадной башни по проекту Томаса Оливера. 24 авг.

Башня Цепи пала под натиском крестоносцев. Вскоре скончался султан аль-Адил, и власть перешла к аль-Камилю. Дальнейшее развитие событий было отмечено борьбой за лидерство над крестоносной армией между Иоанном Бриеннием и папским легатом кард. Пелагием, прибывшим в сент. 1218 г. с англ., франц. и итал. отрядами. Позиционная борьба крестоносцев и египтян, которая продолжалась зимой 1218/19 г., была внезапно прервана из-за попытки мятежа части егип. эмиров. Это вынудило аль-Камиля бежать в г. Ушмум-Таннах. 5 февр. 1219 г. армия крестоносцев беспрепятственно заняла вост. побережье Нила и полностью блокировала Дамьетту. В этих условиях аль-Камиль попытался заключить соглашение с крестоносцами: в обмен на снятие осады с Дамьетты он был готов уступить Иерусалим и др. владения династии Айюбидов в Палестине (за исключением Трансиордании), а также соблюдать мир в течение 30 лет.

Иоанн Бриенний склонялся к тому, чтобы принять условия аль-Камиля, однако папский легат Пелагий настоял на продолжении осады. В мае лагерь крестоносцев покинул герц. Леопольд Австрийский, что значительно ослабило христ. армию, тем более что египтяне получили подкрепление из Сирии. Несколько попыток штурма Дамьетты, предпринятых летом, окончились неудачей. 29 авг. 1219 г. аль-Камиль нанес серьезное поражение крестоносцам, что позволило ему вновь начать переговоры о мире. Он повторил предложение передать крестоносцам все владения, захваченные Айюбидами у Иерусалимского королевства, за исключением Трансиордании, а также оплатить восстановление укреплений Иерусалима, крепостей Бельвуар (в 20 км к югу от Галилейского м.), Сафед (ныне Цфат, Израиль) и Тонрон (ныне Тибнин, Ливан) и вернуть крестоносцам Животворящее Древо (Честной Крест), утраченное христианами в битве при Хаттине (1187). Иоанн Бриенний вновь выразил желание принять предложение аль-Камиля, но папский легат и главы духовно-рыцарских орденов выступили против соглашения. По всей видимости, Пелагий стремился к завоеванию всей территории Египта (*Ришар*. 2002. С. 213–215).

Осенью 1219 г. в лагерь крестоносцев прибыл католич. св. *Франциск*





*Ассизский*, направлявшийся в Египет с целью обратить султана в христианство. Франциск Ассизский пытался примирить противоборствующие стороны, однако его миссия не имела успеха. В ночь на 5 нояб. 1219 г. крестоносцы предприняли финальный штурм Дамьетты, в ходе которого город был взят. Иоанн Бриенний претендовал на власть над Дамьеттой в качестве регента Иерусалимского королевства, однако кард. Пелагий стремился сохранить под контролем общины крестоносцев до прибытия Фридриха II. Конфликт с папским легатом вынудил Иоанна Бриенния вернуться в Иерусалимское королевство в нач. 1220 г. Тем временем аль-Камиль отступил на юг, после чего началась подготовка к обороне крепости Мансура.

Весной 1221 г. христ. войско пополнилось за счет направленного Фридрихом II большого воинского контингента под командованием герц. Людвига Баварского. Крестоносцы начали готовиться к осаде Мансуры. 7 июля в распоряжение армии вернулся Иоанн Бриенний. 17 июля большая часть крестоносцев выдвинулась из Дамьетты и 24 июля расположилась на участке суши перед Мансурой, омывавшемся с 3 сторон Нилом и его притоками. Выбранная позиция могла стать крайне уязвимой в случае разлива Нила. Несмотря на протесты Иоанна Бриенния, легат Пелагий настоял на продолжении операции. В авг. благодаря подъему уровня воды в Ниле египетский флот блокировал армию крестоносцев. 30 авг. они были вынуждены заключить соглашение с аль-Камилем: крестоносцы отказались от Дамьетты в обмен на гарантию безопасного отхода от Мансуры. Султан также установил перемирие с крестоносцами сроком на 8 лет и согласился уступить им Животворящее Древо, к-рое, однако, так и не было передано христианам.

Несмотря на успешное начало, 5-й крестовый поход завершился поражением армии крестоносцев, что во многом было обусловлено их несогласованными действиями и неудачным командованием папского легата кард. Пелагия. Важным фактором стало нежелание предводителей крестоносцев заключать соглашение с египетским султаном. По окончании похода стало очевидным, что будущее Иерусалимского королевства зависит не только от

военных кампаний, но и от успехов дипломатии.

**6-й крестовый поход (1228–1229).** После окончания 5-го крестового похода папа Римский Гонорий III повторно потребовал от имп. Фридриха II исполнить крестоносный обет. В марте 1223 г. между Гонорием III, Фридрихом II, латинским патриархом Иерусалима Радульфом (1214–1225) и регентом Иерусалимского королевства Иоанном Бриеннием была достигнута договоренность о начале крестового похода: армия крестоносцев должна была выступить 24 июня 1225 г. Фридрих II был обручен с дочерью Иоанна Бриенния иерусалимской кор. Изабеллой II. Тем не менее по ряду причин (осложнение политической ситуации на Сицилии, конфликт между Англией и Францией) начало экспедиции было опять отложено. В июле 1225 г. в Сан-Джержано (ныне Кассино) имп. Фридрих II и папа Гонорий III заключили новый договор, по которому император под страхом отлучения от Церкви обязался выступить в поход 15 авг. 1227 г. и оплатить участие в нем 1 тыс. рыцарей. В качестве залога Фридрих II передал Иоанну Бриеннию, патриарху Радульфу Иерусалимскому и магистру Тевтонского ордена Герману фон Залье 100 тыс. унций золота. 9 нояб. 1225 г. Фридрих II женился на Изабелле II и при-

ви и запретить императору участвовать в походе до снятия отлучения. Армия прибыла в Палестину в окт. и приступила к строительству укреплений в Сидоне, Кесарии и Яффе, была также заложена крепость Монфор. Имп. Фридрих II безуспешно пытался добиться от Григория IX снятия отлучения. Невзирая на запрет папы Римского, 28 июня 1228 г. Фридрих II отплыл на Восток. 21 июля он прибыл на Кипр, где вступил в конфликт с сеньором Бейрута и регентом Кипрского королевства Иоанном (Жаном) Ибелином за суверенные права над островом (спор был решен в пользу императора). 7 сент. Фридрих II достиг Акры. Тогда же духовенство лат. Иерусалимского Патриархата и магистры духовно-рыцарских орденов получили послание папы Римского, требовавшего от них не подчиняться приказам императора. В результате против Фридриха II выступили магистры тамплиеров и госпитальеров, новый лат. патриарх Иерусалима Герольд Лозаннский (1225–1239) и большая часть баронов Иерусалимского королевства. Сторону императора приняли немецкие и сицилийские крестоносцы, магистр Тевтонского ордена, а также пизанцы и генуэзцы.

Еще до прибытия на Восток Фридрих II договорился с егип. султаном аль-Камилем о возвращении христианам всех территорий Иерусалимского королевства, которые были



*Имп. Фридрих II Штауфен и султан аль-Камиль у стен Иерусалима. Миниатюра из «Хроники» Джованни Виллани. 40-е гг. XIV в. (Vat. Chigi. LVIII. 296 (Cat. XI 8). Fol. 42)*

завоеваны Салах-ад-Динном, в обмен на помощь Египту в войне с Сирией.

нял титул короля Иерусалима, подтвердив тем самым намерение отправиться на Св. землю.

В авг. 1227 г. крестоносцы отплыли из Бриндизи в Палестину. 8 сент. за основной частью армии последовал Фридрих II, к-рый вскоре из-за болезни был вынужден вернуться в Юж. Италию. Это дало повод новому папе Римскому *Григорию IX* (1227–1241) отлучить его от Церк-

Кончина дамасского султана аль-Муаззама в нояб. 1227 г. укрепила позиции аль-Камиля и позволила ему отложить наступление на Сирию, однако из-за возросшей угрозы со стороны ан-Насира, сына аль-Муаззама, аль-Камилю пришлось продолжить переговоры с Фридрихом II. В янв. 1229 г. был подписан договор сроком на 10 лет. Под контроль христиан переходил весь







Иерусалим, за исключением Храмовой горы, Вифлеема, Лидды (ныне Лод), Назарета и сенбории Торона и Сидона. Фридрих II обязался не оказывать военной поддержки Антиохийскому княжеству и графству Триполи, а также духовно-рыцарским орденам на Св. земле. Император обещал поддерживать аль-Камиля в борьбе со всеми его противниками, в т. ч. с христианами.

Переход Иерусалима под контроль христиан укрепил авторитет Фридриха II в Зап. Европе, однако госпитальеры и тамплиеры отрицательно отнеслись к договору с аль-Камилем, поскольку христиане не имели права восстанавливать стены Иерусалима. Лат. патриарх, резиденция к-рого находилась в Акре, наложил на Иерусалим интердикт и под страхом отлучения запретил христианам сопровождать Фридриха II. Тем не менее 17 марта 1229 г. император вступил в Иерусалим вместе с магистром Тевтонского ордена, нем. и сицилийскими рыцарями и некоторыми баронами. На следующий день Фридрих II возложил на себя корону Иерусалимского королевства, однако его дальнейшее пребывание на Св. земле было затруднено. Владения императора на о-ве Сицилия подверглись нападению папской армии под командованием Иоанна Бриенния. 1 мая Фридрих II отплыл из Акры и 10 июня достиг Бриндиизи. Папская армия была разбита, и Григорию IX пришлось начать переговоры с императором. 28 авг. 1230 г. в Сан-Джермано было подписано новое соглашение: папа Римский снял с Фридриха II церковное отлучение (*Chronica Regia Colonien-sis / Ed. G. Waitz. Hannover, 1880. P. 262. (MGH. Script. Rer. Germ., 18)*).

В результате 6-го крестового похода зап. христиане впервые за долгое время получили контроль над основными святынями Иерусалима и значительной частью владений, к-рые были утрачены в 1187 г., однако безопасность этих территорий оставалась под угрозой. Иерусалимское королевство было значительно ослаблено длительным противостоянием местной знати с имп. Фридрихом II.

*А. В. Стрелецкий*

**7-й крестовый поход (1248–1254).** В авг. 1244 г. Иерусалим был взят хорезмийцами, к-рые заключили договор с егип. султаном ас-Салих Айюбом (1240–1249). 17 окт.

войска Иерусалимского королевства были разбиты объединенной египетско-хорезмийской армией в битве при Форбии (Ла-Форби, ныне дер. Харбия близ Газы). Тем не менее шансы на успешный исход новой экспедиции, целью к-рой являлось освобождение Св. земли, были достаточно велики. Владения Айю-



*Штурм Дамьетты  
кор. Людовиком IX Святым.  
Миниатюра из  
«Больших хроник Франции».  
1332–1350 гг.  
(Brit. Lib. Royal. 16 G VI.  
Fol. 409v)*

бидов не составляли в тот период единого гос-ва и были ослаблены династическими конфликтами. Очевидной стала необходимость нового крестового похода; его организатором стал франц. кор. *Людовик IX Святой (1226–1270)*. Папа Римский *Иннокентий IV (1243–1254)* во время работы *Лионского I Собора (1245)* буллой «*Afflicti corde*» объявил о начале экспедиции. Одним из источников финансирования нового крестового похода должен был стать налог в размере  $\frac{1}{12}$  доходов клира. Проповедь похода была поручена кард. Эду де Шатору, назначенному папским легатом. Значительная часть европ. рыцарства не откликнулась на призывы папы. Германия и Италия были вовлечены в конфликт между имп. Фридрихом II и Иннокентием IV (попытка Людовика IX примирить императора и папу Римского оказалась неудачной), Венгрия еще не оправилась от монг. вторжения 1241 г. Участие в походе англ. кор. Генриха III (1216–1272) помешало восстанию в Гаскони (1252) против наместника гр. Симона де Монфора. Тем не менее о готовности присоединиться к 7-му крестовому походу объявили братья короля Альфонс, гр. Пуатье, Роберт I, гр. Артуа, и Карл Анжуйский (король Сицилии в 1266–1282), а также гр. Уильям II Солсбери. Во главе экспедиции встал франц. кор. Людовик IX. В походе также приняли участие его жена кор. Маргарита Прованская и ее сестра Беатриса, к-рая состояла в браке с гр. Карлом Анжуйским. На организацию экспедиции были выделены значитель-

ные средства (не менее 950 тыс. ливров). Король убедил франц. духовенство пожертвовать на крестовый поход  $\frac{1}{10}$  доходов, увеличил размер штрафов, налагаемых судом, конфисковал имущество франц. евреев и обложил налогами города. В 1246 г. король заключил договор о поставках кораблей из Генуи и Марселя.

По всей видимости, об-

щая численность крестоносной армии состав-

ляла ок. 15 тыс. чел. (*Strayer J. R. The Crusades of Louis IX // A History of the Crusades. 1969. Vol. 2. P. 493–494*).

25 авг. 1248 г. корабли отплыли из порта Эг-Морт. Местом сбора войск был объявлен о-в Кипр, где крестоносная армия находилась в течение зимы. В мае 1249 г. флот покинул остров и 4 июня достиг портового г. Дамьетта. Не встретив серьезного сопротивления со стороны египтян, крестоносцы захватили город. Людовик IX рассматривал Дамьетту как опорную базу для проведения дальнейших военных операций. Он принял решение не начинать новое наступление до соединения основных сил крестоносцев с большой армией под командованием Альфонса, гр. Пуатье. Из-за разлива Нила армия Людовика IX в течение 5 месяцев была заперта в городе, что привело к падению морального духа в войске крестоносцев. В течение лета руководители похода обсуждали вопрос о дальнейших действиях. Часть баронов предлагала захватить Александрию, т. к. Средиземное м. находилось под контролем крестоносцев, к-рые могли достигь города быстрее, чем егип. армия. Однако было принято решение о продвижении к Каиру через дельту Нила; оно началось в нояб., после прибытия войск Альфонса, гр. Пуатье. Людовик IX передал управление Дамьеттой жене (она была беременна и вскоре родила сына Жана Тристана).

Султан ас-Салих Айюб разместил свои войска в крепости Мансура. В нояб. 1249 г. ас-Салих Айюб умер, но его смерть скрывали до прибытия





из Ирака его сына Туран-шаха II. Егип. армию возглавили вдова султана Шаджар ад-Дурр и эмир Фахр ад-Дин. В дек. крестоносцы достигли участка берега, противоположного Мансуре. Переправа через Нил была организована лишь в февр. 1250 г., после того как местные жители сообщили крестоносцам о наличии брода. Первыми противоположного берега достигли отряды конницы во главе с Робертом I, гр. Артуа, и гр. Уильямом Солсбери, а также тамплиеры, к-рые проигнорировали приказ короля о соединении с основными силами и 8 февр. самостоятельно атаковали противника у Мансуры. Егип. армия, не ожидая наступления крестоносцев, понесла серьезные потери, эмир Фахр ад-Дин был убит. Тем не менее в скором времени егип. войскам удалось перегруппироваться и отрезать передовые отряды от основных сил крестоносцев. Брат Людовика IX, Роберт I, гр. Артуа, к-рому с отрядом удалось ворваться в Мансуру, погиб.

Основные силы крестоносцев во главе с франц. королем вскоре также пересекли Нил и нанесли поражение противнику (11 февр. 1250). Однако потеря авангарда значительно ослабила крестоносную армию. 28 февр. в город прибыл Туран-шах. Через неск. дней егип. армии удалось установить контроль над Нилом, в результате чего войска Людовика IX больше не могли получать провиант из Дамьетты. В марте стороны начали переговоры об обмене Дамьетты на Иерусалим, завершившиеся безрезультатно. 5 апр. егип. армия начала преследование крестоносцев, отступавших в сторону Дамьетты. 6 апр. в сражении при Фарискуре армия Людовика IX потерпела сокрушительное поражение. Король и большое число крестоносцев были взяты в плен. Когда об этом стало известно в Дамьетте, руководители генуэзских и пизанских флотилий собирались покинуть город, однако кор. Маргарита Прованская убедила их остаться. В кон. апр. 1250 г. было достигнуто соглашение с Туран-шахом II об освобождении короля и др. пленных в обмен на отказ от Дамьетты и выплату 800 тыс. безантов. Половину этой суммы Людовик IX должен был выплатить до того, как покинет Египет. Айюбиды обещали сохранить провиант и осадные орудия крестоносцев до их отбытия из города (*Strayer J. R. The Crusades of Louis IX // A History of the*

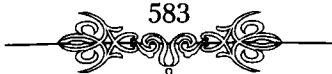
*Crusades. 1969. Vol. 2. P. 503*). 2 мая 1250 г. Туран-шах был убит в результате заговора, организованного группой мамлюкских эмиров во главе с буд. султаном Египта Бейбарсом I (1260–1277). На престол были возведены Шаджар ад-Дурр и женившийся на ней мамлюк Изз ад-Дин Айбек. Они подтвердили достигнутые ранее договоренности, и уже 6 мая Людовик IX был освобожден. Сразу после этого король отплыл в Акру, где ожидал возвращения из плена остатков армии. Ему удалось собрать часть выкупа и начать выплату обещанной суммы. Тем не менее мамлюки расторгли соглашение, убили мн. христиан, оставшихся в Дамьетте, и уничтожили провиант и военные машины, принадлежавшие крестоносцам. Король предпринял меры по обеспечению безопасности Иерусалимского королевства: в 1250–1253 гг. в Акре, Кесарии Палестинской (близ совр. Кесарии), Яффе (ныне Тель-Авив-Яфо) и Сидоне по его приказу возводились городские укрепления.

Убийство Туран-шаха положило начало противостоянию между мамлюками и сир. Айюбидами во главе с правителем Алеппо ан-Насиром (1236–1260), к-рый в июле 1250 г. захватил Дамаск. После того как войска Людовика IX заняли стратегически важную территорию между Каиром и Дамаском, враждующие стороны стали искать поддержку у франц. короля. Он счел более выгодными условия договора с мамлюками (заключен в 1252): король должен был поддержать вторжение егип. армии в Сирию в обмен на передачу Иерусалима, Вифлеема и большей части территорий на зап. берегу Иордана под власть крестоносцев; мамлюки также обязались освободить пленных крестоносцев после выплаты оставшейся части суммы, предусмотренной договором между Людовиком IX и Туран-шахом. Армия Людовика и егип. отряды должны были встретиться в мае между Яффой и Газой, к-рая вскоре была захвачена сир. армией. Франц. король в течение года был вынужден оставаться в Яффе. Отсутствие явного преимущества в борьбе между Египтом и Сирией вынудило Айюбидов и мамлюков заключить мирный договор, направленный против христиан (1 апр. 1253). Несмотря на то что Людовик IX потерял надеж-

ду на освобождение Иерусалима, принятые им меры по возведению укреплений на территории Иерусалимского королевства в целом оказались эффективными. В 1253 г. сир. армии не удалось захватить Яффу и Акру; Сидону, укрепления которого начали возводить незадолго до этого, был нанесен серьезный урон. В 1254 г. Людовик IX восстановил мир между Антиохийским княжеством и Киликийским королевством, содействовав браку кн. Боэмунда VI Антиохийского (1252–1268) и Сибиллы, дочери арм. кор. Хетума I (1226–1269). В том же году французский король заключил мирный договор с ан-Насиром сроком на 2 года, 6 месяцев и 40 дней. Людовик IX и Маргарита Прованская покинули Св. землю и отплыли во Францию (24 апр. 1254), где в 1252 г. умерла кор. Бланка Кастильская, мать короля, выполнявшая обязанности регентши.

Несмотря на то что в 7-м крестовом походе кор. Людовику IX не удалось освободить Иерусалим, он значительно укрепил Иерусалимское королевство, сохранил мир между христ. гос-вами на Ближ. Востоке и добился заключения мирного договора с сир. Айюбидами.

**8-й крестовый поход (1270).** В 60-х гг. XIII в. возросло военное давление Египта на Иерусалимское королевство и Антиохийское княжество. Войскам султана Бейбарса I удалось захватить Кесарию и Арсуф (1265), Сафед (1266), Яффу и Антиохию (1268). В 1266 г. папа Римский *Климент IV* (1265–1268) объявил о необходимости нового похода на Св. землю. Франц. кор. Людовик IX сообщил папе о готовности организовать экспедицию и в 1267 г. принес крестоносный обет вместе со своими братьями Альфонсом, гр. Пуатье, и королем Сицилии Карлом Анжуйским и 3 сыновьями: дофином Филиппом (впосл. кор. Филипп III (1270–1285)), Жаном Тристаном, гр. Невера, и Пьером I, гр. Алансона. Проповедь 8-го крестового похода во Франции первоначально была поручена кард. Симону де Бриону (впосл. папа Римский *Мартин IV* (1281–1285)). В 1267 г. о желании присоединиться к экспедиции объявил принц Уэльский (впосл. англ. кор. Эдуард I (1272–1307)). В 1268 г. папа назначил легатом, ответственным за проповедь, кард. Рауля де Гроспарми. 15 марта 1270 г.





Людовик IX покинул Париж и в мае прибыл в порт Эг-Морт. Отправка армии была отложена до 2 июля из-за задержки кораблей в Марселе и Генуе. Первым транзитным пунктом крестоносцев стал г. Кальери на о-ве Сардиния, где 12 или 13 июля на совете обсуждался вопрос о дальнейшем направлении похода и было объявлено о необходимости идти в г. Тунис, где власть принадлежала династии Хафсидов. Вероятно, это решение франц. король принял еще до начала похода под влиянием Карла Анжуйского, отношения которого с эмиром Туниса Мухаммадом I аль-Мунтасиром (1249–1277) были крайне напряженными. После поражения Манфреда, кор. Сицилии (1258–1266), сына имп. Фридриха II, в битве при Беневенто и перехода Сицилийского королевства к Карлу Анжуйскому эмир предоставил сторонникам династии Штауфенов убежище. При этом Тунис не был главной целью ни для Людовика IX, желавшего направить основной удар на Египет и первоначально рассчитывавшего на обращение Мухаммада I в христианство, ни для Карла Анжуйского, к-рый стремился к завоеванию территории бывш. Латинской империи (см.: *Strayer J. R. The Crusades of Louis IX // A History of the Crusades. 1969. Vol. 2. P. 511–514.*)

18 июля 1270 г. армия под командованием Людовика IX, практически не встретив сопротивления, заняла участок берега близ Туниса. 24 июля крестоносцы захватили крепость, находившуюся на месте древнего Карфагена, и значительно укрепили свой лагерь. Король решил не приступать к штурму Туниса до прибытия отряда Карла Анжуйского. В это время крестоносцы страдали от болезней, вызванных жарой, недостатком воды и свежей пищи. 3 авг. умер Жан Тристан, а 25 авг. скончался кор. Людовик IX. В тот же день отряд Карла Анжуйского объединился с основными силами крестоносцев. Поскольку Филипп III не смог руководить экспедицией по причине болезни, фактическим командующим стал Карл Анжуйский, принявший решение начать переговоры с эмиром. В соответствии с соглашением, подписанным 1 нояб., Мухаммад I обязался выплатить крестоносцам 210 тыс. унций золота. Однако этой суммы, 1/3 которой получал король Сицилии, было не-

достаточно для компенсации расходов на организацию крестового похода. В целом условия договора оказались весьма выгодными для Карла Анжуйского: сторонники Штауфенов были изгнаны из владений Мухаммада, подданным Карла Анжуйского возвращено право свободной торговли в Тунисе, в то время как



Высадка войска кор. Людовика IX Святого у берегов Туниса. Миниатюра из «Больших хроник Франции». 1332–1350 гг. (Brit. Lib. Royal. 16 G VI. Fol. 440)

плата, вносившаяся тунисскими купцами за право торговать на Сицилии, увеличена вдвое. Христианам, живущим в Тунисе, гарантировалась свобода богослужения и проповеди на территории церквей.

10 нояб. 1270 г. в Тунис прибыл принц Эдуард, к-рый уже не мог повлиять на договоренности с Мухаммадом I. На следующий день корабли крестоносцев покинули Африку. Альфонс, гр. Пуатье, предложил направить крестоносную армию в Сирию, однако после шторма, когда погибли не менее 1 тыс. чел. и затонули 40 кораблей, этот план был отвергнут. Лишь сравнительно немногочисленный отряд принца Эдуарда начал движение с Сицилии в сторону Св. земли и 9 мая 1271 г. высадился у Акры. После неск. неудачных военных операций король Иерусалима и Кипра Гуго III де Лузиньян (1268–1284) подписал мирный договор с султаном Бейбарсом I (22 мая 1272). В сент. Эдуард отплыл из Палестины.

Неудача 8-го крестового похода ознаменовала последний период существования Иерусалимского королевства, завершившийся падением Акры в 1291 г. Еще в 70-х гг. XIII в. папа Григорий X, до своего избрания находившийся в Палестине и участвовавший в экспедициях Людовика IX и принца Эдуарда, принял меры по организации нового похода на Св. землю, к-рые не были осуществлены из-за смерти понтифика (1276). Растущие противоречия между европ. гос-вами и ряд др. факторов привели к тому, что эпоха К. п. на Св. землю ушла в прошлое,

а политическая карта Вост. Средиземноморья существенно изменилась.

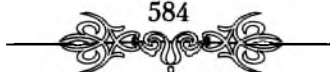
Э. П. К.

### Крестовый поход детей (1212).

Это название используется для обозначения неск. нем. и франц. экспедиций, целью которых было освобождение Св. земли от мусульман. Отрывочные сведе-

ния о них можно извлечь из кратких сообщений

местных хроник (при этом мн. факты не могут быть проверены на основании др. источников). Исторические материалы не дают возможности точно определить наличие связи с «официальным» крестоносным движением, однако обычно исследователи все же склонны говорить об их общности благодаря наличию элементов, которые, по их мнению, объединяли нем. и франц. «фазы» похода (*Raedts. 1977. P. 294; Dickson. 2008. P. 83–84.*) В лит-ре часто указывается на то, что в строгом смысле слова эти экспедиции не являлись К. п., т. к. они не были инициированы папством и не сопровождались предоставлением индульгенций (*Zacour N. P. The Children's Crusade // A History of the Crusades. 1969. Vol. 2. P. 330; Gäbler. 1978. S. 10.*) Однако в нек-рых источниках по отношению к участникам похода используется термин *crucesignati* (см.: *Dickson. 2008. P. 92.*) По этой причине поход детей все же принято относить к К. п., не присваивая ему, однако, порядкового номера. Вопрос о возрасте и социальном положении участников похода остается открытым. Уже давно отмечено, что источники упоминают в качестве участников не только детей (*Munro. 1914. P. 521*), но исследователи полагают, что употребляемый в источниках термин *pueri* мог относиться к лицам в возрасте до 28 лет или указывать на социальную категорию детей, лишенных отцовского наследства (*Miccoli. 1961. P. 430; Raedts. 1977. P. 296.*) Накануне похода не проводилось пропагандистской кампании, целью которой







была бы экспедиция на Св. землю, т. к. папа Римский Иннокентий III был занят организацией походов против альбигойцев во Франции и против мусульман в Испании. Однако вполне возможно, что именно проповедь этих походов послужила толчком к экспедициям 1212 г.

В хронике анонима из Лана сообщается, что в июне 1212 г. пастух Этьен из дер. Клуа близ Вандома объединил вокруг себя детей, утверждая, что Христос явился ему в образе бедного паломника, принял от него хлеб и вручил некое письмо, предназначенное для короля Франции (*Chronicon universale anonimi Laudunensis* / Ed. A. Cartellieri, W. Stechele. Lpz., 1909. P. 70–71). В др. источнике содержатся сведения о процессиях, которые были организованы детьми, просившими Бога вернуть «истинный крест» (*Auctarium Mortui Maris. 1213 // Chronica Sigeberti Gemblacensis cum continuationibus* / Ed. D. Bethmann. Stuttg., 1844. P. 467. (MGH. SS; 6)), вероятно имея в виду реликвию, к-рая была утеряна во время битвы при Хаттине в 1187 г. Согласно Жюмьезским анналам, дети бродили по различным населенным пунктам и утверждали, что «ищут Бога» (*Ex Annalibus Gemmeticensibus* / Ed. O. Holder-Egger // MGH. SS. T. 26. P. 510). Лишь в продолжениях Кёльнской королевской хроники сообщается, что конечной целью как французского, так и нем. движения был Иерусалим (*Chronica Regia Coloniensis* / Ed. G. Waitz. Hannover, 1880. P. 190–191, 234. (MGH. Script. Reg. Germ.; 18)). Т. о., об освобождении Св. земли как о цели франц. движения сообщается в хрониках, составленных после 1220 г., при этом нем. походу, к-рым руководил мальчик Николаус из Кёльна, эта цель упоминается изначально (*Alberti Milioli Notarii Regni Cronica imperatorum* / Ed. O. Holder-Egger // MGH. SS. T. 31. P. 657; *Reineri Annales* // MGH. SS. T. 16. P. 665; *Annales Scheftlarienses Maiores* / Ed. Ph. Jaffé // MGH. SS. T. 17. P. 338; *Iohannis Codagnelli Annales Placentini* / Ed. O. Holder-Egger. Hannover; Lpz., 1901. P. 42).

Из Кёльна отряд под рук. Николауса двинулся вниз по Рейну, а затем, перейдя через Альпы, достиг Ломбардии (однако часть детей повернула обратно еще в Майнце). Некоторые участники похода дошли до Тревизо, в то время как большин-

ство начало движение в сторону Пьяченцы, прибыв в город 20 авг. Известно, что через 5 дней они находились в Генуе. Об их дальнейшей судьбе имеются крайне отрывочные сведения. Подробная информация о судьбе франц. похода содержится лишь в хронике Альберика из аббатства Труа-Фонтен († 1251/52), согласно к-рой дети достигли Марселя, где некие купцы предложили бесплатно перевезти их через море. Во время шторма 2 корабля затонули, а на оставшихся дети были доставлены в Африку и проданы в рабство мусульманам. Как сообщает хроника, спустя неск. лет папа Римский Григорий IX приказал построить на о-ве Сан-Пьетро в Средиземном м., близ к-рого разбились корабли, ц. Новых невинноубиенных (*Albrici monachi Triumfontium Chronicon* / Ed. P. Scheffer-Boichorst // MGH. SS. T. 23. P. 893–894). Однако информация о существовании этой церкви не подтверждается ни сообщениями др. письменных источников, ни археологическими данными (*Grasso C. La memoria contesa dei Novelli Innocenti* // *Un maestro insolito: Scritti per F. Cardini*. Firenze, 2010. P. 83–100).

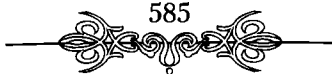
В хрониках не упоминается о вооруженном характере похода. Этим, возможно, объясняется тот факт, что во время похода не совершались нападения на евреев, что было отличительной чертой др. «народных» К. п. Содержащиеся в ряде поздних источников, а также в некоторых исторических сочинениях подробности, касающиеся числа участников похода и их происхождения, не имеют под собой оснований.

*В. Л. Портных*

**Поздние К. п. Крестовый поход против турок 1396 г.** Поводом к походу послужило обращение венгерского кор. *Сигизмунда I Люксембургского* (1387–1437; с 1433 император) к папе Римскому *Бонифацию IX* (1389–1404) и к др. западноевроп. правителям с просьбой о помощи в борьбе против тур. угрозы. Поражение серб. войск в битве на Косовом поле (1389) сделало юж. границы Венгрии открытыми для набегов. В 1390–1393 гг. были захвачены Видин и Тырново, на которые претендовал Сигизмунд I. Ситуация еще более осложнилась после того, как султан *Баязид I* (1389–1402) вторгся в соседнюю Валахию и изгнал местного правителя, вое-

воду Мирчу Старого, возведя на престол своего ставленника (1394), а в 1395 г. напал на Венгрию. Призыв Сигизмунда I встретил наибольший отклик на франц. землях: помощь в борьбе против турок предложили франц. кор. Карл VI, герц. Людовик Орлеанский и Филипп Храбрый, герц. Бургундии. В 1394 г. Бонифаций IX издал 2 буллы, в которых объявил о начале священной войны в Боснии, Хорватии, Далмации и Славонии (*Atiya. 1938. P. 435–436*). В 1395 г. кор. Сигизмунд I принял поход в Валахию, восстановил на престоле Мирчу Старого и вышел к Дунаю, захватив крепость М. Никополь (ныне Турну-Мэгуреле, Румыния). Местом сбора войска крестоносцев был объявлен г. Буда. В 1396 г. в поход выступили франко-бургундская армия во главе с гр. Жаном де Невером, отряд сеньоров Ангеррана де Куси и Анри де Бара, а также передовой отряд маршала Жана ле Менгра (по прозвищу Бусико) и Филиппа д'Артуа, гр. д'Э. 20 апр. основные силы крестоносцев вышли из Дижона и в сер. мая достигли г. Регенсбург, где к ним присоединилась имперская армия во главе с пфальцгр. Рейнским Рупрехтом II Виттельсбахом. К кон. июля союзники Сигизмунда I прибыли в Буду и объединились с венгерской армией. Меньшая часть войска (гл. обр. венг. отряды) продолжила наступление, начатое Сигизмундом I в 1395 г. Пройдя через территорию Валахии, где к ним присоединился отряд Мирчи Старого, крестоносцы вышли к М. Никополю и остановились напротив Никополя, крупной крепости, расположенной на противоположном берегу Дуная. Никополь имел ключевое значение для военной кампании, т. к. он был плацдармом для вытеснения османов с Балканского п-ова и прорыва к К-полю. Основная часть армии направилась к крепости вдоль сев. границы совр. Болгарии, минуя гористую Валахию. 10 сент. крестоносцы начали осаду Никополя. Союзный венецианский и генуэзский флот вошел в устье Дуная и заблокировал крепость.

Число крестоносцев варьируется от 16 тыс. чел. в западноевропейских источниках до 130 тыс. чел. в турецких. Историк А. С. Атыйя оценивал численность крестоносной армии в 100 тыс. чел. (*Atiya. 1934. P. 67*). По-видимому, совокупное





число крестоносцев все же составляло 15–20 тыс. чел. (*Hóvári J. A ní-kápolyi csata: Fordulópont a balkáni oszmán hódítások történetében // Memoria rerum Sigismundi regis. Had-történelmi Közlemények. Bdpst, 1998. T. 111. P. 29–34*). О численности армии Баязида I также ведутся споры, однако есть основания полагать, что она незначительно превосходила войска крестоносцев.

Баязид I, понимая последствия возможной потери Никополя, отступил от осажденного К-поля к Филиппополю (ныне Пловдив, Болгария). Пополнив армию отрядами серб. кн. св. *Стефана Лазаревича* (1380–1402; деспот в 1402–1427), султан выступил на помощь гарнизону крепости. 24 сент. Баязид приказал разбить лагерь на возвышенности, расположенной в 5–6 км от осадного лагеря крестоносцев. Прибытие армии Баязида вынудило их снять осаду и под прикрытием валашских и венг. отрядов подняться из долины на плоскогорье. На военном совете, состоявшемся в ночь на 25 сент., кор. Сигизмунд I уступил требованиям франц. рыцарей, желавших идти первыми в бой. Перед битвой тур. пехота создала укрепления на холме, за к-рым находился резерв из конной гвардии. Перед пехотой Баязид разместил отряды всадников. Рыцари из войска Жана де Невера, не поставив в известность Сигизмунда, вступили в бой с тур. войском, однако понесли большие потери от тур. обстрела и были разгромлены конной гвардией султана. Отряды Мирчи Старого бежали с поля боя. Венг. король был вынужден отдать приказ об отступлении, в ходе к-рого крестоносцы были оттеснены к Дунаю как армией Баязида, так и тур. гарнизоном Никополя. Сигизмунд спасся бегством: выйдя на корабле в Чёрное м., он добрался до Далмации. Поход завершился полным поражением крестоносцев. Жан де Невер и Жан ле Менгр попали в плен. Большая часть войска была уничтожена, хотя потери тур. армии также были велики, а Баязид I был вынужден снять осаду с К-поля.

**Крестовый поход против турок 1443–1444 гг.** В 20-х гг. XV в. Османская империя, оправившись от поражения в битве при Анкаре (1402), нанесенного войсками *Тамерлана*, вновь стала угрожать Венгрии и Византии. В 1421 г. тур. войска вторг-



Венгерский военачальник  
Янош Хуньяди.  
Гравюра. 1499 г.

лись в Трансильванию, а в мае 1428 г. имп. Сигизмунд I Люксембург потерпел поражение у замка Галамбоц (ныне Голубац, Сербия). В 30-х гг. XV в. войска султана Мурада II (1421–1444, 1446–1451) неск. раз вторгались в Сербию. В 1439 г. после 3-месячной осады они взяли серб. столицу Смедерево, а в 1440 г. осадили Белград. В это время в Венгрии обострились династические конфликты: после смерти кор. Альбрехта Габсбурга (1439) началась борьба за трон, в которой участвовали вдова короля Елизавета Люксембургская, дочь Сигизмунда I, и польский кор. Владислав III (1434–1444), избранный представителями венг. сословий. В 1440 г. он был коронован под именем Ласло (Уласло) I. В 1441–1442 гг. венг. военачальник Янош Хуньяди одержал в Сербии неск. побед, которые дали надежду на освобождение Балкан. Кроме того, визант. имп. *Иоанн VIII Палеолог* (1425–1448), находившийся в Италии после заключения *Флорентийской унии*, вел переговоры с европ. государями о союзе против турок. За активную борьбу с Османской империей выступала Венеция. Интерес к вост. политике проявлял и Филипп III Добрый, герц. Бургундии (1419–1467), еще в 1438 г. принесший обет отправиться в поход против турок. 1 янв. 1443 г. папа Римский *Евгений IV* (1431–1447) издал буллу с призывом к походу против турок.

Весной 1443 г. против Мурада II восстал Ибрагим, бейлербей эмирата Караман, подстрекаемый визант. имп. Иоанном VIII Палеологом. 9 июля кор. Владислав III, папский легат кард. Джулиано Чезарини и серб. деспот Георгий (Гюрг) Бранкович

приняли решение о начале военной кампании. Успех похода зависел от согласованности действий войск Владислава III и Ибрагима и флота Папского гос-ва и Венеции, к-рый должен был воспрепятствовать переправе тур. войск из М. Азии в Европу. Т. н. долгая кампания началась 23 июля, когда армия во главе с Владиславом III и Яношем Хуньяди выступила из Буды. В походе участвовало ок. 35 тыс. чел. В сент. армия переправилась через Дунай и соединилась с отрядами Георгия Бранковича и господаря Валахии Влада II Дракула († 1447). Тур. силы в Сербии и Болгарии были немногочисленны, т. к. основные войска Мурада II находились в М. Азии и Морее. 3 нояб. у г. Ниша была разгромлена армия бейлербея Румелии Касим-паши. Турецкое войско начало движение к Софии, используя при этом тактику выжженной земли. 24 дек. состоялось сражение у г. Златицы, в ходе к-рого армии крестоносцев пришлось отступить. Тем не менее после поражения османов в битве у горного массива Куновица (ныне Сува-Планина), во время которой был взят в плен зять султана Махмуд-бей, Мурад II начал переговоры с кор. Владиславом. В мае 1444 г. Махмуд-бей был освобожден, а 12 июня был заключен мирный договор, согласно к-рому Мурад обязался вернуть Георгию Бранковичу все владения и отпустить на свободу 2 его сыновей. Господарь Валахии по-прежнему был обязан выплачивать дань, однако присутствие при дворе султана стало для него необязательным. После заключения договора кор. Владислав III приказал распустить армию.

В июне 1444 г. из Ниццы отплыл флот крестоносцев (4 венецианских галеаса и 6 бургундских кораблей) под рук. Жана де Ваврена. Отряд Жоффруа де Туази, выступивший в поход в мае, не дождаввшись прибытия основных сил близ о-ва Корфу, начал грабить торговые корабли у побережья Сев. Африки. Папа Евгений IV попросил Жана де Ваврена оказать помощь госпитальерам, которых егип. султан осадил на о-ве Родос, однако венецианцы, являвшиеся союзниками мамлюков, отказались это сделать. Жан де Ваврен направил бургундскую часть флота к Жоффруа де Туази, взявшему курс на Родос. Осада острова крестоносцами продолжалась до сер. сент. 1444 г.





и закончилась поражением егип. флота. Родосская кампания отвлекла основные силы крестоносного флота от главной цели — блокады проливов.

Тем временем султан Мурад II, обеспечив мир на зап. границах Османской империи, возвратился в М. Азию и жестоко подавил восстание бейлербея Ибрагима. Однако кард. Дж. Чезарини объявил мир недействительным и снял с кор. Владислава III клятву, к-рой он скрепил договор с Мурадом II. 4 авг. на королевском совете было принято решение о возобновлении похода. Папское гос-во и Венеция завершили подготовку флота. Перейдя через Дунай 20 сент., кор. Владислав III принял решение не осаждать Никополь. Войско крестоносцев начало движение на восток, вдоль Дуная; у Рушука (ныне Русе, Болгария) армия повернула в сторону Варны. Однако уже 9 нояб. Мурад II, высадившийся в Галлиполи с 40-тысячным войском, настиг крестоносцев. Общая численность тур. армии составляла ок. 60 тыс. чел.; армия, к-рой командовал Янош Хуньяди, заметно уступала ей в числе (18–19 тыс. чел.). Тур. легкая пехота (азапы) и легкая конница (акынджи), занявшие возвышенности напротив правого фланга крестоносцев, начали наступление, однако, несмотря на свое численное превосходство, акынджи не выдержали атаки тяжелой конницы крестоносцев. По приказу Мурада анатолийская кавалерия под командованием Караджи-бега начала наступление на центр армии крестоносцев и вынудила отступить отряды, преследовавшие разбитых турок. Отряды правого фланга продолжили преследование акынджи, в результате чего фланг лишился прикрытия. Янош Хуньяди организовал контратаку, к-рая завершилась полным разгромом анатолийской кавалерии. После того как венг. войска вернулись на прежние оборонительные позиции, исход битвы был все еще неясен. Под влиянием польск. свиты, к-рая завидовала успехам венг. отрядов Яноша Хуньяди, кор. Владислав III во главе 500 рыцарей атаковал янычар. В сражении король и большая часть его отряда погибли. Венг. войско было вынуждено отступить с поля боя, Янош Хуньяди бежал в Валахию. Битва при Варне завершилась поражением крестоносцев, потери к-рых составили ок.

12 тыс. чел., потери тур. армии также были велики (20 тыс. чел.).

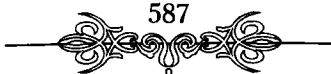
Основной причиной неудачи антитур. кампании являлось недостаточное взаимодействие как между отдельными частями армии (валахами и польско-венг. отрядами, венг. наемниками под командованием Хуньяди и польск. свитой короля), так и между главными союзниками (папой Римским Евгением IV, кор. Владиславом III и бейлербеем Карамана). Узнав о разгроме крестоносного войска, Жан де Ваврен организовал экспедицию на Чёрное море, т. к. предполагал, что кор. Владислав III остался в живых. Летом 1445 г., войдя в устье р. Дунай, он объединился с отрядами Влада II Дракула и начал грабить придунайские поселения. 14 сент. Жан де Ваврен вместе с войсками Яноша Хуньяди вступил в бой с турками у Никополя, заставив их отступить. Янош Хуньяди отказался преследовать тур. войска. Опасаясь, что Дунай вскоре будет скован льдом, Жан де Ваврен принял решение завершить экспедицию, в ходе к-рой крестоносцам так и не удалось обезопасить Византию и Венгрию от османской угрозы. Тем не менее вплоть до сер. 60-х гг. XV в. герц. Филипп III Добрый не оставлял идею нового похода против турок.

*Н. Н. Наумов*

**К. п. против еретиков**, военные экспедиции против участников еретических и антиклерикальных движений в Зап. Европе: крестовый поход против *альбигойцев* (1209–1229), 5 К. п. против гуситов в 1-й четв. XV в., а также поход 1468 г. против чеш. кор. Йиржи Подебрада (1458–1471), принадлежавшего к *утраквистам*, умеренным гуситам. К этому типу К. п. можно отнести и поход Нориджского еп. Генриха Деспенсера (1383). Хотя поход преследовал преимущественно политические цели и был связан со *Столетней войной* (1337–1453), формально его целью папа Римский *Урбан VI* (1378–1389) объявил борьбу со схизматиками, т. е. со сторонниками антипапы *Климента VII* (1378–1394). Фактическими же целями экспедиции являлись помощь восставшим горожанам Гента и захват графства Фландрия, связанного союзническими отношениями с Францией и представлявшего собой важную зону экспорта шерсти. Кампания по сбору средств на крестовый поход

сопровождалась мошенничествами и хищениями, что вызвало критику со стороны англ. богослова Джона *Уиклифа* (между 1320 и 1330 – 1384). Военная кампания оказалась неудачной. После возвращения в Англию еп. Генрих Деспенсер и нек-рые командиры предстали перед судом за срыв сроков экспедиции, пренебрежение помощью членов королевской фамилии и сдачу захваченных ранее городов и крепостей французам. К числу К. п. против еретиков следует также отнести арагонский крестовый поход 1284–1285 гг. против кор. Арагона Педро III (1276–1285), отлученного от Церкви папой Римским Мартином IV.

**Крестовый поход против альбигойцев** включал несколько военных кампаний в 1209–1229 гг. С сер. XII в. альбигойцами стали называть представителей южнофранцузского диоцеза церкви *катаров*. Термин «альбигойцы» обычно связывают с г. Альби, одним из главных центров этого движения. Как принято считать, его представители не только придерживались *дуализма*, обычного для катаров, но и восприняли идеи *богомилства*. В XII в. для борьбы с ересью в Лангедок приезжали католич. святые Бернард Клервоский и *Доминик* де Гусман. Однако меры, направленные против движения, не возымели должного действия, поскольку ересь пользовалась поддержкой со стороны местных сеньоров, зажиточных горожан и даже отдельных епископов. Впервые о начале крестового похода против альбигойцев было объявлено на *Латеранском III Соборе* (1179), однако в ходе экспедиции были лишь разорены несколько областей в Юж. Франции. Папа Иннокентий III, также пытавшийся ослабить позиции альбигойцев, отправил в Лангедок легатом цистерцианца Петра де Кастельно. Ряд епископов были лишены кафедр, а сеньоры, оказывавшие поддержку катарам, отлучены от Церкви. В 1207 г. под церковное отлучение попал гр. Раймунд VI Тулузский, один из крупнейших сеньоров Лангедока. Однако проповеди, направленные против ереси, по-прежнему не имели большого успеха, а франц. кор. Филипп II Август не стал вмешиваться в конфликт с альбигойцами. 15 янв. 1208 г., после встречи с Раймундом Тулузским, папский легат Петр де Кастельно был убит одним из слуг графа.







В ответ на это убийство папа Иннокентий III издал буллу, в к-рой обещал одарить землями, принадлежащими еретикам Лангедока, всех, кто примут участие в походе. На призыв откликнулись гл. обр. сеньоры из сев. областей Франции, хотя состав войска неоднократно менялся. Так, после 1-й экспедиции

лишен прав на все земли: владения графа Тулузского были переданы Симону де Монфору; за Раймундом VII сохранилось лишь право наследовать маркизат Прованс.

Спустя год Раймунд VII и его сын, с 1213 г. находившиеся в Англии, вернулись в Лангедок и, выступив против крестоносцев, взяли Бокер.

Ранее Симону де Мон-



Папа Римский Иннокентий III благословляет поход против альбигойцев.

Миниатюра из «Больших хроник Франции». 1332–1350 гг. (Brit. Lib. Royal. 16 G VI. Fol. 374)

(1209) практически все участники похода, за исключением 30 рыцарей, вернулись домой. В том же году войско собралось в Лионе. После захвата г. Сервьян крестоносцы взяли г. Безье, население к-рого отказалось сдаться и было полностью уничтожено после штурма. В авг. сдался без боя г. Каркасон. Затем войска крестоносцев заняли Альби, Кастр, Фанжо, Лиму, Ломбер и Монреаль. После краткого перерыва боевые действия возобновились весной 1210 г. Были взяты Брам и Терм. После взятия Минерва 140 катаров, которые отказались отречься от ереси, были сожжены на костре. Затем в конфликт вмешался кор. Арагона Педро II (1196–1213), ранее придерживавшийся нейтралитета. В 1211 г. он принял от одного из руководителей похода, гр. Симона де Монфора, вассальную клятву за виконтство Каркасон и обещал женить своего сына Хайме на дочери графа. Однако в 1212 г., после успешного похода против мавров и битвы при Лас-Навас-де-Толоса, кор. Педро II выступил в защиту своего шурина Раймунда Тулузского. После того как попытка короля отстоять права сеньоров Лангедока на Соборе в Лаворе в 1213 г. не увенчалась успехом, его войска при поддержке отрядов графов Фуа и Тулузы осадили замок Мюре. Кор. Педро II погиб 12 сент. 1213 г. в сражении под Мюре, победу одержал Симон де Монфор. Владения последнего увеличились после захвата крестоносцами Тулузы в 1215 г. Кроме того, по решению IV Латеранского Собора Раймунд VII, сына Раймунда VI, был

лишен прав на все земли: владения графа Тулузского были переданы Симону де Монфору; за Раймундом VII сохранилось лишь право наследовать маркизат Прованс. Спустя год Раймунд VII и его сын, с 1213 г. находившиеся в Англии, вернулись в Лангедок и, выступив против крестоносцев, взяли Бокер. Ранее Симону де Монфору удалось подавить восстание в Тулузе, однако в сент. 1217 г., после того как войска Раймунда VII Тулузского подошли к городу, его жители вновь подняли восстание. Симон де Монфор осадил Тулузу, но был убит 25 июня 1218 г. Его сыну, Амори де Монфору, пришлось снять осаду. В 1224 г. он уступил земли в Лангедоке, доставшиеся ему от отца, франц. кор. Людовику VIII (1223–1226), к-рый в 1226 г. возглавил новый поход. Большинство городов и замков сдавались франц. войскам без сопротивления, и даже внезапная смерть короля не повлияла на исход военной кампании.

По условиям договора, заключенного 12 апр. 1229 г. в г. Мо, Раймунд VII признал себя вассалом нового кор. Людовика IX Святого, лишился половины владений и согласился на брак своей единственной дочери Жанны с братом короля гр. Альфонсом де Пуатье. Во владениях Раймунда VII была введена *инквизиция*, граф должен был снести крепостные стены в неск. городах, выплачивать крупные суммы ряду аббатств и Тулузскому ун-ту, к-рый активно боролся с ересью. С подписанием договора в Мо крестовый поход против альбигойцев формально завершился, однако в Лангедоке продолжала активно действовать инквизиция, пользовавшаяся поддержкой папы Римского Григория IX. На Тулузском Соборе 1229 г. было принято постановление, согласно к-рому каждый епископ обязан преследовать ересь в своем диоцезе. Позже судебные полномочия перешли к ордену доминиканцев. Деятельность созданных в 1233 г. инквизи-

ционных трибуналов стала причиной восстания альбигойцев в Нарбоне (1234) и Авиньоне (1242); эти выступления были подавлены. В марте 1244 г. была захвачена крепость Монсежур. Замок Керибюс, последний оплот альбигойцев, пал в авг. 1255 г.

Результатами крестового похода против альбигойцев стали значительные потери обеих воюющих сторон, усиление инквизиции и подчинение Лангедока франц. королю.

**Гуситские войны** в Богемии (Чехии) в 1420–1437 гг. — 5 экспедиций против последователей Яна Гуса (ок. 1370–1415), осужденного и казненного на *Констанцском Соборе*. Крестоносцы неоднократно терпели поражение от хорошо организованных и сплоченных отрядов гуситов, использовавших огнестрельное оружие и боевые обозы-вагенбургги. Фактически военные действия послужили объединяющим фактором для гуситов, заставляя их на время забыть о внутренних конфликтах (Lock. 2006. P. 202). При этом гуситов ослабляли как противостояние между радикалами-таборитами и уме-



Битва крестоносцев с гуситами. Миниатюра из Йенского кодекса. Рубеж XV и XVI вв.

(Jenský kodex/Jena Codex. Praha, Knihovna Národního muzea. IV B 24. Fol. 56)

ренным крылом (чашниками, или утраквистами, требовавшими для мирян причащения под двумя видами (sub utraque specie)), так и ограниченность ресурсов. Боевые действия не принесли значительных результатов ни одной из сторон.

1-й крестовый поход против гуситов был объявлен 1 марта 1420 г. па-





пой Римским *Мартином V* (1417–1431). Император Сигизмунд I Люксембург собрал в Силезии войско из нем., польск. и венг. рыцарей, ополчения силезских городов и итал. наемников. Одновременно на северо-западе Свящ. Римской империи собирались войска из Бранденбурга, Пфальца, Трира, Кельна и Майнца, на юге — из Австрии и Баварии. В апр. 1420 г. армия императора Сигизмунда I направилась к Кутна-Горе, где находился лагерь чеш. сторонников Габсбургов. Король потребовал от жителей Праги снять осаду с городской цитадели, которую удерживал верный ему гарнизон. Однако к городу подошло войско таборитов (ок. 9 тыс. чел.) во главе с Яном Жижкой. Отразив атаку крестоносцев, гуситы заняли город. Летом они разбили отряд крестоносцев, осадивший г. Табор. 14 июля на Витковой горе состоялось решающее сражение, в котором войскам императора Сигизмунда I не удалось добиться успеха. Крестоносцы были вынуждены отступить и снять осаду с Праги. В нояб. они потерпели поражение под Вышеградом.

К началу 2-го похода войско гуситов оказалось разделено из-за конфликта между таборитами и утравистами. В сент. 1421 г. крестоносцы осадили г. Жатец близ границы с Саксонией, однако армия Яна Жижки заставила их снять осаду и покинуть Богемию. В дек. император Сигизмунд I смог захватить Кутна-Гору, однако 8 янв. 1422 г. он потерпел поражение у Габри. Во время преследования отступавших рыцарей табориты захватили брошенный ими обоз и заняли г. Немецки-Брод (ныне Гавличкув-Брод). В 1423 г. Жижка совершил поход в Моравию и Венгрию, где его войску пришлось отступить при встрече с мощной венг. армией. Гуситы понесли потери при отходе в Богемию.

3-й поход начался в 1425 г. Гуситское войско было ослаблено вооруженным противостоянием таборитов и чашников, а также эпидемией чумы. Поход готовили наспех, к нему не присоединились польский кор. *Владислав (Ягайло)* (1386–1434) и вел. кн. литов. *Витовт* (1392–1430), к-рые в 1422 г. заверили папу Римского, что могут вернуть еретиков в лоно католич. Церкви мирным путем. Витовт взял чехов под свое покровительство, а также отправил наместником в Богемию двоюрод-

ного племянника Сигизмунда Корбутовича (*Turnbull*. 2004. P. 12). Армия во главе с эрцгерц. Альбрехтом Австрийским, игравшая ведущую роль в походе, потерпела поражение в Моравии и была вынуждена отступить на территорию Австрии. В 1426 г. преемник Жижки верховой гетман таборитов Прокопий Голый (Великий) осадил г. Усти-над-Лабем. Объединенное войско Саксонского, Майсенского и Тюрингского княжеств попыталось снять осаду, однако было разбито.

4-м крестовым походом против гуситов (1427) руководил курфюрст Бранденбурга Фридрих. Гуситские войска в качестве контрамеры вторглись в Австрию и нанесли у Тахова поражение армии австр. эрцгерцога. В 1428–1430 гг. гуситы неоднократно вторгались в Саксонию и Силезию, осаждали Вену.

Решение об организации 5-го похода было принято в 1431 г. на имперском сейме в Нюрнберге. Армия крестоносцев из герм. княжеств под командованием Фридриха Бранденбургского собралась у чеш. границы и после внезапного нападения гуситов бежала, оставив врагу обоз и артиллерию. Позже гуситы разгромили при Тахове отряды из Саксонии и Баварии. В 1433 г. они совершили успешный рейд во владения Тевтонского ордена.

В 1433 г. посольство во главе с гетманом таборитов Прокопием Голым прибыло на *Базельский Собор*; спустя нек-рое время переговоры были перенесены в Прагу. В заключенных там Пражских компактах (нояб. 1433) частично удовлетворялись требования гуситов: разрешалось приращение мирян хлебом и вином, проповедь могла вестись на чеш. языке. Однако разногласия между таборитами, не принявшими Пражских компактов, и чашниками привели к вооруженным столкновениям. Одержав победу над таборитами в битве при Липанах (30 мая 1434), умеренные гуситы заключили мир с императором Сигизмундом I и согласились признать его чеш. королем. 15 янв. 1437 г. Базельский Собор ратифицировал компромиссные условия договора, заключенного в 1436 г. в Иглау (Йиглаве) (Иглауские компакты), согласно которому большая часть гуситов (умеренные чашники) вернулась в лоно католич. Церкви, получив от Рима ряд уступок, в первую очередь разрешение принятия

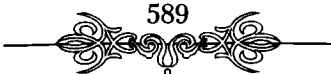
причастия под двумя видами (папа Римский *Пий II* отменил компакты в 1462).

Своеобразным итогом гуситских войн стал крестовый поход венг. кор. Матвея Корвина (Матгьяша Хуньяди) в 1468 г. (*Turnbull*. 2004. P. 15). Папа Римский *Павел II* (1464–1471) в дек. 1466 г. отлучил от Церкви чеш. кор. Йиржи Подебрада и призвал к походу против него. Первоначально войска гуситов оказали серьезное сопротивление крестоносцам, однако после вмешательства в конфликт кор. Матвея Корвина Йиржи Подебрад потерял значительную часть Моравии. В 1469 г. Матвей Корвин провозгласил себя чеш. королем, но Йиржи Подебрад, заручившись поддержкой Польши и добившись примирения с католиками Моравии и Богемии (Чехии), назначил своим преемником наследника польск. престола Владислава II Ягеллона, что заставило Корвина отступить.

**Ф. М. Панфилов**

Библиогр.: *Mayer H. E.* Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge. Hanover, 1960; *Mayer H. E., McLellan L., Hazard H. W.* Select Bibliography of the Crusades // A History of the Crusades / Ed. K. Setton. Madison; L., 1989. Vol. 6. P. 511–664; *Bibliografia delle Crociate Albigesi* / Ed. M. Meschini e. a. Firenze, 2006.

Лит.: *Riant P. E. D.* Innocent III, Philippe de Souabe, et Boniface de Montferrat // RQH. 1875. T. 17. P. 321–374; T. 18. P. 5–75; *Brauner A.* Die Schlacht bei Nicopolis, 1396. Breslau, 1876; *Beckmann G.* Der Kampf Kaiser Sigismunds gegen die werdende Weltmacht der Osmanen, 1392–1437. Gotha, 1902; *Kling G.* Die Schlacht bei Nikopolis im Jahre 1396: Diss. B., 1906; *Munro D. C.* The Children's Crusade // AHR. 1914. Vol. 19. N 3. P. 516–524; *Alphandéry P.* Les croisades des enfants // RHR. 1916. T. 73. P. 259–282; *Добуаш-Рождественская О. А.* Эпоха крестовых походов: (Запад в крестоносном движении). Пг., 1918; *Atiya A. S.* The Crusade of Nicopolis. L., 1934; *idem.* The Crusade in the Later Middle Ages. L., 1938; *idem.* Crusade, Commerce and Culture. Bloomington, 1962; *Halecki O.* The Crusade of Varna. N. Y., 1943; *Runciman S.* A History of the Crusades. Camb., 1951–1954. 3 vol.; *Lajos E.* A delkeleteurypai népek összefogása a török hódítók ellen Hunyadi háborúiban // Századok. Bdptst, 1952. T. 86. N 1. P. 93–117; *Заборов М. А.* Папство и крестовые походы. М., 1960; *он же.* Введение в историографию крестовых походов: (Лат. хронография XI–XIII вв.). М., 1966; *он же.* Историография крестовых походов: (XV–XIX вв.). М., 1971; *он же.* Крестоносцы на Востоке. М., 1980; *Miccolli G. L.* «Crociata dei Fanciulli» del 1212 // Studi Medievali. Ser. 3. Spoleto, 1961. T. 2. P. 407–443; *Grossman R. P.* The Financing of the Crusades: Diss. Chicago, 1965; *Brundage J. A.* «Cruce signari»: The Rite for Taking the Cross in England // Traditio. N. Y., 1966. Vol. 22. P. 289–310; *idem.* The Crusades, Holy War and Canon Law. Aldershot etc., 1991; *Цветкова Б.*





Паметна битка на народите. Варна, 1969; A History of the Crusades / Ed. K. M. Setton. Madison, 1969–1989. 6 vol.; *Roquebert M. L'épopée cathare*. P., 1970–1998. 5 t.; *Purcell M. Papal Crusading Policy: The Chief Instruments of Papal Crusading Policy, 1244–1291*. Leiden, 1975; *Erdmann C. The Origin of the Idea of Crusade* / Transl. M. W. Baldwin, W. Goffart. Princeton, 1977; *Raedts P. The Children's Crusade of 1212* // J. of Medieval History. Amst., 1977. Vol. 3. N 4. P. 279–323; *Outremer: Stud. in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer* / Ed. B. Z. Kedar e. a. Jerusalem, 1982; *Riley-Smith J. What Were the Crusades*. L., Basingstoke, 1977; *idem. The Motives of the Earliest Crusaders and the Settlement of Latin Palestine, 1095–1100* // EHR. 1983. Vol. 98. N 389. P. 721–736; *idem. The First Crusade and the Persecution of the Jews* // Studies in Church History. Woodbridge, 1984. Vol. 21. P. 51–72; *idem. The First Crusade and the Idea of Crusading*. Phil.; L., 1986; *idem. Crusading as an Act of Love* // The Crusades: The Essential Readings / Ed. T. F. Madden. Oxf., 2002. P. 31–50; *idem. The Crusades: A History*. New Haven, 2005<sup>2</sup>; *idem. Templars and Hospitallers as Professed Religious in the Holy Land. Notre Dame*, 2010; *Gäbler U. Der «Kinderkreuzzug» vom Jahre 1212* // Schweizerische Zschr. f. Geschichte. Zürich, 1978. Bd. 28. S. 1–14; *Jordan W. C. Louis IX and the Challenge of the Crusade*. Princeton, 1979; *idem. Ideology and Royal Power in Medieval France: Kingship, Crusades and Jews*. Aldershot, 2001; *Friedlander A. Heresy, Inquisition, and the Crusader Nobility of Languedoc* // Medieval Prosopography. Kalamazoo, 1983. Vol. 4. N 1. P. 45–67; *Holt P. M. The Age of the Crusades: The Near East from 11<sup>th</sup> Cent. to 1517*. L.; N. Y., 1986; *Nicol D. Byzantium and Venice: A Study in Diplomatic and Cultural Relations*. Camb.; N. Y., 1988; *Housley N. Later Crusades, 1274–1580: From Lyons to Alcazar*. Oxf.; N. Y., 1992; *idem. Contesting the Crusades*. Maiden; Oxf., 2006; *idem. Fighting for the Cross: Crusading to the Holy Land*. New Haven, 2008; *Richard J. Saint Louis: Crusader King of France*. Camb., 1992; *idem. The Crusades*, c. 1071 – c. 1291. Camb.; N. Y., 1999; *Bull M. G. Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade: The Limousin and Gascony*, c. 970 – c. 1130. Oxf., 1993; *Kedar B. Z. The Franks in the Levant, 11<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> Cent.* Aldershot etc., 1993; *Forey A. Military Orders and Crusades*. Aldershot etc., 1994; *France J. Victory in the East: A Military History of the First Crusade*. Camb., 1994; *Mayer H. E. Kings and Lords in the Latin Kingdom of Jerusalem*. Aldershot etc., 1994; *idem. Geschichte der Kreuzzüge*. Stuttg.; B.; Köln, 2000<sup>9</sup>; *Lock P. The Franks in the Aegean, 1204–1500*. L.; N. Y., 1995; *idem. The Routledge Companion to the Crusades*. L.; N. Y., 2008; *Луцицкая С. И. Семья крестоносца: супружеский конфликт в нач. XII в.* // Человек в кругу семьи: Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени / Ред.: Ю. Л. Бессмертный. М., 1996. С. 136–156; *она же. Образ Другого: Мусульмане в хрониках крестовых походов*. СПб., 2001; *она же. Крестовые походы* // Словарь средневековой культуры / Ред.: А. Я. Гуревич. М., 2003. С. 234–239; *она же. Четвертый крестовый поход глазами рус. современника* // ВВ. 2006. Т. 65(90). С. 107–125; *Успенский Ф. И. История Византийской империи*. М., 1997. Т. 3; *Dupront A. Le Myth de croisade*. P., 1997; *Queller D. E., Madden T. F. The Fourth Crusade: The Conquest of Constantinople*. Phil., 1997<sup>2</sup>;

*Васильев А. А. История Византийской империи: От начала крестовых походов до падения Константинополя*. СПб., 1998; *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge* / Hrsg. A. Haverkamp. Sigmaringen, 1999; *Madden T. F. A Concise History of the Crusades*. N. Y., 1999; *Menzel M. Die Kinderkreuzzüge in geistes- und sozialgeschichtlicher Sicht* // DA. 1999. Jg. 55. S. 117–156; *Капов С. П. Латинская Романия*. СПб., 2000; *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World* / Ed. A. E. Laiou, R. P. Mottahedeh. Wash., 2001; *Flori J. La guerre sainte: La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*. P., 2001; *Bliznyuk S. The Crusaders of the Later Middle Ages: The King of Cyprus Peter I Lusignan* // The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of medieval latin Christianity. Bdpst, 2001. P. 51–57; *она же (Близнюк С. В.). Короли Кипра в эпоху крестовых походов*. СПб., 2014; *Woehl C. Volo vincere cum meis vel occumbere cum eisdem: Studien zu Simon von Montfort und seinen nordfranzösischen Gefolgsleuten während des Albigenskreuzzugs, 1209–1218*. Fr./M., 2001; *Пушап Ж. Латино-Иерусалимское королевство* / Пер.: А. Ю. Карачинский. СПб., 2002; *Paviot J. Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient (fin XIV siècle – XV siècle)*. P., 2003; *La Croisade Albigeoise: Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares Carcassonne*, 4, 5, et 6 oct. 2002 / Ed. M. Roquebert. Carcassonne, 2004; *Turnbull S. The Hussite Wars 1419–1436*. Oxf., 2004; *Tyerman C. The Crusades: A very short Introd.* Oxf., 2005; *Urbs capta: The Fourth Crusade and its Consequences=La IV<sup>e</sup> Croisade et ses conséquences* / Ed. A. Laiou. P., 2005; *The Crusades: An Encyclopedia* / Ed. A. V. Murray. Santa Barbara etc., 2006. 4 vol.; *Imber C. The Crusade of Varna, 1443–1445*. Aldershot, 2006; *Fonnesberg-Schmidt I. The Popes and the Baltic Crusades, 1147–1254*. Boston, 2007; *Constable G. Crusaders and Crusading in the 12<sup>th</sup> Cent.* Farnham; Burlington, 2008; *Dickson G. The Children's Crusade: Medieval History, Modern Mythistory*. N. Y., 2008; *Marvin L. W. The Occitan War: A Military and Political History of the Albigensian Crusade*. Camb.; N. Y., 2008; *Pegg M. G. A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*. Oxf., 2008; *Филипп Д. Четвертый крестовый поход*. М., 2010; *The Papacy and the Crusades: Proc. of the VII Conf. of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East* / Ed. M. Balard. Aldershot, 2011; *Power D. J. Who Went on the Albigensian Crusade?* // EHR. 2013. Vol. 128. N 534. P. 1047–1085; *Лукаш О. В., Портных В. Л. Источники по истории детского крестового похода 1212 г.* // ВИ. 2014. № 8. С. 162–174; *Jerusalem the Golden: The Origins and Impact of the First Crusade* / Ed. S. B. Edgington, L. García-Guijarro. Turnhout, 2014.

**С. В. Близнюк, Н. Н. Наумов, Ф. М. Панфилов, И. Н. Попов,**

**В. Л. Портных, А. В. Стрелецкий**

**К. п. в Вост. Европе** велись против полабско-прибалтийских славян (с 1147), зап. и вост. балтов, угро-финских племенных союзов (XIII в.), а также против отдельных волостей Галицко-Волынской Руси, Новгородского, Псковского и Полоцкого княжеств, Литовского и великого княжества. Организаторами военных экспедиций были пра-

вители гос-в (гл. обр. немецких), входивших в состав Свящ. Римской империи. Офиц. целью экспедиций, проводившихся по благословению Римских пап, была христианизация народов Вост. Европы. *Альберт I*, 3-й епископ Ливонии (1199–1229) и 1-й епископ Риги (с 1209), призывал крестоносцев к христианизации Пруссии и земель, расположенных к северо-востоку от нее. В 1202 г. он основал *Ливонский орден*, которому удалось завоевать часть территории современных Латвии и Эстонии. Христианизация данного региона проходила одновременно с его завоеванием (подробнее см. в статьях *Ливонский орден*, *Тевтонский орден*).

Организаторами крестового похода на земли полабских славян (1147) были Генрих Лев, герц. Саксонии (1142–1180), и Альбрехт Медведь, маркгр. Балленштедта (1123–1170). 19 марта 1147 г. Бернгард Клервоский выступил с проповедью похода против славян-язычников на Франкфуртском рейхстаге. 11 апр. папа Евгений III издал буллу «*Divini dispensatione*», в которой приравнял участие в экспедиции к походу на Св. землю. К экспедиции на земли славян присоединились дат. кор. Свен III и его соправитель Кнуд V, герц. Конрад Бургундский, пфальцгр. Фридрих Саксонский, пфальцгр. Герман Рейнский, маркгр. Конрад Майсенский, Адальберт II, архиеп. Бременский, Фридрих, архиеп. Магдебургский, Вибальд, аббат мон-ря *Корвей*, и др. нем., чеш. и польск. правители.

Стремление крестоносцев обратить полабско-прибалтийских славян (прежде всего бодричей и лютичей) в христианство и учредить на их землях католич. еп-ства сочеталось с намерением расширить за счет слав. земель в Поморье владения нем. и польск. князей. Христианизация полабско-прибалт. славян началась еще в XI в. Ее медленные темпы объясняются слабой вовлеченностью в этот процесс слав. знати, к-рая придерживалась язычества. Кроме того, светские сеньоры, распространявшие влияние на полабских и поморских славян через систему династических браков, стремились окончательно подчинить эти территории. Маркгр. Альбрехт Медведь предполагал расширить свои владения за счет слав. земель за реками Пене, Одра (Одер) и Лаба (Эльба), а также увеличить объемы тор-





говли на юж. побережье Балтийского м., что было невозможно без искоренения морского пиратства. Польск. князья, участвовавшие в экспедиции, претендовали на Вост. Поморье.

Поход был подробно описан в «Славянской хронике» (Chronicon Slavorum) Гельмольда из Нассау и в «Деяниях данов» (Gesta Danorum) Саксона Грамматика. Летом 1147 г. правитель бодричей, хижан и черепнян кн. Никлот организовал морской поход на земли крестоносцев под Любеком и Вагрией, в ходе к-рого флот был уничтожен. Участникам крестового похода удалось перенести боевые действия на земли полабско-прибалт. славян. Армия крестоносцев приступила к штурму слав. города-крепости Добина, что, однако, не привело к взятию города. Оборону Добина возглавил кн. Никлот. На море его активно поддержал племенной союз руян (ранов), проживавших на о-ве Рюген. Здесь было расположено крупное языческое святилище бога Святовита. Руянам удалось разорить побережье Дании и разбить в сражении часть дат. флота, к-рым командовал Аскер, еп. Роскилле. Кн. Никлоту пришлось разорвать военно-политический союз с гольштейнским гр. Адольфом II Шауэнбургом. Хотя он и не поддерживал крестовый поход, тем не менее отказался открыто выступить против герц. Генриха Льва. В ходе боевых действий кн. Никлот предпринял неск. удачных вылазок из крепости Добин и нанес урон дат. армии. Благодаря успешным действиям флота руян войска кор. Свена II, понесшие среди крестоносцев наибольшие потери, сняли осаду Добина и ушли с земли бодричей.

В авг. 1147 г. армия под командованием Альбрехта Медведя начала движение из Магдебурга на р. Лабе в направлении земли брижан и достигла Хавельберга. Разорив земли гаволян и морочан, захватив небольшой слав. г. Малхон и находившееся в нем языческое святилище, крестоносцы подошли к г. Дымин (Деммин) – политическому центру лютичей на р. Пене. Часть войска отправилась на покорение Штеттина (Щецина), где к ней присоединились польск. войска; другая начала осаду Дымина, однако потерпела поражение.

Кн. Никлоту удалось вытеснить крестоносцев из своих владений

только после клятвы герц. Генриху Льву в том, что бодричи примут католич. веру и освободят пленных. Готовность лидеров крестового похода пойти на уступки славянам была вызвана и тем, что крестоносцам пришлось снять осаду со Штеттина, поскольку большую часть его гарнизона составляли христиане. На переговорах с крестоносцами посольство со стороны осажденных возглавлял местный епископ, к-рый произнес проповедь о необходимости обращения язычников в христианство с помощью слова Божия, а не силой оружия. В 1148 г. в Хавельберге поморский кн. Ратибор заключил с представителями саксон. знати почетный мир, однако это не упрочило власть кн. Никлота. Несмотря на клятву, данную герц. Генриху Льву, он восстановил союз с гольштейнским гр. Адольфом II. Однако после смерти правителя гаволян кн. Прибыслава (1150) войскам маркгр. Альбрехта Медведя удалось захватить власть в принадлежавшем Прибыславу Браниборском княжестве. В 1151 г. началось восстание хижан и черепнян, отказавшихся платить дань кн. Никлоту. Князь обратился к саксонцам и с их помощью подавил мятеж. В 1156 г., не испугавшись плена и угрозы нового крестового похода, кн. Никлот вновь отказался перейти в католичество и крестить свой народ. Вынужденный лавировать между политическими группировками в Саксонском герц-стве, князь признавал свою зависимость от власти герц. Генриха Льва, по поручению к-рого совершал нападения на берега Дании. Однако в 1157 г., по-



Крестовый мон-рь  
в Иерусалиме.  
Фотография. Нач. XXI в.

сле поражения кн. Ячко, изгнавшего в 1155 г. саксонцев из Браниборского княжества, положение кн. Никлота вновь ухудшилось. На землях полабско-прибалт. славян были учреждены 3 диоцеза, подчинявшиеся

Гартвигу, архиеп. Гамбурга и Бремена (1148–1168).

В 1160 г. герц. Генрих Лев и дат. кор. Вальдемар I Великий (1157–1182) организовали новый крестовый поход против бодричей. Во время похода кн. Никлот был убит. Воспользовавшись противоречиями между сыновьями и внуками погибшего правителя, саксон. знать усилила свое политическое влияние на землях бодричей. После междоусобной войны наследники кн. Никлота приняли католичество и получили основанное на землях бодричей Мекленбургское герц-ство.

Лит.: *Грацианский Н. П.* Борьба славян и народов Прибалтики с герм. агрессией в ср. века. М., 1943; *он же.* Полабские славяне в борьбе с нем. агрессией в ср. века // *Вековая борьба зап. и юж. славян против герм. агрессии* / Ред.: З. Р. Неудлы. М., 1944. С. 48–60; *он же.* Новое наступление нем. захватчиков на слав. гос-ва с XIII по XVI в. // *Там же.* С. 67–80; *он же.* Пруссия и пруссаки. М., 1945; *он же.* Крестовый поход 1147 г. против славян и его результаты // *ВИ.* 1946. № 2/3. С. 91–105; *Górski K.* Probleme der Christianisierung in Preussen, Livland und Litauen // *Die Rolle der Ritterorden in die Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes* / Hrsg. Z. H. Nowak. Toruń, 1983. S. 9–34; *Biskup M., Labuda G.* Dzieje zakonu krzyżackiego w Prusach: Gospodarka – Społeczeństwo – Państwo – Ideologia. Gdańsk, 1986; *Paravicini W.* Die Preussenreisen des europäischen Adels. Sigmaringen, 1989–1994. 2 Bde; *Cristiansen E.* The Northern Crusades. L.; N. Y., 1997<sup>2</sup>; *Okulicz-Kozaryn Ł.* Dzieje Prusów. Wrocław, 1997; *Fonnesberg-Schmidt I.* The Popes and the Baltic Crusades. Leiden, 2007; *Хрусталёв Д. Г.* Сев. крестоносцы: Русь в борьбе за сферы влияния в Вост. Прибалтике XII–XIII вв. СПб., 2012<sup>2</sup>.

А. В. Кузьмин

## КРЕСТОВЫЙ МОНАСТЫРЬ

(Св. Креста мужской мон-рь) [груз. ჯვრის მონასტერი; греч. Ἱερά Μονή του Τιμίου Σταυρού], находится в Иерусалиме, с сер. 80-х гг. XVIII в. принадлежит К-польской

Православной Церкви; один из крупнейших средневеков. центров Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Расположен в не-

большой долине Св. Креста, недалеко от совр. зданий парламента Израиля (Кнессета) и Музея Израиля.

**Сведения о месте основания К. м.** Предания связывают место основания К. м. с произрастающим здесь

Живоносным Древом. Бог, явившийся прав. Аврааму (XXI–XX вв. до Р. Х.) в виде 3 ангелов, оставил ему 3 своих посоха. После уничтожения Содома прав. Авраам передал посохи своему племяннику Лоту, с тем чтобы тот посадил их близ Иерусалима и поливал водой из р. Иордан. Прав. Авраам сказал, что если посохи прорастут, грех Лота и его дочерей (подробнее см. в ст. Лот) будет искуплен. Посохи выросли в триединое Древо — пинию, кипарис и кедр. Во времена евр. царя Соломона (X в. до Р. Х.) Древо было спилено для постройки храма иерусалимского, но оказалось непригодным: выструганные из него балки не подошли и были выброшены как проклятые (по др. версии, использовались как скамьи возле храма). Впосл. из них был сделан Крест Господень. По сведениям пилигрима Эрнуля (XII в.), Живоносное Древо произрастало на месте, где был похоронен праотец Адам (Guérin. 1868. Vol. 1. P. 79–80). По свидетельству К. де Бруина, оно представляло собой кипарис или оливковое дерево (Давид. 1976. Т. 1. С. 266).

В сочинении еп. Маюмского Иоанна Руфа (V в.) содержится наиболее раннее упоминание о Кресте в связи с груз. общиной К. м. на Св. земле: еп. Маюмский Петр Ивер (грузин по происхождению) привез в Иерусалим части Св. Креста, к-рые он приобрел в К-поле у иерусалимских старцев (Кубанеишвили. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 273, 274). Побывавший в Иерусалиме в 1102 г. англ. паломник Зевульф писал, что К. м. был построен на «том месте, где был изготовлен Святой Крест» (Зевульф. 1885. С. 283). Со слов русского паломника игум. Данишлы, путешествовавшего по Палестине в 1106–1107 гг., «на этом месте были вырезаны ступени распятия Христа, на которых распяли ноги Христа» (Данишл, игум. 1883. С. 32). Факт, что алтарь кафоликона К. м. был выстроен на месте произрастания дерева, подтверждают археологические раскопки.

По мнению Э. М. Мамиствалишвили, предание о связи Лота с К. м. было сформировано в период завоевания Палестины мусульманами и ослабления К. м., оно не упоминается в источниках до XII в. Возобновление и восстановление бывшего значения обители требовало нового теоретического обоснования, и т. о.,



Лот поливает Древо Креста.  
Икона. XIX в.  
(кафоликон Крестового мон-ря)

историческое предание об основании мон-ря, связанное с Крестом Господним, было обогащено историей о Лоте, значимой для изменившегося в этническом и религ. плане палестинского населения (Кончошвили. 1901. С. 79; Мамиствалишвили. 2014. С. 89–97). Предание создавалось в течение долгого времени среди груз. и негруз. населения Иерусалима, затем было признано повсеместно. Паломникам уже в XII в. показывали место, где выросло посаженное Лотом Древо и где «до сих пор под святой трапезой» К. м. видна его отрезанная часть (Габашвили. 1968. С. 77; Мгалоблишвили. 2011. С. 181–182; Цагарели. 1888; Вирсаладзе. 1973; Тзаперели. 1987. P. 11).

Источники, известные в наст. время, позволяют с уверенностью утверждать, что К. м. был посвящен Св. Кресту Господню и назывался Крестовым. На это в т. ч. указывает обнаруженный в алтаре энкенион, помещенный близ обозначавшего место произрастания Древа углубления, выполненный в форме креста и с высеченным на нем крестом. Кафоликон К. м. был освящен во имя Пресв. Богородицы, но впосл. несколько раз менял название (Кубанеишвили. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 261). Паломники и путешественники в разное время упоминали мон-рь как Благовещенский, во имя святых Константина и Елены, свт. Николая, Архангельский и Крестовый (существовало неск. вариантов: Крестовый мон-рь, мон-рь Св. Креста, церковь и мон-рь Св. Креста). По сообщению Тита Тоблера, арабы на-

зывали К. м. «Матерью Креста» (нем. Mutter oder Gebälerin des Kreuzes; лат. Mater Crucis; араб. Umm as-Şalib) (Tobler. 1854. Bd. 2. S. 727); в версии араб. историка аль-Айни — «al-muaddalia» (Сведения араб. историков XIV–XV вв. о Грузии. 1988. С. 34).

**История. Сведения источников об основании К. м.** Нек-рые источники относят основание монастыря к периоду правления визант. имп. св. Константина I Великого (306–337) и связывают его с деятельностью матери императора св. Елены (Guérin. 1868. Vol. 1. P. 81; Данишл, игум. 1883. С. 82; Савва I (Неманич). 1884. С. 31; Зевульф. 1885. С. 281; Позняков. 1887. С. 54; Зосима, иером. 1889. С. 19, 22; Описание святых мест. 1890. С. 20; Агрэфений, архим. 1896. С. 14).

Согласно др. версии (сведения Левана II Дадияни (сер. XVII в.), зап. путешественников Леонардо Фрескобальди (1384), Марсея Ладуара, Лаврентия Сурия, Ф. Кварезми (1-я пол. XVII в.) и др.), место для построения К. м. определил в IV в. груз. царь св. Мириан, возможно, по указанию св. Константина или на подаренных ему св. Константином землях западнее Иерусалима (Quaresmius. 1880. Vol. 1; Тимофей (Габашвили). 1956. С. 77; Frescobaldi. 1862; Давид. 1976. Т. 1. С. 216). В кафоликоне К. м. до XIX в. сохранялась груз. фресковая надпись: «Достойный царь Грузии Мириан Первый Хосроян» (Тимофей (Габашвили). 1956. С. 77–78). В XVIII в. надпись скопировал путешествовавший по св. местам еп. Руисско-Урбнисский Тимофей (Габашвили), однако в XIX в., когда К. м. посетил груз. историк и собиратель древностей А. А. Цагарели, она, как и мн. др. груз. надписи К. м., была уничтожена греч. насельниками мон-ря. В XVIII–XX вв. о «грузинском следе» К. м. и др. груз. мон-рей на Св. земле историографы умалчивали. По сведениям архидиак. Т. Э. Даулинга (XX в.), частично соответствующим груз. версии об основании мон-ря, имп. св. Константин обратился к патриарху Антиохийскому св. Евстафию с просьбой крестить народ Картли (Др. Грузии), и после Крещения груз. царь св. Мириан попросил св. Константина уступить место для строительства груз. обители в Иерусалиме (Цагарели. 1888. С. 32; Джанашишвили.



1899. С. 9; КЦ. 1955. Т. 1. С. 128; *Тимофей (Табашвили)*. 1956. С. 77; КЦ. 1973. Т. 4. С. 275; *Менабде*. Очаги. 1980. Т. 2. С. 73–76; *Dowling*. 1911. С. 181–183).

Также существует предположение (И. В. Абашидзе, Б. Гасс), что население расположенного близ К. м. в Вади-эль-Вард (т. н. «Лощина роз») сел. Малха имеет груз. происхождение (внешне оно значительно отличается от араб. населения региона, жители Малхи именуют себя гурджами, до нач. XX в. они обслуживали обитель и обрабатывали земли К. м., передавая ему треть урожая). По мнению груз. историков, это косвенно может подтверждать сведения некоторых груз. источников о том, что в V в. груз. царь св. *Вахтанг Горгасали* поселил здесь гарнизон груз. всадников с целью охраны груз. святынь Иерусалима и, очевидно (исходя из мест их поселения), уже существовавшего к тому времени К. м. (Гасс. 1990. С. 3). Исторически доказано присутствие в Палестине в IV–V вв. иберийских (грузинских) монахов и паломников (в особенности царского рода), однако современные тому периоду сведения о груз. мон-ре в окрестностях Иерусалима, посвященном Св. Кресту, отсутствуют.

Часть груз. ученых связывают основание К. м. с именем известного груз. богослова V в. Петра Ивера, еп. Маюмского. В Житии святого, написанном Захарией Грузином, указано, что Петр и его сподвижник Иоанн Лаз до 50-х гг. V в. подвизались в мон-ре Гроба Господня в Иерусалиме, затем основали мон-рь «в пустыне» близ Иерусалима, получивший название Иверский, и еще один мон-рь на берегу р. Иордан (Житие Петра Ивера. 1896. С. 90–92; *Кубанеишвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. 256–272; КЦ. 1955. Т. 1. С. 133–134; ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 194, 261–263; *Давид*. 1976. Т. 1. С. 263; *Иоселиани*. 1978. С. 314; *Лолашвили*. 1989. С. 116, 262; *Тархнишвили*. 1994. С. 273–273). Схожая пара мон-рей упоминается в сочинении Прокопия Кесарийского, где сказано, что имп. *Юстиниан I* (527–565) вместе с монастырями св. Талале и св. Григория восстановил «обители иверов и лазов» (*Иона (Гедеванишвили)*. 1852. С. 51–52, 58–61; *Тимофей (Табашвили)*. 1956. С. 72–90, 014–016, 052–057, 0194–0197; Георгика. 1956. Т. 1. С. 77–78; *Менабде*. Очаги. 1980. Т. 2. С. 22–24; *Мамиствалишвили*. 2002.



Богоматерь «Одигитрия».  
Роспись кафоликона.  
XIV в.

С. 11–13). Некоторые ученые отождествляют лазский мон-рь с К. м. (*Жанен*. 1992. С. 16). О К. м. как о мон-ре «гогаренов» (грузин) писал арм. путешественник Л. Алишан (*Григорий (Перадзе)*. 1995. С. 19–26).

Согласно Житию, спустя короткое время в К. м. была выстроена ц. во имя Пресв. Богородицы. После завершения монастырского комплекса св. Петр Ивер «собрал множество братьев, всех, кто принимал участие в строительстве, и ознакомил их с правилами и порядком, и определил им настоятеля богопослушного и святого, и назвал монастырь грузинским» (*Кубанеишвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 261).

Еп. Петр скончался 1 дек. 491 г. Намереваясь перенести его мощи из Маюмы в «старый монастырь святого», ученики расширили небольшую обитель и обустроили место захоронения: «Когда закончились строительные работы и украсили часовню, под алтарем вырыли почетное место (могилу) и в следующем году, на годовщину за день до смерти, похоронили здесь тело святого» (*Цагарели*. 1888. С. 36; Житие Петра Ивера. 1896. С. 200–202; *Bagatti*. 1968. Р. 44–45).

Сведения источников о монастырском строительстве грузин в V в. на Св. земле подтверждают археоло-

гические исследования. В 1934 г. во время строительных работ близ стены Старого города в Иерусалиме были обнаружены могилы V–VII вв. Брит. археолог Дж. Айлифф изучил их и на одном из надгробий выявил надпись на греч. языке: «Могила Самуила, епископа иверов и монастыря, ими приобретенного у башни Давида» (*Illife*. 1935. Р. 70–80; *Давид*. 1976. С. 246). В 1952–1953 гг. итальянец В. Корбо нашел восстановленный в 444 г., во времена Петра Ивера, мон-рь св. Феодора в Бирэль-Кутт под Вифлеемом (в источниках – Лазский), и груз. надписи (*Кубанеишвили*. Хрестоматия. 1946. С. 27–29; Георгика. 1965. Т. 2. С. 223; *Чачанидзе*. 1977. С. 37–58). В 1996 г. в 4,5 км к юго-западу от Яффских ворот Иерусалима, поблизости Умм-Лайсуна, был обнаружен груз. монастырь VI–VII вв. (не идентифицирован) с захоронениями мн. монахов (*Seligman*. 2004. С. 238–252).

Возможность захоронения Петра Ивера в К. м. могут подтвердить 2 могилы, найденные в алтаре кафоликона К. м. В 1-й (1,99×0,57 м) захоронен мужчина ростом 1,7 м, здесь также была найдена бронзовая монета, датированная периодом правления визант. имп. *Аркадия* (377/8–408) и имп. Зап. Рим. империи *Гонория* (395–423), т. е. 395–408 гг. По мнению археолога А. Экономпулоса, «здесь похоронен настоятель, который построил монастырь, или некое знатное, значительное лицо». Вторая могила была повреждена на 2-м этапе строительства церкви и засыпана землей, сохранилась тесаная каменная плита (1,59×0,74 м). В могиле были найдены человеческие кости и череп. Считается, что это может быть погребение сподвижника Петра – Иоанна Лаза, о к-ром в Житии св. Петра сказано: «И похоронили его с большими почестями в грузинском мон-ре, к-рый построили они, святые» (*Кубанеишвили*. Хрестоматия 1946. Т. 1. 256–272).

Еще одна группа версий относит строительство К. м. ко времени царствования визант. имп. *Ираклия* (610–641): возвращаясь с победой из похода против персов, в к-ром императору удалось отвоевать вывезенный персами Крест Господень, Ираклий не стал въезжать в Иерусалим, а остановился у того места, где некогда росло Живоносное Древо. Крест был вновь воздвигнут на Голгофе (по др. сведениям, на месте





произрастания Живоносного Древа), а на избранном месте в благодарность Господу и Пресв. Богородице Иракий велел основать К. м. (он присутствовал при закладке алтаря 1-й церкви мон-ря). Однако из-за нашествия арабов, начавших войну с Византией, строительство монастыря не было завершено (*Guérin*. 1868. Vol. 1. С. 91; *Давид*. 1976. Т. 1. С. 262).

Согласно мнению совр. ученых (*Л. Менабде*, *Н. Томадзе* и др.), источниковедческая база как «грузинской», так и «греческой» версий недостаточна, несмотря на то что очевидно высокая активность в Палестине не только греков, но и грузин уже в IV (события, сопутствующие Крещению Картли) и V вв. (приобретение в правление св. Вахтанга Горгасали прав на мн. христ. святыни Палестины). В последнее время в груз. историографии на основании сочинения еп. Тимофея (Габашвили) (НЦРГ. S 3244. Л. 114–116) получила распространение версия об основании К. м. в XI в. прп. *Прохором Грузином* при финансировании царя единой Грузии Баграта IV и его семейства (*Менабде*. Очаги. 1980. Т. 2. С. 73; *Томадзе*. 2003. С. 18).

Идея создания и возобновления К. м. грузинами была передана в росписи зап. стены кафоликона монастыря. На ней представлены как деятели IV–V вв. (груз. цари св. Мириан и св. Вахтанг Горгасали, визант. имп. Константин и св. Елена, еп. Петр Ивер), так и возобновители К. м. в XI в. (груз. царь Баграт IV, преподобные Евфимий и Георгий Святогорцы, прп. Прохор Грузин) (*Вирсаладзе*. 1973. С. 40, 47; *Мамиствалишвили*. Иерусалимский Св. Креста мон-рь. 2014. С. 36–79).

**Археологические обоснования возникновения К. м.** В XX в. в К. м. был проведен ряд реставрационных и археологических работ. Исследования выявили, что К. м. был выстроен на месте катакомб с захоронениями III–IV вв. После поднятия мозаичного пола нефа храма были обнаружены могилы, из них 3 склепа, высеченные в камне; 2 не были использованы; в 2 погребены 2 женщины, 75 и 40 лет, со следами ожогов на руках; еще в одной — трое мужчин разного возраста и женщина, к-рые умерли неестественной смертью.

Кафоликон К. м. строился дважды: в IV–VI вв. (3-нефная одноапсидная базилика) и в нач. VII в. (3-ап-



Напольная мозаика в вост. части наоса кафоликона. VII в.



сидная базилика). По мнению Экономопулоса (работы 1969–1973 гг.), первые постройки монастыря были сделаны в посл. четв. IV — 1-й четв. V в. (2 гробницы в алтаре; крестообразный энкенион в алтаре с живописью в нижней части; фрагменты мозаичных полов жертвенника, диаконника и юж. рукава; 2 ряда плит стилобата, разделяющего средние и боковые нефы) (*Экономопулос*. 1984. Р. 377–390). В. Дзаферис и Корбо датировали этот же материал VI в. и считали, что К. м. основан в правление имп. Юстиниана (*Tzapheres*. 1987. S. 18). Исследователь христ. архитектуры Э. Ишай датировал 1-ю церковь V в. (*Yishai*. 1999), Экономопулос и Д. Прингл — VI–VII вв. (*Pringle*. 1998. Vol. 2. Р. 33).

Учитывая культурно-политическую обстановку в Палестине и Иерусалиме в V–VI вв., можно допустить, что визант. власть имела преимущества в храмоздательстве на Св. земле, что, однако, не исключает участия в церковном строительстве и др. народов, в т. ч. грузин. Артефакты К. м. не позволяют с уверенностью доказать византийскую или грузинскую идентичность обители (*Мамиствалишвили*. 2002. С. 10).

**К. м. в VI–X вв.** Во время персид. нашествия 614 г. были разорены Иерусалим и его окрестности; очевидно, в это время погибла 1-я церковь К. м. В 629 г. визант. имп. Иракий повелел восстановить уничтоженные персами церкви и мон-ри Иерусалима за счет казны, однако полных оснований считать, что в это время был восстановлен К. м., нет (*Tzapheres*. 1987. Р. 9; *Он же*. 1993. С. 101). В 796 г., при нападении арабов-мусульман на Иерусалим, все монахи К. м. погибли, место, где были скрыты сосуды, осталось неиз-

вестным (*Давид*. 1976. Т. 1. С. 262; *Экономопулос*. 1999. С. 278–279).

Наличие монашеской диаспоры в Иерусалиме в то время доказывают сведения историка Дж. Финлея, согласно к-рым, вернувшись из персид. похода в Иерусалим, имп. Иракий восстановил храм Гроба Господня, «для того чтобы не произошло никаких изменений в его местонахождении (после нашествия персов.— *Авт.*), он воспользовался указанием иберийцев, у которых была привычка путешествовать для богомолья к Св. Гробу» (*Финлей*. 1877. С. 432).

Политическая обстановка на Ближ. Востоке давала возможность груз. царям поддерживать груз. обители в Палестине (*Силагадзе*. 1985. С. 115–116; *Габашвили*. 1968. С. 69–73; *Буачидзе*. 1997. С. 39–50). В 808 г. в Гэфсимании и на горе Елеон подвиза-



Мицетский крест.

Роспись кафоликона. 1643–1644 гг.

лись груз. монахи, в IX в. в Палестине прославились подвижники прп. *Иларион Грузин* (822/3–875/6) и вмч. *Константин Каха* (*Цагарели*. 1888. С. 39–41).

**Раннеисламская эпоха (VII–XI вв.), деятельность прп. Прохора Грузина.** В период Арабского халифата груз. присутствие на Св.





земле сохранялось. Известны свидетельства IX–X вв. о колониях груз. монахов в различных мон-рях Св. земли и на Синае, сохранилось значительное количество груз. рукописей, созданных в лавре св. Саввы Освященного и мон-ре вмц. Екатерины на Синае, а также переводов на груз. язык лит. памятников ближневост. христиан. В то же время ни один из источников VII–X вв. не упоминает о существовании К. м.

Политический подъем Грузии, начавшийся на рубеже X и XI вв., и объединение груз. земель в единое гос-во при царе Грузии Баграте III (975–1014) обусловили активное возрождение монашеской жизни и храмоздательства в пределах страны и за ее границами, в т. ч. и в мон-рях Ближ. Востока. Нормализация отношений Византии с Фатимидами после 1032 г. сопровождалась крупными пожертвованиями визант. императоров и груз. царей, в первую очередь Баграта IV (1027–1072), палестинским обителям. Начало расцвета груз. колонии в Иерусалиме датируется 1-й третью XI в. В 1010–1048 гг. была возобновлена ц. Гроба Господня, разрушенная в 10 г. егип. султаном аль-Хакимом из династии Фатимидов. Среди меценатов были представители всех христ. стран того времени, в т. ч. груз. цари Георгий I и его сын Баграт IV. Приписка к рукописи из К. м. (НЦРГ. Н 2337) содержит сведения о том, что в 1049 г. в мон-ре Гроба Господня существовала груз. община (Менабде. Очаги. 1980. Т. 2. С. 84–85).

К этому времени относится возобновление (основание) К. м. по инициативе прп. *Евфимия Святогорца*, настоятеля груз. *Иверского монастыря* на Афоне, и груз. царского дома — Баграта IV и его матери царицы Мариам. Мон-рь должен был стать домом для груз. иноков, разбросанных по обителям Св. земли. Прп. Евфимий избрал для этой миссии своего ученика — прп. Прохора Грузина (в миру — Георгий Шавшели, в груз. традиции — прп. Георгий-Прохор). Синаксарная редакция Жития прп. Прохора Грузина является важным источником по истории К. м. и др. груз. обителей на Св. земле в XI в. В нач. XI в. К. м. находился в состоянии сильного упадка и нуждался в основательной реконструкции. По мнению Мамиствалишвили, настоятелем мон-ря и, возможно, его возобновителем в это



*Христос Пантократор.*  
Роспись кафоликона. 1643–1644 гг.  
Фототрафия. 2-я пол. XIX в.

время был Георгий Джварели (т. е. из Джвари, от груз. ჯვარე — крест), чье дело продолжил и завершил прп. Прохор (*Цагарели*. 1888. С. 110, 127, 144; *Тимофей (Габашвили)*. 1956. С. 0172; *Кекелидзе*. Этюды. 1962. Т. 8. С. 22–23; *Он же*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 80, 103; *Менабде*. Очаги. 1980. Т. 2. С. 82, 281, 424).

Прп. Прохор происходил из южнотурецкой исторической пров. Шавшети. Он долгое время подвизался на Афоне, затем в груз. общине *Саввы Освященного лавры* в Иерусалиме. Житие передает слова прп. Прохора о возобновлении К. м.: «Я... стал достойным, сам грешный и убогий, всего лишь священник, по делу недостойный, стал... строителем святого монастыря на месте Животворящего Святого Креста» (*Цагарели*. 1888. С. 186–187; ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 178). По мнению Э. Габидзашвили, Житие было создано в стенах К. м. По подсчетам ученого, прп. Прохор родился ок. 985–990 гг., в 1010–1015 гг. уехал в Иерусалим и подвизался в лавре св. Саввы, в 1025–1058 гг. занимался строительством кафоликона К. м., в 1061 г. уединился в пуст. Арнона (по мнению Е. П. *Метревели*, в пуст. Шехана. — *Метревели*. 1975. С. 35), скончался он в 1066 г. в возрасте 76 лет или 81 года. Судя по колофонам рукописей из собрания К. м., монас-

тырская церковь была построена к 1039 г., строительство др. зданий монастыря продолжалось и в 1056 г. В этом году царица Мариам намеревалась посетить Иерусалим и просила духовного совета у прп. Георгия Святогорца; из-за нашествия турок-сельджуков святой не благословил ее ехать, а посетил Св. землю сам и передал дары в груз. обители Иерусалима, в т. ч. и в К. м. Преподобный застал кафоликон К. м. еще недостроенным (КЦ. 1955. Т. 1. С. 308). Первоначально прп. Прохор заказывал рукописи для своей обители в груз. общинах различных мон-рей — лавры св. Саввы Освященного, монастыря Пресв. Богородицы *Калинос* под Антиохией. Самая ранняя рукопись, выполненная непосредственно в К. м., датируется 1055 г.

Точное время восстановления К. м. остается неизвестным. По мнению Ф. *Жорданиш*, окончание работ относится к 1059 г. К. *Кекелидзе* считал, что строительство было начато в кон. 1-й четв. XI в. (*Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 103). *Метревели* ограничивает возобновление К. м. периодом между 1-й четв. XI в. и 1056–1057 гг.; архим. Х. Пападопулос и Экономопулос определили, что оно проходило в 1038–1059 гг. (*Экономопулос*. 1999. С. 277). М. А. Тамарашвили в «одной из рукописей» обнаружил сообщение о том, что прп. Прохор построил К. м. в 1039–1059 гг. (*Тамарашвили*. 1995. С. 357); П. Пеетерс и Ю. Венсан называют 1038–1056 гг. (*Экономопулос*. 1999. С. 277); по мнению Л. Менабде, строительство было начато в 30-х гг. и закончено в кон. 50-х — нач. 60-х гг. XI в. (*Менабде*. 1980. Очаги. Т. 2. Ч. 2. С. 84); Г. И. Джапаридзе относит время восстановления К. м. к 1036–1038 гг., периоду после перемирия между Византией и Египтом (1036) (*Джапаридзе*. 2005. Т. 4. С. 141–142). Вероятнее всего, К. м. начали реставрировать до 1028 г., т. е. еще при жизни прп. Евфимия.

К. м. стал духовным центром грузинской общины в Палестине. Сведения о прп. Прохоре сохранились и в др. источниках. В приписке к рукописи из коллекции К. м. (Niegos. Pat. georg. 14) говорится о том, что «написана и окончена книга сия» была в К. м. «по велению отца нашего Прохора Возобновителя, рукой Михаила Двали» (*Цагарели*. 1888. С. 157; *Давид*. 1976. Т. 1. С. 269; *Менабде*. Очаги. 1980. Т. 2. Ч. 2.







С. 85). Сохранился автограф прп. Прохора — приписка в кн. «Параклитон» (Hieros. Patr. georg. 48, X–XI вв.), где говорится, что святой приобрел эту книгу и в ней содержится полный осмогласник; прп. Прохор разделил ее на 2 части и поместил в 6-ку К. м. (Цагарели. 1888. С. 170–171, 173). Самая древняя агапа (поминование) насельников К. м. была составлена именно при прп. Прохоре, 1-м настоятеле К. м. (Метревели. 1962. С. 72). В колоне к литургическому сборнику 1061 г. (Hieros. Patr. georg. 17) сообщается, что рукопись была приобретена для К. м. насельниками мон-ря, среди них названо и имя прп. Прохора, а также указано, что в К. м. в это время число братии составляло 80 чел. (Цагарели. 1888. С. 223; Метревели. 1962. С. 27; Менабде. Очаги. 1980. Т. 2. Ч. 2. С. 89).

В 1074 г. в груз. Иверском мон-ре на Афоне была установлена агапа «воссоздателя» К. м. прп. Прохора (Цагарели. 1888. С. 112). По сведениям Цагарели, игумен К. м. являлся также игуменом Гроба Господня, его назначал груз. царь и отправлял на Св. землю, при его посредстве поддерживались отношения с Иерусалимским патриархом (Он же. С. 44).

В 2 летописных сводах из коллекции *Екатерины вми. монастыря на Синае* сохранились сведения, по которым можно установить хронологический порядок настоятелей К. м. начиная с Прохора Грузина до Иоанна (XV в.). В 1061 г. прп. Прохор выделил из числа своих учеников мон. Георгия и назначил его настоятелем К. м. (до 80-х гг. XI в.), после него настоятелем был Власий, до посл. трети XIII в. список настоятелей К. м. не сохранился (Метревели. 1962. С. 35; Тамарашвили. 1995. С. 356).

**К. м. при крестоносцах и Айюбидов и в царствование св. Тamarы.** Англ. паломник Зевульф (1102–1103) писал, что К. м. в его время был частично разрушен. Нек-рые исследователи связывают это с завоеванием Св. земли сельджуками в 70-х гг. XI в. (Pahlitzsch. 2003. Р. 36), другие относят повреждения ко времени 1-го крестового похода (1099), когда мн. палестинские церкви подверглись нападению мусульман (Зевульф. 1885. С. 281–282). В 1103–1105 гг. К. м. был восстановлен царем единой Грузии св. *Давидом IV*

*Строителем* при поддержке католикоса-патриарха всей Грузии *Иоанна VI* и прп. *Арсения Икалтойского*. По сведениям еп. Тимофея (Габашвили), католикос-патриарх и еп. Арсений были изображены на сев. стене кафоликона К. м. (утрачены) (*Тимофей (Габашвили)*. 1956. С. 82). По мнению П. И. *Ингороквы*, в композиции на сев. стене должно было быть изображение св. *Давида IV*.

Во время господства крестоносцев в Иерусалиме (1099–1187) К. м. был груз. обителью, грузины пользовались широкими правами и помощью



Епископский престол в кафоликоне

(*Попов*. 1903. Т. 1. С. 223–225; *Метревели*. 1962. С. 55; *Давид*. 1976. Т. 1. С. 270). 20 приписок-синодиков с именами влиятельных членов ордена тамплиеров, занесенных груз. монахами под диктовку франц. рыцарей в Синаксарь 1155 г. из К. м., свидетельствуют о том, что представители ордена не только посещали К. м., но и жертвовали обители большие суммы (*Метревели*. 1962. С. 56; *Она же*. Одна рукопись из Иерусалима. 2007. С. 135–136, 138; *Кекелия*. 2011. С. 394–395). Сохранились аналогичные синодики, которые были внесены в Грузии в пожертвованную в К. м. рукопись Четвероевангелия 2-й пол. XII в. (*Метревели*. 1976. С. 256–258). Еще одним доказательством близких отношений грузин с крестоносцами можно считать изображение в К. м. особо почитаемого в Европе мч. *Севастиана*, созданное, по мнению Метревели и А. Баумштарка, в XI–XII вв. (*Метревели*. 1962. С. 58). Ш. Я. *Амираншвили* считал, что оно было сделано в 1-й пол. VIII в. (*Амираншви-*

*ли*. История. 1961. С. 372), Т. Б. *Вирсаладзе* и Л. Рео датировали его временем после XV в. (*Вирсаладзе*. 1973. С. 23). Также существует не находящее исторических подтверждений предание о том, что 1-й лат. правитель Иерусалима *Готфрид Бульонский* был похоронен в К. м. (*Tobler*. 1854. Bd. 2. S. 740; *Попов*. 1903. Т. 1. С. 225; *Метревели*. 1962. С. 56). Привлекает внимание обнаруженная *Тоблером* над входом в К. м. надпись, выполненная в 1497 г. готическим шрифтом (*Иоанн Фока*. 1889. С. 54).

Первая супруга св. *Давида IV* (имя не сохр.) основала в Иерусалиме орден груз. монахинь; из Грузии она привезла часть Св. Креста, которую в 1108 г. кантор Гроба Господня *Ансельм* послал из Иерусалима в собор Парижской Богоматери (Письмо *Анселла*, кантора Гроба Господня, из Иерусалима // *Авалишвили З.* 1989. С. 19–21, 46–47). В то же время, груз. колония Иерусалима ощущала свою принадлежность к полиэтничной правосл. общине Св. земли. Сохранилась запись 1169 г. о покупке виноградника груз. настоятелем К. м. у араба-христианина. Документ был скреплен подписями свидетелей — правосл. арабов и подписавшегося по-гречески свящ. *Анастасия*, т. е. только представителей правосл. диаспоры (*Pahlitzsch*. 2003. Р. 36–37). В 1182/83 г. здесь побывал (по др. сведениям, жил в 1174–1184 гг.) бывш. католикос-патриарх Грузии *Николай I (Гулаберисдзе)* (*Папуашвили*. 2002. Т. 3. С. 254; *Николай I (Гулаберисдзе)*. 2007. С. 98–100).

Взаимоотношения крестоносцев с иерусалимской груз. колонией часто определяло политическое положение Иерусалимского царства. Султан *Салах-ад-Дин* (1138–1193) противостоял Иерусалимскому царству, крестоносцы усилили вооружение и перешли к самообороне. Налоги, в т. ч. и с К. м., возросли. Грузины на нек-рое время утратили свое влияние на К. м. и его домены (*Попов*. 1903. Т. 1. С. 177, 280; *Метревели*. 1962. С. 285–286; *Давид*. 1976. Т. 1. С. 19). В частности, в 1177–1178 гг. иерусалимский кор. *Балдуин III* отобрал у К. м. часть виноградников, о чем сообщает критский пресв. *Иоанн Фока*, в 1185 г. путешествовавший по Св. земле (*Иоанн Фока*. 1889. С. 54).

Сведения о К. м. в этот период встречаются у путешественников







Колокольня. XIX в.

Р. Фретелла, Эрнуля и др. (XII в.), указывавших, что несмотря на маордерство египтян, К. м. выстоял (Давид. 1976. Т. 1. С. 286). По некоторым поздним греч. источникам (Р. Жанен и др.), Салах-ад-Дин при взятии Иерусалима пользовался услугами грузин, за что вернул в их владение К. м. и др. святыни Иерусалима (Метревели. 1962. С. 50, 56–57, 105, 175). Однако, по мнению др. исследователей, эти сведения сфальсифицированы с целью скомпрометировать иерусалимскую груз. колонию (Менабде. Очаги. 1980. Т. 1. С. 81; Мамиствалишвили. 2002. С. 19).

Победа Салах-ад-Дина над крестоносцами и отвоевание Иерусалима (1187) совпали с наивысшим расцветом средневеков. Грузии в правление царицы св. Тамары (1184–1213). Грузия выдвинулась на лидирующие позиции в ближневост. политике, а св. Тамара, подобно визант. императорам, позиционировала себя как покровительница вост. христианства и, в частности, грузинских мон-рей Палестины. После прибытия ко двору Салах-ад-Дина посольства царицы Тамары (ок. 1190) между Грузией и Айюбидами были установлены дружественные отношения: аль-Испаани, придворному султана Салах-ад-Дина, была передана «Клятвенная книга» св. Тамары (Абу Бакр Ибн Ал-зак Кунави. 1975. С. 226), составленная в 1190 г. Документ позволяет установить, что грузины получили льготы либо сразу в 1190 г., либо до конца правления Салах-ад-Дина (1193). Св. Тамара предложила султану 200 тыс. динаров в качестве выкупа за «Святой Крест», но он отказал ей, так же как и англ. и визант. послам (Цагарели.

1888. С. 49; Джанаридзе. 1995. С. 135; Мамиствалишвили. 2002. С. 20–21), тем не менее св. Тамара смогла вернуть грузинам К. м. и др. груз. обители в Иерусалиме (Перадзе. 1995. С. 32; Мамиствалишвили. 2002. С. 22). Груз. монахи получили все исторические привилегии и пользовались ими до нач. XVII в. Груз. мон-рям была возвращена собственность, утраченная после захвата Палестины Салах-ад-Дином. Паломники из Грузии получили возможность посещать Св. землю, не выплачивая податей, и въезжать в город с поднятыми знаменами. В 1192 г. Салах-ад-Дин передал во владение груз. клирикам участок в храме Гроба Господня. В это время произошло обновление внутреннего убранства кафоликона К. м. Новые фрески были написаны исходя из первоначальной программы росписи церкви. Стиль росписи считается настолько близким к иконографии афонских монастырей, что было выдвинуто предположение об обучении иконописцев К. м. на Афоне. Сведения арм. историков Киракоса Ган-



Преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин (нач. XIV в.) и коленопреклоненная фигура Шота Руставели. Роспись кафоликона

дзакеци и Вардана Великого (Арвелци) подтверждают, что в нач. XIII в. положение грузин в Палестине улучшилось. После подписания соглашения между св. Тамарой и Хлатским государством грузины находились в привилегированном положении (Вардан Великий. 1861. С. 181–182; Киракос Гандзакеци. 1946. С. 155–157).

Визит груз. посла ко двору султана Салах-ад-Дина описал придворный историк Баха ад-Дин ибн Шаддад (1145–1234), не назвав имени посла (Авалишвили З. 1989. С. 154). По мнению акад. Амиранашвили, им был поэт Шота Руставели, но в источниках найти эти сведения не удалось (Амиранашвили. Портрет. 1961. С. 70). Тем не менее имя Руставели тесно связано с К. м. и Палестиной. Местные предания, записанные в XVII–XVIII вв. груз. паломниками (еп. Тимофеем (Габашвили) и др.), свидетельствуют, что Руставели в конце жизни принял постриг и переехал в К. м., в к-ром при его участии были возобновлены росписи; здесь же он скончался и был погребен (Тимофей (Габашвили). 1956. С. 80, 82, 121, 123, 049, 053, 0231). Исторические письменные сведения об этом отсутствуют, однако в росписи кафоликона К. м. у подножия фигур святых Иоанна Дамаскина и Максима Исповедника сохранился портрет Руставели, который датируется исследователями XIII в. (описание фресок: Цагарели. 1888. С. 94–95; исследование: Джанашвили. 1896. С. 183). По мнению П. И. Иоселиани, Руставели скончался в Иерусалиме в 1215 г. (Иоселиани. 1870; Мат-лы по истории Юж. Грузии. 1961. С. 41); З. Чичинадзе считал, что Руставели был изгнан из Грузии св. царицей Тамарой из-за написанного им соч. «Витязь в тигровой шкуре» и скончался в Иерусалиме (Чичинадзе. 1918. С. 10).

В б-ке К. м. находится «Поминальная книга», в к-рой под 1245 (или 1250) г. упоминается имя хранителя казны (мечурчлетухуцеси) Шоты, записанное прибывшим в Иерусалим еп. Алавердским Антонием (Тимофей (Габашвили). 1956. С. 054, 056, 082). В 20-х гг. XX в. новую концепцию биографии Руставели представил Ингорква, который считал, что фреска с портретом Руставели была написана до 1245–1250 гг. и что сведения о пребывании, смерти и погребении Руставели в Иерусалиме недостоверны; Руставели не был послом, а, напротив, сам отправил в Иерусалим еп. Антония, и тот вместе с Цотне Дадияни и Григорием Драндели (еп. Драндским) восстановил К. м. в 1247–1250 гг.

Осенью 1960 г. в К. м. находились акад. А. Г. Шанидзе, Абашидзе и Г. Церетели. Шанидзе писал, что, по его

мнению, Руставели «оказал какую-то помощь монастырю. Весьма вероятно, что Шота Руставели и есть тот самый министр финансов (мечурчлетухуцеси) Шота, поминать которого полагалось в один из понедельникков, согласно записи, сделанной его почерком в XII–XIII вв. в рукописи Крестового монастыря... Что же касается народной молвы, будто поэт под конец своей жизни ездил в Иерусалим и даже был там похоронен, то для суждения об этом у нас нет пока никаких точных данных» (Мат-лы по истории Юж. Грузии. 1961. С. 94, 278). Часть исследователей признала портрет Руставели сделанным во 2-й пол. XIII в. (Давид. 1976. Т. 1. С. 279) или, как



Пророки Давид и Соломон.  
Роспись кафоликона.  
Нач. XIV в.

заклучил И. И. Сургуладзе на основе одеяния поэта, до XIV в. По мнению Мамиствалишвили, Руставели был запечатлен на фреске в благодарность за оказанную помощь груз. мон-рям Палестины и Египта (Давид. 1976. Т. 1. С. 21).

В зап. источниках сохранились сведения о погребении царицы св. Тамары в Иерусалиме. Так, франц. рыцарь Г. де Буа в письме архиеп. Амадею де Трамеле сообщал, что царица Тамара при жизни намеревалась посетить Иерусалим, но ей это не удалось, поэтому ее сын царь Георгий IV Лаша перевез тело царицы для погребения в Св. город (Авалишвили З. 1989. С. 97–98; Ватеишвили. 2014. Т. 1. С. 136–137). В нач. XX в. груз. историк М. С. Тархнишвили обнаружил в б-ке Ватикана принадлежавший де Буа документ,



Святители Кирилл  
и Афанасий Александрийские.  
Роспись кафоликона.  
Нач. XIV в.

где описано, как молодой царь во главе груз. войска сопровождал в Иерусалим тело св. царицы Тамары и похоронил его в груз. монастыре (Histoire littéraire de la France. 1847. Vol. 21). О завещании царицы говорит также еп. Жак де Витри: по его сведениям, груз. монах передал в Дамiette представителю папы Римского, духовному лидеру 5-го крестового похода кард. Пелагию, письмо от Георгия IV (до 1219) с предложением совместных действий против мусульман. Посланник Георгия IV рассказывал о могуществе грузинского гос-ва и храбрости груз. воинов, а также о намерении груз. царя исполнить завещание матери — перезахоронить ее останки в Иерусалиме. В ответном письме кардинал хвалил это стремление груз. царя и просил «поспешить собрать войско и выступить прямо против неверующих, использовать нашу новую атаку и захватить палестинские города» (Jacques de Vitry. 1896. P. 84).

Часть историков отвергает возможность перезахоронения св. Тамары в Иерусалиме (Авалишвили З. 1989. С. 95–107; Лолашвили. 1989. 29–48; Самушия. 2010. С. 31); другие, основываясь на том, что усыпальница царицы в Грузии до сих пор не найдена, считают, что св. Тамара первоначально была похоронена в мон-ре *Гелати* в Зап. Грузии, а позже перезахоронена в Иерусалиме (Ами-

ранашвили. История. 1961. С. 360–363; Чачанидзе. 1977. С. 26–31; Тухашвили. 1994. Т. 1. С. 229–230; Ватеишвили. 2014. Т. 1. С. 148–149). Некоторые исследователи (Экономпулос, Мамиствалишвили), несмотря на то что в Иерусалиме и его окрестностях было неск. груз. монастырей, допускали возможность захоронения св. царицы в К. м. Возможно, останки одной из 2 женщин, похороненных под алтарем К. м. (к-рой 40 лет) принадлежат св. Тамаре (Economopoulos. 1984. P. 388). Историки допускают возможность того, что останки 2-й женщины принадлежат Русудан, дочери царя Деметре I, воспитательнице и родственнице царицы.

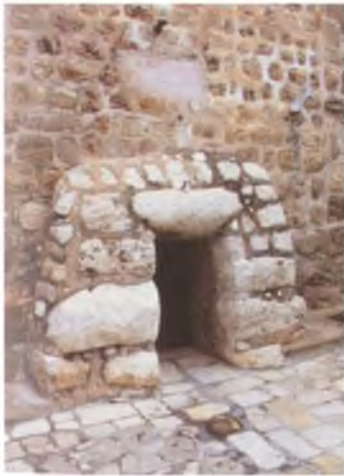
Груз. войска во главе с царем Георгием IV Лашей должны были принять участие в 5-м крестовом походе (1213), но неожиданно царь скончался; сведения о том, что грузины имеют «испытанное войско», что они нанесли урон сарацинам, персам, мидийцам, сирийцам и вошли в Иерусалим с развернутыми флагами, содержится в сочинении историка крестоносцев М. Сануто (Давид. 1976. Т. 1. С. 186). Дочь св. Тамары царица Русудан вела переписку с Римскими папами *Гонорием III* и *Григорием IV* об освобождении Св. земли от мусульман (Табagua. 1984. Т. 1. С. 176–177). В 1229 г. К. м. посетил архиеп. Сербский *Савва I* (Неманич). Он оставил богатые пожертвования, на к-рые были выстроены новые монастырские кельи (*Савва I* (Неманич). 1884. С. 31). Известно, в какой мере К. м. пострадал во время захвата Иерусалима хорезмийцами в 1244 г.: колофоны неск. рукописей мон-ря сообщают, что эти книги были выкуплены духовником груз. царя Давида (возможно, имеется в виду царь Вост. Грузии Давид VII Улу (1247–1270) или царь Зап. Грузии Давид VI Нарин (1245–1293)) еп. Иларионом Опизари после захвата К. м. «персиянами» (Цагарели. 1888. С. 180–181, 183). В любом случае, захват был непродолжительным. Анонимное описание Св. мест 1253/54 г. упоминает, что К. м. в это время был в руках грузин (Краткий рассказ. 1895. С. 14).

**К. м. при мамлюках (сер. XIII – нач. XVI в.).** Положение груз. монастырей на Ближ. Востоке определялось экономическим состоянием груз. гос-ва и гос. образований, а также вовлеченностью груз. владельцев



в военно-политические противоречия своего времени. Вскоре после появления в Передней Азии монголов Грузия признала зависимость от гос-ва Чингизидов (1243) и выставила вспомогательные контингенты, участвовавшие в походах монг. войск на Ближ. Восток. Груз. отряды сражались на стороне монголов в битве при Айн-Джалуде (1260), где монголы потерпели поражение от егип. мамлюков. После неск. десятилетий противоборства мамлюкам удалось отразить все монг. вторжения и удержать за собой Сирию и Палестину.

Мамлюкский султан Бейбарс (1260–1277) активно искал союзников в борьбе с монг. улусом Хулагуидов и неоднократно обменивался посольствами с царями Зап. и Вост. Грузии. С этими дипломатическими комбинациями, возможно, связаны 2 документа о статусе К. м. — решение шариатского суда от февр. 1266 г. и султанский указ от окт. того же года, подтверждающие имущественные права К. м. Однако привлечь Вост. Грузию на свою сторону султану не удалось, и грузинская колония в Палестине подверглась репрессиям. В июне 1268 г. (в лит-ре встречаются ошибочные даты: 1272 г. — Давид. 1976. Т. 1 С. 289; 1273 г. — Метревели. 1962. С. 42–44, 106, 148; 1275 г. — ПДГАЛ. 1968. Т. 4.



Вход в Крестовый мон-рь — место мученической кончины настоятеля мон-ря прмч. Луки Иерусалимского

С. 118; 1279 г. — Какабадзе. 1970. С. 121) К. м. был захвачен духовным наставником султана суфийским шейхом Хадиром аль-Михрани и обращен в завию — суфийскую обитель. Игумен К. м. прмч. Лука Иерусалимский (Мухайдзе), руководивший

мон-рем 3-й год, пытался протестовать и требовал вернуть захваченное имущество, после чего собственноручно был убит шейхом Хадиром. Братия К. м., изгнанная из мон-ря, укрылась в одном из подворий К. м. (Метревели. 1962. С. 92, 155).

Сведения о прмч. Луке и о разрушении К. м. сохранились в синаксарной редакции его Мученичества (по мнению Габидзашвили, она была создана после 1314, в 1-й пол. XIV в.) (ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 112–118, 346–348) и в летописи Муджира ад-Дина. В одной из рукописей К. м. (агапа № 206) груз. царь Вахтанг III и его супруга царица Рипсима также упоминают мученический подвиг прмч. Луки (Метревели. 1962. С. 42, 164; Гочолеишвили. 1975. С. 108–109; Давид. 1976. Т. 1. С. 289).

В 1299 г. грузинский царь Вахтанг III сумел добиться временно-го освобождения К. м. (КЦ. 1959. Т. 2. С. 316), затем обитель вновь оказалась у мусульман: по мнению одних исследователей, в 1305 г. (Цагарели, Д. А. Кипшидзе, Метревели, Д. Ланг, Ингороква, Б. Силагадзе, И. Сихарулидзе, Бутрус Абу Маннех) (Цагарели. 1888. С. 95); другие относят это событие к 20-м гг. XIV в. (И. А. Джавахишвили, Н. А. Бердзенишвили, А. Ментешашвили, Н. Канделаки, Мамиствалишвили). По сведениям араб. летописца аль-Макризи, 24 июля 1305 г. послы груз. царя Вахтанга III и визант. имп. Андроника II Палеолога приезжали в Египет к султану Мухаммаду I с просьбой освободить К. м. и вернуть его грузинам (Maqrizi Amad ibn Ali. 1934. С. 17). В поминальной книге К. м. 2-м воссоздателем мон-ря, возвратившим святыню христианам, назван груз. царь Давид VIII (1293–1311) (Метревели. 1962. С. 43–44, 106, 148; Сведения араб. историков XIV–XV вв. 1988. С. 34). В 1310 г. Каир посетило новое посольство Грузии и Византии (как считают некоторые ученые, речь идет об одном и том же посольстве, однако дата 1305 г. представляется более обоснованной) (Там же. 1988. С. 37, 39; Джапаридзе. 2005. С. 166).

В нач. XIV в. груз. царь Георгий (И. Давид называет его Георгий VI Мцире (1311–1313); по мнению Джавахишвили, Метревели, Т. Папуашвили, это — Георгий V (Блистательный (1314–1346)) сумел улучшить положение грузин на Св. земле. Егип. султан вернул груз. послу

Пипе Эристави (Квенипневельскому) «ключи Иерусалима», т. е. право въезжать в Иерусалим во всеоружии, верхом на коне и с гос. флагом, служить в храме Гроба Господня и владеть его частью или целиком и т. п.; эти сведения содержатся в хронике анонимного автора XIV в. (груз.—



Собор арх. Михаила. Роспись кафоликона. Нач. XIV в.

Жамтагмцерели) в своде груз. летописей «Картлис Цховреба» (КЦ. 1959. Т. 2. С. 444–445) и в «Памятнике эриставов», написанном при жизни Ксанского эристава эриставов Виршела III (1348–1400) книжником и художником из Ларгвисис Авгарозом Бандаисдзе (Памятник эриставов. 1954. С. 321, 350) (Жордания. Хроники. 1897. Т. 2. С. 8; Метревели. 1962. С. 45, 46, 58; Джавахишвили. История народа. 1966. Т. 3. С. 176–177). По мнению некоторых ученых, в этих источниках также могло найти отражение посольство Вахтанга III в 1305 г. В любом случае в нач. XIV в. К. м. был возвращен прежним владельцам по настоянию визант. и груз. посольств. Подобная передача мусульманского культового объекта (на территории завии уже была выстроена мечеть) христианам была крайне редким юридическим прецедентом. Впрочем, настоятели К. м. многие века выплачивали компенсацию за владение зданием мечети (Pahlitzsch. 2003. P. 41–51; Müller, Pahlitzsch. 2004. P. 258–281).

История К. м., находившегося в сфере интересов мусульман, переда-на в араб. источниках XIV–XV вв.





(Муфаддаль ибн Аби-ль-Фадаиль, Ибн Касир, Муджир ад-Дин) (*Давид*. 1976. Т. 1. С. 289). Особой жестокостью по отношению к грузинам и евреям отличался шейх Хайдар, но уже при султани Бейбарсе I грузины вновь ненадолго получили права на К. м. Очевидно, переговоры об окончательном освобождении К. м. продолжались и впосл., указы егип. султана 1311 и 1312 гг. позволяют проследить, как расширялись права грузин в Иерусалиме в 1-й четв. XIV в. (*Джапаридзе*. 2008. С. 236–237).

Мамлюкская эпоха была временем расцвета груз. монашеской колонии на Св. земле. Цари Грузии поддерживали дружественные отношения с мамлюками, по происхождению некоторые из них были с Кавказа. Община пользовалась широкими привилегиями. Груз. аристократия посылала в Палестину богатую милостыню. В XIV–XV вв. было основано 15 груз. мон-рей. Для охраны К. м. и обработки его земельных угодий в Палестину переселили неск. десятков семей церковных крепостных (некр-ые ученые считают, что в источниках идет речь о приписываемом царю св. Вахтангу Горгасали переселении в V в. грузин в селения Малха и Катамон). В К. м. сохранялись б-ка, скрипторий. Именно здесь в XIV в. были созданы Житие прмч. Луки Иерусалимского и синаксарная редакция Жития мч. *Николая Двали* († 1314), насельника К. м., принадлежавшая подвизавшемуся в К. м. мон. Евфимию (ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 124–125). В сочинении, написанном в традиции лит. школы К. м., отражены исторические реалии Тао-Кларджети, Кипра, Афона, Антиохии и Св. земли того времени и положение грузин, утративших свои привилегии.

Сохранился указ от 28 апр. 1320 г. султана Мухаммада ан-Насира, предоставлявший настоятелю К. м., «великому, уважаемому» Иоанну (Бандасдзе) (очевидно, направлявшемуся в Иерусалим для вступления в должность настоятеля К. м.), «царскую неприкосновенность», возможность ему и его спутникам беспрепятственно входить в Иерусалим, гарантию неприкосновенности имущества, право останавливаться в местах, к-рые находятся во владении груз. общины; живя в Иерусалиме, в согласии с «его обычаями и правилами», «он будет иметь покрови-

тельство, уважение, и сердце его успокоится» (*Джапаридзе*. 2008. С. 240). Документ дает основание полагать, что в нач. XIV в. в Иерусалиме существовала многолюдная груз. община, владевшая землей, на которой были не только церковные строения, но и жилые дома. Груз. посол доставил султану такие обильные дары, что араб. историки посчитали необходимым отметить это. Непопулярное с т. зр. мусульман возвра-



Царские врата  
сев. придела кафедрального собора.  
XVII в.

щение грузинам К. м. в документе оправдывается тем, что груз. царь является другом Чобана (Джубана), везиера иран. правителя гос-ва Хулагуидов Абу Саида, ходатайствовавшего за царя Георгия V перед султаном. Однако исторические факты свидетельствуют об обратном: груз. царь подстрекал Чобана выступить против Египта; очевидно, возвращение К. м. и других прав произошло после того, как груз. сторона пообещала перестать влиять на везира. В «Памятнике эриставов» также указывается, что мамаджвари (настоятель К. м., от грузинского *ვადა* — отец и *ჯვარი* — крест) Иоанн был назначен настоятелем духовенства Гроба Господня; проведение церемонии вступления Иоанна в должность именно здесь, возможно, было обусловлено тем, что в это время в К. м. все еще действовала мечеть. Августинец Иаков Веронский в 1335 г. упоминал К. м. и отмечал, что им владеют грузины (*Иаков Веронский*. 1896. С. 104).

Игумен К. м. считался главой всех груз. мон-рей Палестины, а также клира, служившего на груз. участках в храме Гроба Господня, базилике Рождества Христова в Вифлееме и гробнице Пресв. Богородицы в Гефсимании. Настоятель груз. общины Гроба Господня имел высокое положение на родине. Так, во время приема (дарбазоба) при дворе царя Георгия V (1314–1346) он был не только членом царского совета (дарбази), но и сидел рядом с наиболее значимыми архиереями Юж. Грузии того времени — Ацкурским, Анчийским и Тбетским (*Очерки истории Грузии*. 1979. Т. 3. С. 655–656).

Поддержка царем Георгием V груз. колонии Палестины нашла отражение в 7 посвященных ему синодиках (агапах) К. м. (№ 69, 76, 126, 149, 258, 280, 284) и в агапе царскому послу Пипе (№ 63) (*Метревели*. 1962. С. 75, 81–82, 91, 93, 102, 104, 105). Ни один груз. царь не поминался в К. м. столько раз.

Известны имена ряда настоятелей К. м.: 1-й пол. XIV в. — Соломон, Иоанн (Бандасаде), Симеон (Элимекексдзе) и Симеон (Цидашвили) (*Цагарели*. 1888. С. 155, 167) и кон. XIV — нач. XV в. — Герман, Херувим, Иосиф, Иоанн, Христофор (Зедгинидзе), еп. Никозский Даниил и др. (*Sinait. iber.* 16, 17). В приписке к «Голгофскому Синаксарю» упоминается настоятель К. м. еп. Ацкурский Пимен (*Метревели*. 1962. С. 75–76; *Цагарели*. 1888. С. 164).

Сведения о К. м. сохранились в заметках европейских путешественников и паломников: Франческо Пипино (1320) (упом., что грузины в это время владели К. м.), Симона Симеониса (Саймона Фицсимонса; 1322–1324), Джона Мандевилля (1322–1356), Николая из Поджибонси (1346–1350), Фрескобальди (1384). В 1347 г. мусульманин Фаллалла аль-Умари, посетивший К. м., с восторгом описал обитель (*Ibn Faddalah Gumri*. 1924. S. 339; *Джапаридзе*. 1985. С. 178–186).

Падение К-поля ухудшило положение христиан на Св. земле. Папы Римские *Николай V*, *Каллист III*, *Павел II* и главы христ. стран стремились создать антиосманскую коалицию, однако эти усилия не привели к успеху. В сер. XV в. Грузия распалась на неск. царств и княжеств, что сказалось на положении груз. монашеских колоний за рубежом.





Тем не менее грузины пытались поддерживать свои святыни. В 1450 г. Иерусалим посетил еп. Тбилисский Елисей (Сагинашвили), в 1469 г. сюда из Самцхе прибыл мон. Филипп (Шакарашвили) и передал в иерусалимские мон-ри 500 серебряных и золотых драхм (возможно, речь идет о динарах).

В нач. XVI в. Палестину посетил груз. еп. Амвросий из Самцхе, каллиграф и художник (переписал Четвероевангелие НЦРГ. Q 84), он передал пожертвования обителям Иерусалима, Афона и Синая от сына Кайхосро атабага Самцхе Мзечабука (*Менабде*. Очаги. 1980. Т. 2. Ч. 2. С. 50, 112; *Мамиствалишвили*. 2002. С. 70).

По сведениям Ханса Тухера из Нюрнберга, в 1479–1480 гг. посетившего Св. землю, грузины в этот период владели К. м., монастырями у горы Кальварии и др. (*Reysbuch des Heiligen in den Orient*. 1583. P. 355). Европ. путешественники Бернхард фон Брейденбах, Иоганн цу Зольмс, Феликс Фабри, Арнольд фон Харф, Мартин Баумгартен и др. передавали, что в Иерусалиме сохранилось небольшое поселение грузин (*Тамарашвили*. 1995. С. 79). Положение грузин на Св. земле значительно упрочилось: они не платили налоги за свои владения и имели право въезжать в Иерусалим верхом на конях и с поднятыми знаменами (*Dowling*. 1911. S. 185).

В 1512 г. в Иерусалиме побывал Беена Чолокашвили, посланный царем Кахети Георгием II Злым с пожертвованиями и дарами, он стал настоятелем К. м. и позже выстроил монастырь святых Феодора Тирона и Феодора Стратилата. Сведения о его деятельности сохранились в приписках и завещаниях в рукописях из коллекции Иерусалимской б-ки (*Шарашидзе*. 1954. С. 241–242). С ним сотрудничали Ноемия и Софроний (работали над ркп. Hieros. Pat. Iber. 133) (*Давид*. 1976. Т. 1. С. 300).

**Раннеосманская эпоха (нач. XVI – сер. XVI в.). Упадок грузинской колонии.** Прогрессирующий упадок груз. царств и княжеств, ставших объектом соперничества Османской империи и Сефевидского Ирана, привел к ослаблению груз. общины Палестины. Сократился приток милостыни и новых монахов. Османские переписи 1553/54 и 1562/63 гг. зафиксировали в К. м. только 15 иноков. Грузины утрачи-



Деиус.  
Иконостас юж. придела  
кафоликона. XVII в.

вали свои мон-ри, отдавая их внаем мирянам, греч. Иерусалимскому Патриархату или католикам. К кон. XVI в. у грузин оставалось 4 мон-ря, к сер. XVII в. — только К. м. и его иерусалимское подворье — мон-рь свт. Николая. Груз. монашескую колонию по-прежнему возглавляли настоятели К. м., часто в сане священника.

В приписке XVI в. на кн. Апостол XI в., выполненной деканозом ц. Воскресения Иоанном Вардиели, говорилось, что после завоевания Палестины османским султаном Селимом в 1516–1517 гг. турки завладели ключами от церкви и никому не позволяли туда войти (*Цагарели*. 1888. С. 155–156). Османы, получая с монахов большие налоги, попытались предъявить права на К. м., основываясь на том, что одно время в нем размещалась мечеть (*Ottoman Documents of Palestine*. 1960. P. 176–177). В 1520 г. турки объявили, что К. м. принадлежал грузинам, но они его оставили, поэтому владельцем мон-ря стал К-польский Патриархат. Паломник Людвиг Чуди фон Гларус посещал К. м. в 20-х гг. XVI в. и писал, что мон-рь находился во владении грузин; его настоятелем был Василий (Мамуласдзе) (*Шубладзе, Цицашвили*. 1995. С. 16). В 1531–1536 гг. Иоаким (Чолокашвили), ставший игуменом К. м. в 1538 г., передал от царя Кахети Левана значительные пожертвования в монастыри Голгофы, Гроба Господня и Воскресения (*Мамиствалишвили*. 2002. С. 110).

С XVI в. на святыни Иерусалима предъявляли права разные христианские конфессии и Церкви. Султан Мурад III (1574–1595) писал в 1577 г. санджак-бею Иерусалима, что гру-

зинам в этом городе всегда принадлежали св. места, но они отобрали их у армян и франков, поэтому нужно вернуть святыни их исконным владельцам (*Ottoman Documents of Palestine*. 1960. P. 181–182). В 70-х гг. XVI в. в Иерусалиме побывали еп. Урбниский Власий и архиеп. Тбилисский Варнава. Они вели просветительскую работу, заботились о переписывании и восстановлении рукописей (ныне в хранилищах Вены и Парижа) (*Менабде*. Очаги. 1980. Т. 2. Ч. 2. С. 119–120). В мае 1579 г. свящ. Иаков, предстоятель груз. общины, наряду с др. главами правосл. церковных структур на Св. земле и старейшинами арабов-христиан, ходатайствовал перед османскими властями о передаче Иерусалимской патриаршей кафедры от Иерусалимского патриарха Германа (1534–1579) его племяннику Софронию V (1579–1607) (*Панченко*. 2012. С. 180). Польск. путешественник Николай Христофор Радзивилл Сиротка, побывавший в К. м. в 1582–1584 гг., сообщил, что в обители кельи имели и католич. монахи, к-рые ежегодно



Мученики Димитрий и Нестор.  
Роспись кафоликона.  
XIX в.

отмечали в мон-ре свои праздники. В 1586 г. французский путешественник Ж. Буше описал кафоликон К. м., особо выделяя фрески с изображением апостолов Петра и Павла, равноапостольных Константина и Елены, вмч. Георгия и др., покрытые мозаикой полы, а также упомянул о том, что в обители находилось 345 или 365 келий (*Есепотопулос*. 1984. P. 390). Настоятелем К. м. в 1567–1593 гг. был еп. Епифаний, переписчик и миниатюрист (*Цагарели*. 1888. С. 174–175; *Метревели*. 1962. С. 37). В документах посланника рус. царя







мецената Трифона Коробейникова, в 1593 г. раздававшего царскую милостыню палестинским обителям, упоминался настоятель К. м. старец Иосиф, к-рому было передано 100 золотых на содержание придела Распятия (Голгофы) в храме Гроба Господня и 40 золотых на К. м. (*Трифон Коробейников*. 1889. С. 96, 99). Иосифу подчинялись также действующие груз. мон-ри святых Феодора Тирона и Феодора Стратилата, свт. Николая, св. Феклы (*Леонид (Кавелин)*. 1871. С. 60, 62). В XVI в. в К. м. побывал и оставил о нем записи рус. купец Василий Позняков (*Позняков*. 1887. С. 32–51; *Давид*. 1976. Т. 1. С. 305).

В нач. XVII в. францисканцы стали претендовать на владение К. м., в качестве аргумента они использовали фирманы османских султанов, хотя исконную принадлежность мон-ря грузинам они не отрицали. В 1617 г. свящ. Николай Бернард сообщал, что в К. м. живут груз. монахи, которые служат по греч. правилам (*Documentos y textos*. 1970. P. 221, 138). Положение груз. монастырей, до которых почти не доходила финансовая помощь из Грузии, ухудшалось, долги росли, средства истощались. Франческо Манерба в отчете папе Римскому *Клименту VIII* (1592–1602) писал, что он безуспешно пытался воспользоваться бедственным положением монахов и хотел перекупить мон-рь для нужд католич. миссий (*Documentos y textos*. 1970. С. 93; *Давид*. 1976. Т. 1. С. 304). В 1606 г. Иерусалимский патриарх Софроний V выплатил долг грузин за владение Голгофой; однако османы потребовали от грузин новых выплат, и грузины уступили свои права на Голгофу грекам за 14 тыс. пиастров. Иерусалимские патриархи Софроний V и *Феофан IV* (1608–1644) пытались наладить поступление стабильной денежной помощи из Грузии на Св. землю. Начиная с 1588 г. цари Картли и представляли груз. аристократии пожертвовали значительные суммы, а также земельные владения с крепостными, поступления от которых должны были идти на нужды палестинских обителей. Наибольшее число актов дарения приходится на 10-е гг. XVII в., когда патриарх *Феофан IV* лично посетил груз. земли. Однако поступление этой милостыни было нерегулярным, значительная часть оседала еще в Грузии у местных управителей имений.

С 1610 г. настоятелем К. м. был Феодор (Феодосий) (Ревившвили), бывш. еп. Манглиский, подвизавшийся в мон-ре с 90-х гг. XVI в. Он вместе с еп. Епифанием побывал в Москве для сбора пожертвований (Мат-лы по истории груз.-рус. взаимоотношений. 1937. С. 67). В 1620 г. игуменом К. м. стал Неофит, а Феодора царь Теймураз I в 1624 г. отправил послом в Россию; в Москве он оставался 4 месяца (14 марта – 7 июля 1624), его посольство не имело успеха. Феодор уехал в Османскую империю, затем вернулся в Иерусалим. В 1635 г. настоятелем К. м. был Макарий; в 1642 г. в обитель приехал католикос-патриарх Зап. Грузии (Абхазский) *Максим I (Мачутадзе)*, он оставался здесь до конца жизни. Еп. Тимофей (Габашвили) видел его фресковое изображение в К. м., однако к приезду Цагарели фрески уже не было (*Цагарели*. 1888. С. 64–65).

**К. м. при архим. Никифоре Ирбахе; деятельность патриарха Иерусалимского Досифея II Нотары.** Последний подъем К. м. пережил в настоятельство архим. *Никифора Ирбаха (Ирубакидзе-Чолокашвили)* (1622–1626, 1643–1649). Сын кахетинского вельможи и дочери арагвского эристава, он владел неск. языками, путешествовал по Азии, Европе, Африке, изучал риторику, философию, участвовал в дипломатических миссиях кахетинского царя Теймураза I к различным государям Европы и Азии (*Цагарели*. 1888. С. 66, 183). В Иерусалиме архим. Никифор впервые побывал в 1614–1626 гг., затем уехал в Грузию, был настоятелем мон-ря Метехи, в 1643 г. вернулся в Иерусалим (*Мамиствалишвили*. 2002. С. 32, 36). Архим. Никифор особенно сблизился с патриархом *Феофаном IV*, который, по нек-рым данным, хотел назначить его своим преемником. Греч. клир Иерусалимской Церкви не допустил перехода патриаршей власти в «чужие» руки; архим. Никифор достаточно негативно представлен в греч. историографии.

В 1643–1649 гг. Феодором (Ревившвили), экономом мон-ря Илией, насельниками иером. Марком, Евсвием, диак. Павлом при финансовой поддержке архим. Никифора (6 тыс. аслан), царя Левана II Дадияни и его супруги Нестан-Дареджан (2 тыс. аслан) и др. груз. вельмож обитель была отреставрирована (восстанов-



Ктитор Гавриил Патарадзе, архидиакон Драндский.  
Роспись кафоликона.  
1643–1644 гг.

лены купол, алтарь и иконостас), фрески значительно поновлены диак. Григорием (Гавриилом), было создано неск. икон. Сведения об этом сохранились в колофонах «Поминальной книги» (*Чичинадзе*. 1904. С. 93; *Метревели*. 1962. С. 66–67; *Вирсаладзе*. 1973. С. 53, 66–78), в приписке, выполненной диак. Григорием, и в ктиторской надписи на груз. и греч. языках над входом в мон-рь (*Давид*. 1976. Т. 1. С. 309). Имя архим. Никифора упоминается еще в 5 надписях в К. м.: в грузино-греческой над входом («Расписана и возобновлена церковь Крестового монастыря указом Левана Дадияни и настоятелем Крестового монастыря и Святой Голгофы Никифора Чолокашвили, сына Омана, 1643 г.»), а также в поминальной и ктиторской эпитафии (*Цагарели*. 1888; *Мамиствалишвили*. 2002. С. 23). Архим. Никифор прекратил реставрационные работы, потому что грузины не смогли уплатить налоги (*Жанен*. 1921. С. 217, 242), и вернулся в Тбилиси, а исполнять обязанности настоятеля оставил диак. Григория, к-рого Иерусалимский патриарх в письме царю Картли Ираклию I охарактеризовал нелестным образом, указав, что из-за него мон-рь оказался в долгах. Сам Григорий также жаловался на долги и называл сумму в 4 тыс. марчил (*Давид*. 1976. Т. 1. С. 310). По сведениям из рукописи 143 (по классификации Цагарели), в 1649 г. Никифор при-







слал из Грузии нового настоятеля Марка. В серб. рукописи 1662 г., хранящейся в Иерусалимской национальной б-ке и переписанной каллиграфом Гавриилом Фаличем, содержатся сведения о Св. земле и 34 рисунка, на к-рых в т. ч. изображен и К. м. (*Давид*. 1976. Т. 1. С. 311).

Расстройство финансов К. м. и требования мусульм. кредиторов дезорганизовали жизнь груз. колонии. По свидетельству Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары*

архи, побывавшие в Грузии: *Феофан* (1645), *Паисий* (1660) и *Досифей II Нотара* (*Досифей II Нотара*. 1866. С. 186–190; *Цагарели*. 1888. С. 70). Еп. Тбилисский *Иессей*, игумен монастыря *Цаленджиха Иларион*, католикос-патриарх Вост. Грузии *Доментий IV (Багратиони)* и свт. *Иосиф (Джандиери)* несколько раз пытались помочь мон-рям, но посылаемые деньги пропадали. В 1681 г. патриарх *Досифей II* и царь Картли *Георгий XI* заключили соглашение, согласно которому *Досифей II* обещал помочь грузинам покрыть долги гру-

*Строительная надпись  
настоятеля мон-ря  
архим. Никифора Ирбаха  
над входом в кафоликон.  
1643 г.*



зинских монастырей на Св. земле. В 1682 г. он, прибавив к собранным в Грузии деньгам свою

(1647–1650, 1681–1683), игумен К. м. *Гавриил* был убит, игум. *Иосиф* (*Бараташвили*) вынужден был тайно бежать из Иерусалима, а игум. *Мелетий* (*Цулукидзе*) много лет провел в темнице. В конечном счете грузины оставили свои мон-ри из-за непосильных долгов, но точная дата этого события не вполне ясна. Последние свидетельства очевидцев о груз. братии К. м. относятся к нач. 50-х гг. XVII в. Патриарх *Досифей II Нотара* в 1706 г. писал, что грузинские мон-ри «лежали в запустении»

сумму, выплатил долги и проценты. Мон-ри были отремонтированы, в 1685 г. был выкуплен К. м., возобновилось богослужение (*Мамиствалишвили*. 2002. С. 41). Царь Картли и его дом, католикос-патриарх Вост. Грузии *Николай IX (Амилахвари)* и картлийские вельможи обещали вернуть *Досифею* потраченные им средства (*АКавАК*. 1866. Т. 1. С. 26–27). Патриарх какое-то время был готов безвозмездно вернуть К. м., мон-ри свт. *Николая Чудотворца*, святых *Феодора Стратилата* и *Феодора Тирона*, вмч. *Георгия Победоносца* в Еврейском квартале на Сионе, свт. *Василия Великого* присланному из Грузии игумену при

*Интерьер кафоликона*



условию, что у того хватит средств на содержание обитателей (Грамота 1706 г. к царю Картли *Вахтангу VI*). В письмах патриарха *Досифея* упо-

минаются имена настоятелей К. м. того времени: *Гавриила* (*Гегенавы*), убитого турками, *Иосифа* (*Бараташвили*; 1663–1666); *Мелетия* (*Цулукидзе*), *Николая* (*Цулукидзе*; 1666–1675), *Николая* (*Амилахвари*; с 1675), *Христофора* (*Мухранбатони*; 1683–

1688). Эти сведения вызывают много вопросов: как могло сохраняться преемство настоятелей К. м., если по данным др. источников мон-ри в течение 40 лет были оставлены и опечатаны? Может, нек-рые из настоятелей К. м. находились в Иерусалимской Патриархии или в к.-н. греч. мон-ре, либо их должности были титулярными и сами игумены жили в Грузии? Патриарх также писал о черед «негодных» игуменов К. м. начиная с *Николая* (*Амилахвари*): «С тех пор приходили в Иерусалим в монастырь Креста игумены нехорошие, и ввели его в долги... Если же в иерусалимском Крестном монастыре игуменом должен быть ивериец, то пусть придется благочестивый, а с ним диаконы, пресвитеры и прочие, дабы научились они послушанию, благочестию и посту... В Иерусалим прежде приходили малолетние иверийцы и в монастыре воспитывались и делались священниками...» (*Досифей II Нотара*. 1866. С. 186–190). Несмотря на то что груз. владельцы XVII в. (*Маmia Гуриели*, *Баадур* и *Гарсеван Чолокашвили*, имеретинский царь *Александр III*, *Вахтанг Гурули*, *Кайхосро Цулукидзе*, *Евдемон Джаиани*, *Леван Дадияни* и др.) пытались расплатиться с греками за долги К. м. и в Палестину приходили паломники из Грузии, стабильной монашеской общины на Св. земле грузинам создать уже не удалось (*Мамиствалишвили*. 2002. С. 28–29). По сведениям груз. историка царевича *Вахушти Багратиони*, последним, кто смог оказать помощь грузинским мон-рям, был царь Картли *Вахтанг VI* (1708) (*КЦ*. 1973. Т. 4. С. 482).

Патриарх *Досифей II* в грамоте 1706 г., составленной по просьбе *Вахтанга VI* и известной в историографии как «расписка за Крестовый монастырь», обращаясь к «христоролюбивым иверийцам», сообщал, что возвращает им «без долгов и свободные во всех отношениях» К. м. и иерусалимские монастыри свт. *Николая Чудотворца*, святых *Феодора Стратилата* и *Феодора Тирона*, вмч. *Георгия* в Еврейском квартале на Сионе, свт. *Василия Великого*. Патриарх выражал надежду, что он сможет передать полномочия по управлению этими обителями грузинскому настоятелю, в противном случае монастыри перейдут грекам (*Досифей II Нотара*. 1866. С. 186–190).

40 лет, однако эта цифра не соответствует промежутку от нач. 50-х гг. XVII в. до 1685 г., когда *Досифей II* уплатил грузинские долги и «расконсервировал» мон-ри. Вопрос о помощи груз. мон-рю обсуждали Иерусалимские патри-





**К. м. в юрисдикции Константинопольской Патриархии (XVIII–XXI вв.).** Грузия не смогла сохранить свои святыни, они перешли в ведение К-польской Патриархии. Однако грекам тоже нечем было заселить К. м., и он превратился в гостиницу для паломников. В К. м. жили 2 или 3 старца, которые вели хозяйство и обслуживали богомольцев. В XVIII в. монастырь описали паломники Иван Лукьянов (1701), свящ. Андрей и Стефан Игнатьевы (1709), паломник В. Г. Григорович-Барский (1726), инок Серапион



(1750) (*Григорович-Барский*. 1800. Ч. 1. С. 335). Мн. исследователи считают, что греческими груз. мон-ри в Иерусалиме оказались уже после их выкупа патриархом Досифеем II в сер. 80-х гг. XVII в.

В 1766 г. К. м. посетил еп. Руиско-Урбнисский Тимофей (Габашвили). Он составил описание кафоликона К. м., его святынь, рукописного фонда, хранящегося в б-ке, скопи-



ровал фрески и надписи (некоторые утрачены), собрал и записал местные предания. По сведениям епископа, в то время в К. м. не было ни одного груз. монаха (*Тимофей (Габашвили)*. 1956. С. 78, 84). Предания сер. XVIII в. сохранили память об

иноках, убитых в мон-ре разбойниками; источники кон. XVIII в. также свидетельствуют о конфликтах с мусульм. жителями соседнего сел. Айн-Карем: в 1794 г. они ворвались в мон-рь, разграбили его и убили игум. Иеремию, в 1802 г. срубили 43 маслины, принадлежавшие К. м. (*Мелетий, иером.* 1798. С. 190; *Серапион*. 1874. С. 114; *Цагарели*. 1888. С. 65–72, 99, 116; *Максим Симский*. 1904. С. 94, 97; *Мамиствалишвили*. 2002. С. 41).

Как отмечали путешественники кон. XVIII в., К. м. владел 2 десятинами земли за пределами мон-ря, урожай отдавали арабским властям. Путешественник Совёр Лузиньян сообщил, что в обители в это время было развито пчеловодство (*Давид*.

*Крестовый мон-рь. Фотография. 2-я пол. XIX в.*

1976. Т. 1. С. 315). В нач. XIX в. в К. м. подвизались 2 груз. монаха — Виссарион и Лаврентий, занимавшиеся составлением рукописных книг, им принадлежат неск. приписок к рукописному Синаксарю (*Цагарели*. 1888. С. 158). А. Н. Муравьев (1830) также застал в К. м. лишь 2 монахов; К. М. Базили (40-е гг. XIX в.) упоминает единственного насельника монастыря — игумена-грузина (*Муравьев*. 1995. С. 89–233; *Базили*. 2007. С. 484).

В 1820 г. в К. м. побывали путешественники И. Шульц и Г. Авалишвили, последний передал Азиатскому музею в С.-Петербурге 7 груз. рукописей из б-ки К. м. (*Цагарели*. 1888. С. 101; *Давид*. 1976. Т. 1. С. 316).

*Интерьер кафоликона. Фотография. Кон. XIX в.*

В 1845 г. описание фресок мон-ря составил Н. Чубинашвили, в 1846 г. — немецкий ученый К. фон Тишендорф (*Tischendorf*. 1846), в 1858 г. архим.

Леонид (Кавелин) посетил Иерусалим и оставил записи о К. м. (*Леонид (Кавелин)*. 1871. С. 8–9). В 60-х гг. XIX в. французский археолог В. Герен описал К. м., в 1899 г. поделился впечатлениями о нем побывавший здесь прот. Петр Кончошвили

(впосл. епископ Горийский), упомянувший о фреске с изображением Шота Руставели (*Кончошвили*. 1901). Когда в 1902 г. обитель посетил акад. Н. Я. Марр, фрески уже не было (*Марр*. 1903. С. 12). В 10-х гг. XX в. архидиак. Т. Э. Даулинг и Р. Жанен зафиксировали отсутствие грузинской диаспоры в К. м. (*Dowling*. 1911. P. 184–186).

В кон. 40-х гг. XIX в. РПЦ выступала с предложением передать здания К. м. для размещения Русской духовной миссии на Св. земле. Иерусалимский патриарх *Кирилл II* (1845–1872) отказал России и в 1853 г. открыл в К. м. богословскую школу Св. Креста, в к-рой готовили духовенство. В 1855 г. были перестроены все здания мон-ря, что существенно изменило его облик: кельи переделали в помещения для лекций, трапезную переоборудовали, выстроили капеллу (часовню). Б-ка пополнилась лит-рой по различным отраслям знаний, энциклопедиями, словарями и богословскими трудами и стала одной из крупнейших на Св. земле. Самое большое помещение в мон-ре переоборудовали под 1-й в Иерусалиме музей, где в качестве экспонатов были размещены археологические находки, памятники истории Св. земли, чучела животных. После закрытия богословской школы в 1908 г. в связи с финансовыми трудностями К. м. вновь пришел в упадок. Несколько десятилетий здесь подвизался монах, исполнявший обязанности настоятеля и сторожа.

Посещавшие мон-рь в XIX — сер. XX в. паломники фиксировали варварское отношение греков к святыням, имевшим отношение к грузинской истории обители. Они описывали неподобающие условия хранения рукописей (сырость, отсутствие отопления в помещениях, земляной пол, хранение рукописей в корзинах и т. д.), уничтожение фресок и груз. эпитафиики (Чубинашвили, Цагарели, П. Кончошвили, Марр и др.). В нач. XX в. нем. ученый А. Баумштарк изучал фрески К. м. и указал, что «при разрушении дополнительных помещений храма части его росписи были сняты со стен и перенесены в соседнее, темное помещение... на них были изображены великолепные, характерные головы философов» (*Тасс*. 1990. С. 8). В 1910 г. К. м. посетил принц Иоганн Георг Саксонский и нашёл 10 фрагментов







древней росписи с изображением годов философов, 4 фрагмента находились в полуразрушенном состоянии, остальные с разрешения патриарха принц поместил в свою коллекцию в Дрездене, позже наследники принца продали их в музей США (Там же). После советизации Грузии ученые не имели возможности посещать Св. землю, в т. ч. К. м. В 1936 г. в обители побывал живший в Европе грузинский уче-



Внутренний вид  
Крестового мон-ря.  
Рисунок. 1860 г.

алтарем место, где Лот посадил 3 посоха. Существует предание о том, что на месте, где воздвиг-

нут алтарь К. м., был похоронен Адам. В XII в. путешественник Эрнуль записал, что одна из ветвей Крестного Древа оставалась в храме Соломона, «потому что не нашли такое место, где выросло бы это Дерево»: когда Адам умирал, он попросил принести «ветвь с того дерева, плод которого он вкусил во время грехопадения... схватил ее зубами и скончался», после чего ветвь чудесным

образом возвратилась на место. Во время потопа она была сорвана потоком воды и отнесена на вершину горы Ливан, где проросла. Оттуда Древо привезли в Иерусалим вместе с другими. Когда Христос был распят, «голова Адама была видна на Древе и оттуда полилась кровь, на Кресте отпечаталась голова Адама и оттуда также полилась кровь» (Guérin. 1868. Vol. 1. С. 79–80). Несмотря на то что сведения эти не совсем ясны, предание о первоначальном погребении Адама на месте К. м. заслуживает внимания.

ный сщмч. Григорий (Перадзе), он пробыл в мон-ре 2 дня и оставил его описание в дневниках, к-рые под названием «The Roses of Jericho» готовятся к изданию в 4-м т. сб. «Iberica Caucasicca», выходящем в Лондоне. В нояб. 1960 г. мон-рь посетила экспедиция груз. ученых, в состав которой входили Абашидзе, Шанидзе и Церетели; они обнаружили фреску с изображением Шота Руставели, окрашенную синей краской. Ученым удалось снять слой краски и сфотографировать фреску. В 1966–1968 гг. в Иерусалиме работали груз. кинематографисты; И. Руруа, Г. Патарая и Г. Мелкадзе сфотографировали все сохранившиеся фрагменты груз. фресковой живописи и надписей, что позволило изучить росписи и эпиграфику К. м.; также Патарая снял 2 фильма о груз. древностях Св. земли, в т. ч. о К. м.

В 1970–1973 гг. Иерусалимская Патриархия произвела полное восстановление зданий К. м., реставрацию мозаичных полов и консервацию фресок. По решению Иерусалимского патриарха Диодора в кафеликоне открыт музей. 18 окт. 1987 г. К. м. впервые за неск. сот лет посетил груз. иерарх — Католикос-Патриарх всей Грузии Илья II (Гудушари-Шиолашвили). На протяжении этого и последующих визитов Католикос-Патриарх вел переговоры с греч. начальством монастыря о возможности исследовать К. м. груз. историками. С 1995 г. груз. святынями

В нач. XII в. игум. Даниил писал, что под алтарем «в глубине» хранилось «святое деревянное бревно», прикрытое мраморными плитами, напротив находилось круглое окно, для того, чтобы верующие могли видеть его (Даниил, игум. 1883. С. 32). «Внизу трапезной основание этого дерева видно и сегодня», — отметил в XVIII в. еп. Тимофей (Габашвили) (Тимофей (Габашвили). 1956. С. 77). В 1830 г. место, где росло Древо, было покрыто белым мрамором.

В К. м. во 2-ю неделю по Пасхе отмечали престольный праздник — день, когда было срублено Древо. На торжествах присутствовали христиане всех конфессий и даже иерусалимские мусульмане, о чем вспоминали мн. путешественники XV–XVII вв. (Метревели. 1962. С. 180; Мамиствалишвили. 2002. С. 72). По сведениям путешественников Зебальда Ритера (1464), купца Василия (1465–1466), Людвига фон Ганнау-Лихтенберга (1484), в К. м. хранилась рука вмц. Варвары и особо отмечался день памяти святой (Григорий (Перадзе). 1995. С. 43–44, 87; Мамиствалишвили. 2002. С. 27).

Настоятели К. м.: прп. Прохор Грузин (50-е гг. XI в.); Георгий (до 80-х гг. XI в.); Власий; прп. Лука Иерусалимский (70-е гг. XIII в.); Соломон, Иоанн (Бандадзе), Симеон (Элимелекисдзе), Симеон (Цидашвили) (все в 1-й пол. XIV в.); Герман, Херувим (Керобин) (кон. XIV в.); Иосиф (кон. XIV — нач. XV в.); Пимен, еп. Ацкурский (10-е гг. XV в.); Иоанн (30–40-е гг. XV в.); Христофор (Зедгинидзе);

Даниил, еп. Никозский (2-я пол. XV в.); Беена (Ирубакидзе) (нач. XVI в.); Василий (Мамуласдзе) (20-е гг. XVI в.); Иоаким (Чолокашвили) (с 1538); Иаков (1579); Епифаний (после 1579–1593); Иосиф (после 1593); Феодосий, еп. Манглинский (ок. 1610); Неофит (1620–1622); Никифор Ирбах (1622–1626); Гавриил (Гегенава) (ок. 1632); Макарий (ок. 1635); Никифор Ирбах (повторно) (1643–1649); Марк (с 1649); Гавриил (Гегенава) (повторно) (2-я пол. XVII в.); Иосиф (Бараташвили) (1663–1666); Мелетий (Цулукидзе) (1666); Николай (Цулукидзе) (1666–1675); Николай (Амилахвари) (с 1675); Христофор (Мухранбатони) (1683–1688); Гавриил, Иосиф, Мелетий (2-я пол. XVII в.); Парфений, Арсений (Эришвишвили), Гавриил (все до 1707);



Икона «Святые храмы».  
1770 г. (кафоликон)

Даниил, еп. Никозский (2-я пол. XV в.); Беена (Ирубакидзе) (нач. XVI в.); Василий (Мамуласдзе) (20-е гг. XVI в.); Иоаким (Чолокашвили) (с 1538); Иаков (1579); Епифаний (после 1579–1593); Иосиф (после 1593); Феодосий, еп. Манглинский (ок. 1610); Неофит (1620–1622); Никифор Ирбах (1622–1626); Гавриил (Гегенава) (ок. 1632); Макарий (ок. 1635); Никифор Ирбах (повторно) (1643–1649); Марк (с 1649); Гавриил (Гегенава) (повторно) (2-я пол. XVII в.); Иосиф (Бараташвили) (1663–1666); Мелетий (Цулукидзе) (1666); Николай (Цулукидзе) (1666–1675); Николай (Амилахвари) (с 1675); Христофор (Мухранбатони) (1683–1688); Гавриил, Иосиф, Мелетий (2-я пол. XVII в.); Парфений, Арсений (Эришвишвили), Гавриил (все до 1707);



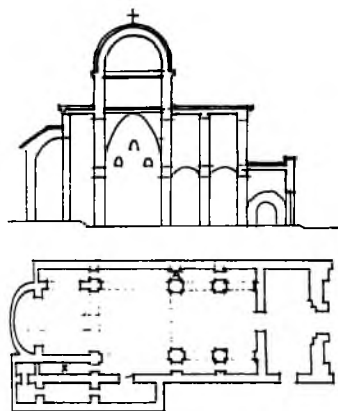




Христофор (Палавандишвили) (1707–1717); Завулон (Глурджидзе) (с 1717); Герасим (до 1756); Онуфрий (1752–1755); Антоний (1755–1756); Симеон (1756–1762); Иосиф, Елисей, Тимофей, Давид, Арсений (все в 1762–1780); Антоний (повторно) (1780–1804); Афанасий (нач. XIX в.); Венедикт Ватинели (до 1818); Иоаким, Акакий, Прокопий, Матфей, Фаддей, Иаков, Митрофаней, Даниил (все в 1818–1852); Кесарий (1852–1860); Прокопий, Никифор (60-е гг. XIX в.); Дамиан, Мелетий, Иерофей (все в 70–90-х гг. XIX в.); Софроний (кон. XIX в.); Патрикий (до 1905).

**Архитектура и живопись.** К. м. окружен мощными крепостными стенами с контрфорсами и с выступающей входной башней на юго-востоке. Внутри находится комплекс зданий, тесно примыкающих друг к другу, построенных вокруг маленьких дворов-колодцев. Ансамбль подвергся значительной перестройке в сер. XIX в., тогда же была возведена барочная монастырская колокольня.

Кафоликон К. м. был возведен в 1-й пол. XI в. Внутреннее пространство храма имеет площадь ок.



Разрез и план кафоликона

340 кв. м (ок. 24×14 м). Он представляет собой 3-нефную 6-столпную купольную базилику, с востока завершена полукруглой апсидой и 2 апсидолами, с запада — помещением нартекса. Подкупольное пространство освещают 8 широких окон барабана. Рукава собора перекрыты крестовыми сводами. Исследования показали, что храм был возведен на фундаментах церкви V–VI вв., о чем свидетельствуют фрагменты древней напольной мозаики в алтаре (*Econotopoulos*. 1984. P. 278; *Tzapheres*. 1987. P. 18). С северо-востока к церкви пристроена ризница из 4 соединенных друг с другом помещений, в последнем устроена часовня.

В ней находится облицованное мрамором место, где по преданию росло Древо Св. Креста. В подкупольной части и в сев. рукаве сохранились фрагменты напольной мозаики, вероятно XI в., с геометрическим орнаментом и изображением птиц.

Путешественники всегда обращали внимание на К. м., поэтому описания его внутреннего убранства встречаются во мн. лит. источниках. Первые сведения о живописи принадлежат игум. Даниилу, к-рый упоминал, что церковь «хорошо расписана». Описание фресок собора оставили еп. Тимофей (Габашвили) (1757–1758), Чубинашвили (1845), Цагарели (1883). По их свидетельствам, на стенах храма находились ныне утраченные портреты груз. деятелей, имевших отношение к разным периодам истории К. м. В записях путешественников сохранились надписи и зарисовки фресок. В наст. время в соборе обнаружено 2 слоя живописи. Первый относится к нач. XIV в., когда К. м. был восстановлен и расписан после возвращения грузинам. Второй — к 1643–1644 гг., когда храмовые росписи были поновлены или написаны заново при архим. Никифоре (Ирбахе). Росписи сохранились в основном в алтаре, на подпружных арках и на столбах. В алтаре фрагментарно осталось изображение Богоматери с Младенцем на престоле в окружении ангелов и святых, на стенах апсиды — композиция «Введение во храм Пресв. Богородицы». В алтарной зоне находились ныне утраченные апокрифические сцены, иллюстрирующие происхождение и обретение Св. Креста. В куполе еще в нач. XX в. сохранялось изображение Христа Пантократора (*Кондаков*. 1904. С. 264–265). В верхних частях стен наоса предположительно располагались изображения двенадцати праздников (*Вирсаладзе*. 1973. С. 14), на западной стороне восточных столбов — Богоматерь «Одигитрия» и Христос Пантократор. В среднем регистре на столбах находились ростовые образы святых; в верхнем и нижнем регистрах, как и на подпружных арках, — сцены на ветхозаветные и новозаветные сюжеты или полуфигуры святых, пророков и праотцев.

С внутренней стороны над входом в храм в нише дверного проема помещено изображение Божией Матери с Младенцем в медальоне,



Преподобные Евфимий и Георгий Святогорцы. Роспись кафоликона. 1643–1644 гг.

с надписью на груз. и греч. языках, где сообщается о росписи времени архим. Никифора, выполненной на средства кн. Левана Дадияни. Греч. надпись неск. отличается от грузинской и содержит информацию о живописцах: «Расписан и возобновлен сей божественный храм... рукой и искусством нижайших иеромонахов Моисея, Григория, сына Неофила, и иеродиакона Герасима, сына Мины, в лето от рождения Христова 1644, месяца января 11-го дня». На притолоках — изображения прор. Соломона, свт. Петра Ивера (?) и монаха с завязанными глазами (возможно, сподвижника свт. Петра Иоанна, из Жития известно о болезни лица и глаз, которые прикрыты повязкой), на юж. прясле зап. стены — преподобных Евфимия и Георгия Святогорцев. На западной стене находились ныне утраченные росписи: над входным проемом — ростовой образ прп. Прохора Грузина, южнее двери — образы равноапостольных Константина и Елены, на сев. половине — груз. царей св. Мириана, св. Вахтанга Горгасали и Баграта IV, с именем к-рых связаны основные этапы строительства К. м. На крайних отрезках стены были изображены современники архим. Никифора — приближенные кн. Дадияни и групповой портрет братьев К. м. Ктиторский портрет семьи Дадияни размещался в вост. части юж.





стены храма. На зап. стене были выполнены образы равноапостольных Константина и Елены и легендарных основателей обители, а также современников архим. Никифора. Этот ряд изображений объединен идеями утверждения прав грузин на К. м. как его основателей и первых строителей и связи груз. Православия со Св. землей. В надписях, раскрытых в 1960 г., во время реставрации при участии Абашидзе, Шанидзе и Церетели, особо подчеркнута национальная принадлежность изображенных, напр., преподобные Евфимий и Георгий Святогорцы были именованы как «Св. Евфимий Грузин» и «Св. Георгий Грузин».

На столбах храма, у ног святых, помещены небольшие коленапреклоненные фигурки ктиторов монастыря времени архим. Никифора, а также уникальное изображение Шота Руставели. Он написан на вост. стороне юго-зап. столба коленапреклоненным между преподобными Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскином, в одеянии высокопоставленного светского лица: белой шапке с круглым верхом, длинной красной мантии с ложным рукавом поверх сине-зеленой нижней одежды. Портрет был закрашен на рубеже XIX и XX вв., открыт в 1960 г.; поврежден вандалами в 2004 г., ныне вновь восстановлен. Датировка изображения остается дискуссионной. Т. Вирсаладзе предполагает, что фигурки ктиторов, включая Руставели как одного из поновителей росписи К. м., могли быть дописаны в композиции более ранних фресок во время архим. Никифора (Вирсаладзе. 1973. С. 64).

Стиль живописи собора соответствует особенностям палеологовского искусства, однако рисунок более резкий, моделировка схематична и колорит суше. Примером такого стиля в росписи является фигура арх. Гавриила, близкая по исполнению к аналогичной фреске XVI в. из собора Пресв. Богородицы монастыря Гелати. Вместе с тем сохранились фрески, выполненные в более утонченной иконописной манере, — они отличаются стройными пропорциями, свободной постановкой и моделировкой фигур, изящным рисунком складок. К числу таких изображений относятся Христос Пантократор и Богоматерь «Одигитрия», пророки Давид и Соломон, композиция «Встреча Марии и Елисаветы», преподобные Иоанн Дамаскин и Максим Исповедник, прор. Захария и св. Иоанн Предтеча. Вероятно, в их основе сохранилась живопись XIV в. и они подверглись меньшему поновлению в XVII в.

Ист.: Reysbuch des Heiligen in den Orient. Freiberg, 1583; *Tschudi von Glarus L.* Reys und bilgerfahrt zum Heyligen Grab dess edlen und bestrengen herren Ludwigen Tschudis von Glarus, herren zu Greplong. Rorschach am Bodensee, 1606; *Мелетий, иером.* Путешествие во Иерусалим Саровския общежительная пустыни иером. Мелетия в 1793 и 1794 г. М., 1798; *Григорович-Барский В.* Странствование по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1800. Ч. 1; *Tischendorf K., von.* Reise in den Orient. Lpz., 1846. 2 Bde; *Grotefend C. L.* Die Edeiherrn von Boldensele oder Boldensel // *Zeitschrift des Hist. Verein für Niedersachsen.* Jg. 1852. Hannover, 1855. S. 209–287; *Иона (Идеваншвили), митр.* Странствование. Тифлис, 1852 (на груз. яз.); *Tobler T.* Topographie von Jerusalem und seinem Umgebungen. V., 1854. Bd. 2; *Вардан Великий.* Всеобщая история Вардана Великого / Пер. с арм. яз.: Н. Эмин. М., 1861; *Frescobaldi L.* Viaggi in Terra Santa. Firenze, 1862; *Даниил, игум.* Путешествие игумена Даниила по Святой земле в нач. XII в. (1113–1115) / Ред.: А. С. Норов. СПб., 1864 (на рус., франц., древнерус., лат. яз.); *он же.* Житие и хождение Даниила, Русьския земли игумена, 1106–1108 гг. СПб., 1883. (ППС; Т. 1. Вып. 3(1)); *Досифей II Нотара, патр.* Послания Иерусалимского патр. Досифея в Грузию / Ред.: П. Иоселиани, пер. с греч. яз.: еп. Порфирий (Успенский). Тифлис, 1866; *Серапион, инок.* Путник, или Путешествие во Св. землю Матронинского мон-ря инока Серапиона // Паломники-писатели Петровского и послепетровского времени, или Путники во град Иерусалим / Сост.: архим. Леонид (Кавелин). М., 1874. С. 78–128; *Quaresmius F.* Historica Theologica et moralis terrae sanctae elucidatio. Venetiis, 1880. Vol. 1; *Савва I (Неманич), архиеп.* Путешествие св. Саввы, архиеп. Сербского, 1225–1237 гг. СПб., 1884. (ППС; Т. 2. Вып. 5(2)); *Зевульф.* Путешествие Зевульфа в Святую землю. СПб., 1885. (ППС; Т. 3. Вып. 3(9). Прил.); *Цагарели А.* Сведения о памятниках груз. письменности. СПб., 1886. Т. 1; *он же.* Памятники груз. старины в Святой Земле и на Синае. СПб., 1888. (ППС; Т. 4. Вып. 1(10)); *Позняков В.* Хождение купца Василия Познякова по св. местам Востока. СПб., 1887. (ППС; Т. 6. Вып. 3(18)); *Зосима, иером.* Хождение инока Зосимы, 1419–1422. СПб., 1889. (ППС; Т. 8. Вып. 3(24)); *Иоанн Фока.* Сказание кратко о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о св. местах Палестины, конца XII в. СПб., 1889. (ППС; Т. 8. Вып. 2(23)); *Трифон Коробейников.* Хождение Трифона Коробейникова, 1593–1594 гг. / Изд., предисл.: Х. М. Лопарев. СПб., 1889. (ППС; Т. 9. Вып. 3(27)); Описание святых мест безымянного. СПб., 1890. (ППС; Т. 9. Вып. 2(26)); Краткий рассказ о Святых местах Иерусалима и о Страстях Господа нашего Иисуса Христа и о других безымянного, написанный в 1253/1254 г. / Сост., предисл.: А. И. Пападопуло-Керамев; пер.: Г. С. Дестунис. СПб., 1895. (ППС; Т. 14. Вып. 1(40)); *Агрефений, архим.* Хождение архим. Агрефенья обители Пресвятыя Богородица, ок. 1370 г. СПб., 1896. (ППС; Т. 16. Вып. 3(48)); Житие Петра Иверя, подвижника и епископа Майумского V в.

/ Сост., предисл.: Н. Я. Марр. СПб., 1896. (ППС; Т. 16. Вып. 2(47) (на груз., рус. яз.); *Иаков Веронский, мон.* Хождение ко святым местам августинского мон. Иакова Веронского в 1335 г. // СИППО. 1896. Т. 7. Февр. С. 94–115; Три греч. безымянные проскинитарии XVI в. / Предисл.: А. И. Пападопуло-Керамев; пер.: Г. С. Дестунис. СПб., 1896. (ППС; Т. 16. Вып. 1(46)); *Jacques de Vitry.* The History of Jerusalem / Trad. from the original latin: A. Stewart. L., 1896; Повесть о святых Богопроходных местах града Иерусалима, приписываемая Гавриилу, Назаретскому архиепископу / Ред.: С. О. Долгов. СПб., 1900. (ППС; Т. 18. Вып. 1(52)); *Кончошвили П., прот.* Путешествие в Святой град на Св. гору Афон. Тифлис, 1901 (на груз. яз.); *Марр Н. Я.* Предварительный отчет о работах на Синае, в сотрудничестве с И. А. Джаваховым в Иерусалиме в поездку в 1902 г. // СИППО. 1903. Т. 14. Ч. 1. С. 1–51; *он же.* Синодик Крестового мон-ря в Иерусалиме. СПб., 1914; *он же.* Краткое описание груз. рукописей греч. Патриаршего книгохранилища / Ред.: Е. Метревели. Тбилиси, 1955; *Кондаков Н. П.* Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904; *Максим Симский.* История Иерусалимских патриархов со времен 6 Вселенского Собора до 1810 г. // Мат-лы по истории Иерусалимской патриархии, XVI–XIX вв. / Пер. с греч.: П. В. Безобразов. СПб. 1904. С. 1–130. (ППС; Т. 19. Вып. 1(55). Ч. 2); *[Византийский], псевд. (Соколов И. И.).* Богосл. школа Креста в Иерусалиме: Ист. очерк // СИППО. 1906. Т. 17. Вып. 3. С. 409–520; *Антиох Стратим.* Плениение Иерусалима персами в 614 г. / Ред., пер. с груз. яз.: Н. Я. Марр. СПб., 1909. (ТРАГФ; Кн. 9); *Dowling T. E., archdeac.* The Georgian Church in Jerusalem // *Palestine Exploration Fund. L.*, 1911. Vol. 43. P. 181–187; *Ibn Faddalah Gumri.* Masalik al-absar fi-l-mamalik I-amsar. Cairo, 1924; *Maqrizi Amad ibn Ali.* Kitab al-Suluk li-marifat duwal al-muluk. Cairo, 1934; Материалы по истории груз.-рус. взаимоотношений, 1615–1640 гг.: Посольства: Верекина, Харитона, Феодосия, Никифора, Егенева и Волконского / Подгот., предисл.: М. Полиевтков. Тифлис, 1937; *Киракос Гандзакец.* История / Пер. с древнеарм.: Т. Тер-Григорьян. Баку, 1946; Памятник эриставов: Фамильная летопись ксанских эриставов / Исслед., словарь, указ.: Ш. Мехкия // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Т. 30. С. 305–374 (на груз. яз.); *Тимофей (Табашвили), еп.* Путешествия / Ред., словарь: Е. Метревели. Тбилиси, 1956; *Ottoman Documents of Palestine, 1552–1615 / Ed. U. Heyd.* Oxf., 1960; Материалы по истории Юж. Грузии, XV–XVI вв. / Сост., исслед., прим.: Х. Шарашидзе. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.); *Метревели Е.* Материалы к истории Иерусалимской груз. колонии XI–XVII вв. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.); *она же.* Еще одна памятная рукопись Крестового мон-ря с упоминаниями крестоносцев // Юбилейный сб., посв. 100-летию И. Джавахишвили. Тбилиси, 1976 (на груз. яз.); *она же.* О понимании колофона рук. Јег. 14 // Филол. и ист. исследования. Тбилиси, 2007. Ч. 1. С. 287–300 (на груз. яз.); *она же.* Одна рукопись из Иерусалима // Там же. С. 127–138 (на груз. яз.); *Джудиче Д. Д.* Письма о Грузии XVII в. / Пер. с итал. яз., предисл., коммент.: Б. Гиоргадзе. Тбилиси, 1964 (на груз. яз.); *Авалишвили Г.* Путешествие из Тбилиси в Иерусалим / Сост., исслед., словарь: Е. Метревели. Тбилиси, 1967 (на груз. яз.); *Какабадзе С.* Хроника ксанских эриставов нач. XV в.





// Письменные памятники Востока: Ежегодник, 1968. М., 1970. С. 103–126; Documentos y textos para la historia de Tierra Santa y sus santuarios, 1600–1700 / Ed.: A. Arce. Jerusalem, 1970; *Твадзе Т.* Письмо Иерусалимского патриарха Досифея о Грузии // Груз. источниковедение. Тбилиси, 1971. Вып. 3. С. 248–255 (на груз. яз.); *Абу Бахр Ибн Ал-зак Кунави.* Сад писателей / Ред.: М. Тодуа // Чвени саундже (Наше сокровище). Тбилиси, 1975. Т. 4 (на груз. яз.); *Давид И.* Собр. соч. Тель-Авив, 1976. Т. 1 (на евр., груз. и др. яз.); Сведения араб. историков XIV–XV вв. о Грузии: Аль-Умар, Аль-Мухибб, Аль-Кашани / Пер., предисл., коммент., указ.: Д. Гочолишвили. Тбилиси, 1988 (на груз. яз.); *Авалишвили З.* Из эпохи крестоносцев: Четыре ист. очерка. Тбилиси, 1989 (на груз. яз.); *Тархншвили М.* Письма. Тбилиси, 1994 (на груз. яз.); *Муравьев А. Н.* Путешествие к св. местам в 1830 г. // Святые места вблизи и издалека: Путевые заметки рус. писателей 1-й пол. XIX в. М., 1995. С. 89–233; *Григорий (Перадзе), сщмч.* Сведения иностр. пилигримов о груз. монахах и мон-рях Палестины / Сост., вступ. ст., доп., примеч.: Г. Джапаридзе. Тбилиси, 1995 (на груз. яз.); *Базил К. М.* Сирия и Палестина под тур. правительством в ист. и полит. отношениях. М., 2007; *Николай I (Цулаберидзе), патр.* Избранные труды / Ред., исслед., словарь: Н. Сулава. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); *Джапаридзе Г.* Два арабских документа по истории иерусалимского Крестового мон-ря XIV в. // Ближний Восток и Грузия. Тбилиси, 2008. Т. 5. С. 235–243 (на груз. яз.); История и восхваление венценосцев // Картлис Цховреба: История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 243–302; *John Rufus, bishop of Maiuma.* The Lives of Peter the Iberien, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus / Ed., transl., introd. and not.: C. V. Horn, R. R. Phenix Jr. Leiden, 2008.  
Лит.: Histoire littéraire de la France. P., 1847. Vol. 21: Suite du treizième siècle, depuis l'année 1296; *Brosset M. F.* Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX siècle. St.-Pb., 1849. Vol. 1; *Базил К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством в ист. и полит. отношениях. Одесса, 1862. 2 т.; *Guérin V.* Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. P., 1868. Vol. 1: Judée; *Иоселиани П.* Шота Руставели // Кавказ. Тифлис, 1870. № 13; *би же.* Жизнь Георгия XIII. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); *Леонид (Кавелин), архим.* Иерусалим, Палестина и Афон по рус. паломникам XIV–XVI вв. // ЧОИДР. 1871. Кн. 1. Отд. 2. С. 1–122; *Финлей Г.* Греция под римским владычеством со времен завоевания римлянами до падения их империи на Востоке. М., 1877; *Джанашвили М.* Грузинские обители в Св. земле. Тифлис, 1894; *он же.* Шота Руставели. Тифлис, 1896 (на груз. яз.); *он же.* Грузинские обители вне Грузии. Тифлис, 1899; *Conder C. R.* The Latin Kingdom of Jerusalem (1099–1291). L., 1897; *Тамарашвили.* Католичество. 1902; *он же.* Груз. Церковь от начала до сегодняшнего дня / Ред., предисл.: З. Алексидзе, Д. Одишели. Тбилиси, 1995 (на груз. яз.); *Попов А. П., свящ.* Латинская Иерусалимская Патриархия эпохи крестоносцев. СПб., 1903. 2 т.; *Чичинадзе З.* Грузинские евреи в Грузии. Тифлис, 1904; *он же.* Портрет Шота Руставели // Руставели. Тифлис, 1918. № 2. С. 10; *Жанен Р.* Грузины в Иерусалиме / Пер. с франц.: Ш. Вардидзе. Стамбул, 1921 (на груз. яз.); То же // Религия. Тбилиси, 1992. № 10. С. 3–21 (на груз. яз.); *Illife J. H.* Cemeteries and a «monastery»

at the Y.M.C.A., Jerusalem // The Quarterly of the Department of antiquities in Palestine. Jerusalem; L., 1935. Vol. 4. P. 70–80; *Ингорюк-ва П.* Шота Руставели. Тбилиси, 1938; *Шарашидзе К.* Материалы по истории Грузии XV–XVIII вв. // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Т. 30. С. 197–304 (на груз. яз.); *Prescott H. F. M.* Jerusalem Journey, Pilgrimage to the Holy Land in the XV Cent. L., 1954; *Кекелидзе К.* Древнейший груз. мон-рь близ Иерусалима и его мозаичная надпись // *Он же.* Этюды. 1960. Т. 6. С. 72–80; *он же.* Неизвестная редакция груз. гимнографической Четьи-Минеи // Там же. 1962. Т. 8. С. 5–55; *Амиранашвили Ш.* История груз. искусства. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.); *он же.* Портрет Шота Руставели в мон-ре Св. Креста в Иерусалиме // Сабчота хеловнеба (Советское искусство). Тбилиси, 1961. № 4. С. 65–72 (на груз. яз.); *Нуцубидзе Ш.* Вторая половина жизни Руставели и Иерусалимская научная экспедиция. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.); *Абашидзе И.* Палестинский дневник / Пер. с груз.: Б. Гасс, М. Заверин. Тбилиси, 1962; *Какабадзе С.* Руставели и его «Витязь в тигровой шкуре». Тбилиси, 1966 (на груз. яз.); *Габашвили В.* Из истории грузино-египетских отношений (XI–XII вв.) // Шромоби (Труды) / ТГУ. Тбилиси, 1968. Т. 125. С. 55–81 (на груз. яз.); *Bagatti V.* L'église de la gentilité en Palestine, I–XI siècle. P., 1968; *Вирсаладзе Т.* Роспись Иерусалимского Крестного мон-ря и портрет Шота Руставели. Тбилиси, 1973; *Кобицанов Ю. М.* Грузины в Египте и Эфиопии (V–XVII вв.) // Африка глазами наших соотечественников. М., 1974. С. 84–97; *Гочолишвили Д.* Из истории Иерусалимского Крестового монастыря (70-е гг. XIII в.) // Мацне (Вестник): Сер. истории, археологии, этнографии и искусства. Тбилиси, 1975. № 4. С. 107–111 (на груз. яз.); *Метрели Е.* Пустыня Шехана — неизвестный груз. скрипторий в Палестине // Мравалтави (Многоглав). 1975. Т. 5. С. 22–44 (на груз. яз.); *она же.* Шеханская пустыня — неизвестный скрипторий XI в. // Филол. и ист. исследования. Тбилиси, 2007. Вып. 1. С. 234–259 (на груз. яз.); *Чачанидзе В.* Петр Ивер и археол. раскопки груз. мон-ря в Иерусалиме. Тбилиси, 1977; Очерки истории Грузии. Тбилиси, 1979. Т. 3 (на груз. яз.); *Стовбун И.* Фреска Шота Руставели. Тбилиси, 1979; *Табачуа И.* Грузия в архивах и книгохранилищах Европы. Тбилиси, 1984. Т. 1 (на груз. яз.); *Economopoulos A.* Fresh Data Resulting from the Excavation in the Church of the Monastery of the Holy Cross at Jerusalem // Actes du X<sup>e</sup> congrès international d'archéologie chrétienne. Thessalonique, 1980. Vat., 1984. Vol. 2. P. 377–390; *он же.* Новые материалы проведенных археол. раскопок в иерусалимском Св. Креста мон-ре: Предварительные отчеты. Тбилиси, 1999 (на груз. яз.); *Джапаридзе Г.* Арабский энциклопедист XIV в. в Крестовом мон-ре Иерусалима // Мацне (Вестник): Сер. языка и лит-ры. Тбилиси, 1985. Вып. 3. С. 179–186 (груз. яз.); *он же.* Грузия и ислам. мир Ближ. Востока. Тбилиси, 1995 (груз. яз.); *он же.* Учреждение иерусалимского Крестового мон-ря в свете дипломатии Ближ. Востока в 30-х гг. XI в. // Ближний Восток и Грузия: Сб. ст. Тбилиси, 2005. Т. 4. С. 141–142 (на груз. яз.); *Силагадзе Б.* Сведения Яхьи Антиохийского о груз.-визант. отношениях в кон. X в. и в 1-й четв. XI в. // Груз. источниковедение. Тбилиси, 1985. Вып. 6. С. 108–126 (на груз. яз.); *Степнадзе М.* Настоятель Даниил — дипломат или пилигрим // Груз. дипломатия. Тбилиси, 1987. Вып. 4. С. 213–

233 (на груз. яз.); *Tzapheres V.* The Monastery of the Holy Cross in Jerusalem. Jerusalem, 1987; *он же.* Святыни иерусалимского Крестового мон-ря // Религия. Тбилиси, 1993. № 6/7. С. 96–110 (на груз. яз.); *Авалишвили З.* Из эпохи крестоносцев: Четыре ист. очерка. Тбилиси, 1989 (на груз. яз.); *Лолашвили И.* Гробница царицы Тамары в Гелати. Тбилиси, 1989 (на груз. яз.); *Гасс Б.* Крестовый мон-рь. Иерусалим, 1990; *Тухашвили Л.* Очерки по истории груз. дипломатии. Тбилиси, 1994. Т. 1: Со времен Баграта III до Георгия V Блистательного (на груз. яз.); *Шубладзе О., Цицуашвили Г.* Грузины в Иерусалиме по 3 араб. документам XVI в. Тбилиси, 1995 (на груз. яз.); *Буачидзе Г.* Грузия, Византия и халифат Фатимидов: Дипломатия и полит. борьба 1014–1023 гг. // Груз. дипломатия. Тбилиси, 1997. Т. 4. С. 39–57 (на груз. яз.); *Хуцишвили Н.* Подворье иерусалимского Крестового мон-ря в Тбилиси 2-й пол. XIX в. // Мацне (Вестник). Тбилиси, 1997. Вып. 1/4. С. 92–98 (на груз. яз.); *он же.* Образование землевладения иерусалимских монастырей в Грузии. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); *Тугуши А.* Гавриил Гегенава — неизвестный настоятель Крестового мон-ря // Сакартвело (Грузия). Тбилиси, 1998. № 4. С. 32–36 (на груз. яз.); *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A corpus. Camb., 1998. Vol. 2: L-Z; *Yishai E.* Jerusalem: Christian Architecture through the Ages. Jerusalem, 1999; *Мамиствалишвили Э.* История иерусалимского Крестового мон-ря: Груз. период. Гори, 2002 (на груз. яз.); *он же.* Дороги, соединяющие Грузию с Палестиной // Горийский Государственный ун-т: Сб. Гори, 2007. № 3. С. 51–54 (на груз. яз.); *он же.* Из истории груз.-иерусалимских отношений (XVI–XVII вв.). Тбилиси, 2008 (на груз. яз.); *он же.* Иерусалимский мон-рь Св. Креста — последняя усыпальница царицы Тамары? Тбилиси, 2014 (на груз., рус., англ. яз.); *он же.* Иерусалимский Св. Креста мон-рь. Тбилиси, 2014 (на груз. яз.); *Пануашвили Т.* Культура Грузии XI — нач. XIII в. // Очерки истории Грузии. Тбилиси, 2002. Т. 3 (на груз. яз.); *Гагошидзе Г.* Грузинские надписи Св. земли // Academia: Ист.-филол. ж. Тбилиси, 2003. Вып. 5 А. С. 34–45 (на груз. яз.); *Мгалоблишвили Т.* Св. Крестовый мон-рь // Там же. С. 21–25 (на груз. яз.); *она же.* Св. иерусалимский Крестовый мон-рь: Легенды и подлинность. Тбилиси, 2011 (на груз. яз.); *Томадзе Н.* Ицхак Давид и древности Крестового мон-ря. Тбилиси, 2003 (на груз. яз.); *она же.* Иерусалимский Крестовый мон-рь в историографии и обществ. мысли: Дисс. Тбилиси, 2004 (на груз. яз.); *Pahlitzsch J.* Georgians and Greeks in Jerusalem (1099–1310) // East and West in the Crusader States. Leuven, 2003. Vol. 3. P. 35–52. (OLA; 125); *Müller C., Pahlitzsch J.* Sultan Baybars I and the Georgians — in the Light of New Documents Related to the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem // Arabica. Leiden, 2004. Vol. 51. N 3. P. 258–290; *Seligman J.* Excavations at the Georgian Monastery from the Byzantine Period in Umm Leisun. Jerusalem // 20 веков христианства в Грузии. Тбилиси, 2004. С. 238–252; *Самушия Д. Ж.* Тайна гробницы царицы Тамары. Тбилиси, 2010; *Кекелия В.* О вопросе просопографического изучения упоминания крестоносцев по груз. синодикам // Ист. колл. лекция. Тбилиси, 2011. Т. 1. С. 390–398 (на груз. яз.); *Панченко К. А.* Ближневост. Православие под османским владычеством. М., 2012; *Чехановец Я.* Грузинская Церковь на Св. земле. М., 2012; *Ватеишвили Д. Ж.* Грузия и европейские страны: XIII–XIX вв. Тбилиси,





2014. Т. 1: Грузия и Зап. Европа XIII–XVII вв. (на груз. яз.).

Э. Мамиствалишвили, Н. Томадзе

**КРЕСТОНОСЦЫ** — см. *Крестовые походы*.

**КРЕСТОПОКЛОННАЯ НЕДЕЛЯ** [греч. κυριακή της Σταυροπροσκυνήσεως; слав. недѣла крѣтопоклонна], 3-е воскресенье *Великого поста* в правосл. традиции, в которое совершается торжественное изнесение Креста из алтаря и поклонение ему верующих. Изнесение Креста и поклонение ему совершается по тому же чину, что и в другие дни особого чувствования Креста Господня — в праздники *Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня* (14 сент.) и *Происхождения Древ Честного и Животворящего Креста Господня* (1 авг.). После К. н. Крест остается в храме на протяжении всей седмицы (до пятницы).

Название «Крестопоклонная неделя» и чин поклонения Кресту указывают на основную тематику богослужения в эти дни — Крест Господень и страдания Спасителя.

Однако в некоторых песнопениях прослеживается и др. литургическая тема, связанная с притчей о мытаре и фарисее (Лк 18. 10–14). Это обусловлено влиянием древнего (до X в.) богослужения Иерусалима: согласно иерусалимскому Лекционарию (который отличался от к-польского), притча о мытаре и фарисее читалась не в *мытаре и фарисее неделю*, а в 3-е (или 4-е — по счету неделя в иерусалимском Лекционарии) воскресенье Великого поста (*Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. T. 1. P. 62–63*).

Евангельское чтение, посвященное Кресту (Мк 8. 34b — 9. 1), назначается в 3-е воскресенье поста в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв., отражающем послеиконоборческое соборное богослужение К-поля (*Mateos. Turicon. T. 2. P. 38–44*).

Согласно заметке, содержащейся в рукописи XIII в. из Иерусалимской 6-ки (*Παπαδόπουλος-Κεραμέυς. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. T. 2. Σ. 483*), празднование в честь Креста в середине Великого поста связано с перенесением части Креста (подножия) в К-поль из Апаimei при имп. Юстине (неясно, при каком именно: *Юстине I* (518–527) или *Юстине II* (565–578)). Весьма вероятно, что изначально это собы-

тие отмечалось в конкретный день неподвижного богослужебного цикла, но впосл., поскольку в будние дни Великого поста торжественные богослужения и полная литургия не совершаются, эта память была перенесена на 3-е воскресенье (см.: *Καραβίνου. Ποστνια Τριόδη. C. 31, 33*). Гипотеза подтверждается наличием в Типиконе Великой ц. 6 марта указания на обретение Честного Креста (*Mateos. Turicon. T. 1. P. 244*; также см.: *SynCP. Col. 513. 23*).

С К. н. в К-поле начинался период интенсивной катехизации перед таинством Крещения, к-рое совершалось в *Великую субботу*. Вынос части Животворящего Древа Креста Господня и поклонение ей как одной из важнейших христ. реликвий играли в этом процессе важную роль (*Mateos. Turicon. T. 1. P. 38*).

**К. н. в соборном богослужении Константинополя, IX–XI вв.** Согласно Типикону Великой ц., в 3-е воскресенье Великого поста помимо Евангелия (Мк 8. 34b — 9. 1) читается Апостол (Евр 4. 14 — 5. 6). После прочтения Евангелия объявляется, что в будние дни совершается поклонение Кресту: во вторник и в среду приходят мужчины, в четверг и пятницу — женщины. Со вторника по пятницу поются особые крестные песнопения: на утрени указан тропарь плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа Σήμερον τὸ προφητικὸν πεπλήρωται λόγιον (Днесь прроческое исполнисл слово:; этот же тропарь поется и на Воздвижение Креста (14 сент.), см.: *Mateos. Turicon. T. 1. P. 28–30*); на Пс 50 на утрени, по окончании утрени и на *тритекти* («третье-шестой час») назначается иной тропарь: Τὸν Σταυρὸν σου προσκυνούμεν: (Крѣтъ твоємѣ поклонѣемсѣ:); на тритекти вместе с этим тропарем на «Слава, и ныне» поются следующие тропари: во вторник — тропарь 1-го гласа Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου (Вспаси гди люди твоѣ:); в среду — 2-го гласа Τὸν ζωοποιὸν Σταυρὸν τῆς ἀγαθότητος (Животворящій крѣтъ твоєѣ блгости: — в совр. Минее помещен 13 сент.), в четверг — 2-го гласа Σαῦπρίαν εἰργάσω ἐν μέσῳ τῆς γῆς (Вспснѣе содѣлаалъ еси посреде земли:); в пятницу — 1-го гласа Ἀπὸ ὕψους ἀοράτως (С высоты незримо...) (*Mateos. Turicon. T. 2. P. 40–44*).

**В студийскую эпоху.** Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г., отражающему самую раннюю сохранившуюся редакцию сту-

дийского Синаксаря, в К. н. (в этом источнике она также называется «средокрестной» — *Πεντκοῦσκιυ*. Типикон. С. 243) соединяются последования Октоиха (воскресное) и Триоди (Креста) (Там же. С. 242–243). Отмечены такие песнопения в честь Креста, как самогласная стихира на вечерне, кондак 7-го гласа и канон 1-го гласа на утрени. В конце каждой песни канона утрени на *катавасию* поются пасхальные *ирмосы Воскрнѣа дѣнь*. На утрени по 2-й *кафизме* из сосудохранилища приносится Крест и помещается на *престоле*; в конце утрени Крест выносятся из алтаря и полагается на специально приготовленный для него стол перед алтарем, затем поется тропарь Крѣтъ твоємѣ: и совершается поклонение Кресту с пением особых стихир. По отпусе утрени духовенство и братия обходят с Крестом весь мон-рь, после чего Крест возвращают на свое место в сосудохранилище. На литургии на блаженных поются тропари 3-й и 6-й песней канона Триоди, *Трисвятое* заменяется тропарем Крѣтъ твоємѣ:, следуют прокимен из Пс 98, аллилуиарий со стихом из Пс 73, чтения те же, что и в Типиконе Великой ц. С понедельника по пятницу после 9-го часа на изобразительных совершается поклонение Кресту, для чего его всякий раз приносят в храм из сосудохранилища. В среду указано особое последование в честь Креста, включающее стихиры и канон 8-го гласа (Там же. С. 243).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский. Описание. T. 1. С. 527–534*) также соединяются последования Октоиха и Триоди, в конце утрени совершается поклонение Кресту. Эта редакция Студийского устава содержит больше песнопений Кресту по сравнению со Студийско-Алексиевским Типиконом. В последование Креста входят отпустительный тропарь плагального 1-го гласа Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου (Вспаси гди люди твоѣ:); те же кондак и канон на утрени, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе (однако на *катавасию* указывается пение не пасхальных ирмосов, а заменяющих их подобных ирмосов — τὰ πρόσειρμα); 2 цикла стихир-подобнов и неск. самогласнов; на *паннихис* поется иной канон Кресту — 4-го гласа. Во время поклонения Кресту в конце утрени многократно поется тропарь Τὸν Σταυρὸν σου προσκυνούμεν: (Крѣтъ



твоёмъ покланѧемса:), перемежаемый пением седальнов и стихир. На литургии поются воскресные блаженны, Трисвятое заменяется тропарем *Τὸν Σταυρὸν σου (Κρῆτῷ твоёмъ:)*, прокимен из Пс 27, аллилуиарий и чтения из Апостола и Евангелия те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, причастен Пс 148. 1 и 4. 7b. В будние дни седмицы после К. н. указывается поклонение Кресту в среду (в конце утрени) и пятницу (после изобразительных); во все дни седмицы за богослужением исполняются песнопения (каноны, стихиры, седальны), посвященные Кресту. В среду служба совершается по особому уставу, называется «бдением» (*ἀγρυπνία*) и состоит из повечерия и утрени; на утрени после «Аллилуия» вместо троичнов гласа поются тропарь *Τοῦ Σταυροῦ σου τὸ ξύλον προσκυνοῦμεν (Κρῆτῷ твоёмῷ дрѣвѣ покланѧемса:)*, непорочны с аллилуиариями, полиелей, канон Богородице из Октоиха и канон Кресту из Триоди (Там же. С. 531–532).

В афонской редакции Студийского устава — *Горгия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в. (*Кекелидзе*. Литургические грузинские памятники. С. 279–280) и *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Турисон. Р. 218–221), одной из древнейших южноиталийских редакций Студийского устава, богослужение К. н. имеет в целом те же особенности, что и в Евергетидском Типиконе. По этим источникам чин поклонения Кресту также совершается в среду 4-й седмицы.

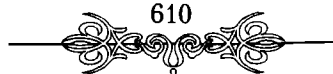
**В Иерусалимском уставе**, начиная с самых ранних известных его редакций, в К. н., так же как и в Студийском уставе, последование Триоди соединяется с воскресной службой Октоиха. Отмечается большое количество песнопений в честь Креста, что свидетельствует о высоком праздничном статусе службы: отпустительный тропарь *Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου (Спаси гди люди твоа:)*, кондак, канон, 2 или 3 цикла стихир-подобнов, стихиры-самогласны и др. Песни канона покрываются катавасией *Ὁ θεϊότατος προετόλισε (Бжѣственныйшій провѣрази:)*, в некоторых ранних Типиконах указываются ирмосы Крестовоздвижения *Κρῆτῷ начертѧвъ:* в качестве дополнительной катавасии, напр. в серб. Типиконе архиеп. Никодима 1319 г. (*Миркович*. Типикон. С. 140б), в рус. Типиконе 3-й четв. XIV в. (ГИМ. Син. № 329 Л. 221). В греч. Типико-

нах и Триодях к XVI в., а в славянских — после сер. XVII в. расширяется состав последования Креста в службе К. н.: появляются стихиры на малой вечерне, количество стихир на «Господи, воззвах» на великой вечерне увеличивается до 4, появляется указание на полиелей и седален Креста после полиелея (однако в рус. Типиконе 1682 г. и последующих это указание было пересмыслено как относящееся к храму, названному в честь Креста). После малой вечерни предписывается перенести Крест из сосудохранилища в алтарь с пением тропаря *Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου (Спаси гди люди твоа:)*; в самых ранних редакциях, где малая вечерня еще не указывается (напр., в *Sinait. gr. 1094*, XII в. — см.: *Lossky*. Турисон. Р. 254), этот чин не описан. В конце утрени (после великого славословия и пения воскресного тропаря) — поклонение Кресту, как и в студийских Типиконах. Перед поклонением трижды поется тропарь *Τὸν Σταυρὸν σου (Κρῆτῷ твоёмῷ:)*, во время поклонения — стихиры-самогласны Кресту. На литургии на блаженнах поются тропари воскресные и тропари 6-й песни канона Кресту из Триоди (в некоторых Типиконах, включая печатное московское издание 1633 г., — 3-й песни), Трисвятое заменяется тропарем *Κρῆτῷ твоёмῷ: прокимен, Апостол, аллилуиарий и Евангелие* те же, что и в студийских Типиконах, причастен только Креста — Пс 4. 7b. На следующей за К. н. седмице поклонение Кресту совершается в понедельник, среду и пятницу (в ранних редакциях Иерусалимского устава, напр. *Sinait. gr. 1094*, поклонение указано только в среду и пятницу), причем в понедельник и среду поклонение бывает на 1-м часе, а в пятницу — после изобразительных; в некоторых Типиконах в пятницу указывается поклонение на 6-м часе или допускаются оба варианта (см., напр., первопечатный московский Типикон 1610 г.). Песнопения Кресту поются всю седмицу до пятницы, с особенными последованиями в среду и пятницу, когда на утрени добавляется полный канон Кресту, а рядовое последование из Минеи переносится на повечерие.

В совр. греч. изданиях, отражающих приходскую греч. практику (Типикон Константина протопсалта, 1-е изд. в 1838, *Виолакиса Типикон*, 1-е изд. в 1888), устав службы в целом

тот же, что в традиц. иерусалимских Типиконах, но с рядом отличий. Вечерня и утрени совершаются отдельно, на утрени отмечается полиелей; как и в поздних греч. Типиконах, канон поется только из Триоди (на 8), с запеваями: к 1-му тропарю песней канона — воскресный *Δόξα τῇ Ἁγίᾳ Ἀναστάσει σου (Слава стѡмѣ воскреснѡ твоёмῷ)*, к др. тропарям — *Δόξα σοι ὁ Θεὸς ἡμῶν δόξα σοι (Слава тебѣ вѣже нашѣ, слава тебѣ)*, перед песнями канона и в качестве катавасии поются ирмосы *Ὁ θεϊότατος προετόλισε (Бжѣственныйшій провѣрази)*. После славословия в конце утрени выносятся Крест и совершается поклонение. На литургии, согласно 1-му изд. Типикона Константина, поются изобразительны, на блаженнах — тропари 3-й и 6-й песней канона Кресту; согласно следующим изданиям Типикона Константина и Виолакиса, поются особые праздничные антифоны (1-й — Пс 4. 7b, 59. 6, 67. 19a, 60. 6b; 2-й — Пс 97. 3b, 132. 7b, 73. 12, 45. 11b; 3-й — Пс 98. 5, 27. 9a, 27. 9b), после входа — тропари воскресный, Кресту, святому Минеи (вместо последнего у Виолакиса — святого храма) и богородичный кондак *Τῇ ὑπερμάχῳ Στρατηγῶ (Взбранной во вѡдѣ:)*. Трисвятое заменяется тропарем *Τὸν Σταυρὸν σου (Κρῆτῷ твоёмῷ:)*; в конце литургии вместо *Εἰδομεν τὸ φῶς (Видѣхомѣ свѣтъ:)* поется тропарь *Σῶσον, Κύριε (Спаси гди:)*.

**Гимнография.** В совр. богослужебных книгах последование Креста включает такие элементы, как отпустительный тропарь 1-го гласа *Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου (Спаси гди люди твоа:)*; кондак «тяжкого» (т. е. 7-го) гласа *Οὐκέτι φλογίνη ῥομφαία (Не котѡмѣ пламенное срѣжѣ:)* с икосом, творение прп. *Романа Сладкопевца*; канон без акростиха, творение прп. *Феодора Студита*, 1-го гласа, ирмос: *Ἀναστάσεως ἡμέρα (Воскрѣнѡ дѣнь:)*, нач.: *Παυγύρεως ἡμέρα (Торжества дѣнь:)*; 4 самогласна, 4 цикла стихир-подобнов, 4 седальна, светилен; к числу крестных песнопений можно отнести имеющиеся в книгах *крестобогородичны*. Кроме того, песнопения в честь Креста присутствуют в будние дни 4-й седмицы Великого поста, следующей за К. н.: 3 стихиры-подобна — на вечернях с воскресенья по четверг, седальны по 2-м и 3-м стихословиях Псалтири и 2 трипеснца — на утрених с понедельника по пятницу. В среду и пятницу отменяются рядовые службы Минеи, вместо них поются дополнительные стихиры и канон Кресту; со вторника по пятницу на 6-м часе вместо тропаря пророчества поется тропарь *Κρῆτῷ твоёмῷ: Песнопения К. н. и сле-*





дующей за ней седмицы частично совпадают с гимнографией праздников Воздвижения Креста Господня (14 сент.) и Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня (1 авг.).

В каноне К. н. 1-го гласа, составленном на пасхальные ирмосы **Воскрніа дньи**, соединяются литургические темы Воскресения Христова и прославления Креста; как правило, 1-й тропарь каждой песни посвящен Воскресению: **Торжествѣ дньи, востанѣмъ хрѣтовымъ, смѣрть везвѣстна показасѣ.** (1-й тропарь 1-й песни), остальные тропари — Кресту. Для того чтобы уменьшить радостный характер этого канона при его исполнении в середине Великого поста, ирмосы этого канона не поются, даже вопреки обычной практике исполнения ирмосов канона Троицы в качестве катавасии — здесь вместо них поются «подобные» (имеющие такую же ритмико-акцентную структуру) ирмосы **О вѣдѣтѣтѣ простѣтѣтѣ** (**Бжѣственнѣишій прообразѣ**); указание на пение пасхальных ирмосов в К. н. имеется только в Студийско-Алексиевском Типиконе. По этой же причине первые (воскресные) тропари песней данного канона часто отсутствуют в древних рукописных Триодях (*Карабинов*. Постная Триодь. С. 134–135). В XIX–XX вв. мысль о возможности исполнения пасхальных ирмосов в К. н. озвучивается в лит-ре, однако не встречает отклика как противоречащая прямым указаниям Устава (*Талин В.* О пении на утрени Недели крестопоклонной ирмосов Пасхального канона // ЖМП. 1968. № 3. С. 74–76; *Успенский Н. Д.* Еще несколько слов «о пении на утрени Недели Крестопоклонной ирмосов Пасхального канона» // ЖМП. 1969. № 2. С. 75–79; То же // *Успенский Н. Д.* Православная литургия: Ист.-литург. исслед. М., 2007. С. 302–312).

В песнопениях К. н. и следующих за ней дней Крест связывается с постным подвигом и представляется серединой Великого поста: **Въ среднѣхъ днѣхъ воздержаніа, преходяще днесь силою крѣтною** (1-я стихира на «Господи, воззвах» на вечерне понедельника); **ѣмѣже поста днесь преполовленіемъ вѣрнѣ поклонѣемъ** (1-й тропарь 2-й песни 1-го трипеснца вторника 4-й седмицы). Крест предваряет Воскресение Христова, подготавливает его: **Крѣтѣ твоемѣ вси поклонѣемъ хрѣтѣ, предпрѣждѣніе творяще воскрніа твоегѣ** (2-й тропарь 1-й песни 2-го трипеснца понедельника); **и крѣтѣ чѣтномѣ поклонитисѣ, и достигнѣти воскрніе неувсѣжденнѣ** (светилен по 9-й песни в К. н.). Благодаря подвигу очищения во время Великого поста верующие получают возможность поклониться Кресту: **Поцѣнѣа водѣю вѣрнѣи ѡчѣстившесѣ, и дѣшѣно, и мыслѣю, животодаѣтельное и вжественное древо шлобызаніемъ** (2-й тропарь 9-й песни 1-го трипеснца понедельника 4-й седмицы); **Воздержаніемъ просвѣтивше дѣши**

**наша, крѣтѣ поклонимъ спасѣтельному** (седален по 2-м стихословии на утрени вторника 4-й седмицы). Литургическая тема притчи о мытаре и фарисее звучит в самогласнах дня (один самогласен на утрени, другой — на вечерне) на протяжении всей седмицы, начиная с самогласна на хвалитех на утрени в К. н. **Тѣу ѡψηλόφρονα γυμνῆν** (**Высокомѣдрагѣ разѣма**).

В рукописях встречаются песнопения К. н., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 2-го гласа «Древо райское умертви мя...» с икосом (Битольская Триодь XI–XII вв. // *София*. БАН. 38. Л. 48); кондак плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, нач.: **Χαίροις, ὁ σταυρός, τὸ κράτος τῶν βασιλέων** (Радуйся, Крест, держава царей) с икосом (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 60).

Лит.: *Дебольский Г. С.*, прот. Дни богослужения правосл. католической восточной Церкви. СПб., 1846<sup>3</sup>, 1996<sup>р</sup>; *Лебедев П.* Наука о богослужении правосл. Церкви. М., 1895. Ч. 2. С. 96; *Никольский*. Устав. С. 590–592; *Карабинов*. Постная Триодь; Богослужения Троицы Постной. М., 2010.

А. А. Лукашевич

### КРЕЩАТИЦКИЙ ВО ИМЯ АПОСТОЛА ИОАННА БОГОСЛОВА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Черновицкой и Буковинской епархии УПЦ), находится в с. Крещатик Заставновского р-на



Церковь во имя ап. Иоанна Богослова Крещатицкого мон-ря. Ок. 1765–1768 гг. Фотография. Нач. XXI в.

Черновицкой обл. (Украина), на склоне высокого правого берега р. Днестр, покрытого лесом. Историю К. м. мало исследована. По преданию, основан в кон. XVII — нач. XVIII в. братией *Маняевского в честь Воздвижения Креста Господня скита*, бежавшей из Галиции от притеснений униатов. Иноки подвизались в пещерах у целебного источника на склоне Днестра. В ночь перед праздником ап. Иоанна Богослова они увидели некое свече-

ние. Решив, что это Божие благословение, монахи установили над источником крест, а затем возвели часовню, при которой, вероятно, и сложился небольшой скит. От креста, стоявшего над источником, местность стала называться Крещатик.

Строительство монастырского каменного храма во имя ап. Иоанна Богослова (ок. 1765–1768) и башни-колокольни связано с преданиями о серб. купце Федоре Преда-Хаджи (Прида-Хаджи). Однажды ночью, возвращаясь из Львова, он сбился с пути и мчался на повозке прямо к крутому оврагу, но увидел впереди яркий свет. Решив, что это чей-то дом, он остановился. Пройдя неск. шагов вперед, Федор внезапно оказался у края обрыва и в благодарность Господу за спасение от неминуемого падения обещал построить храм. Возможно, сначала он возвел небольшую часовню над источником, а затем — каменную Иоанно-Богословскую ц. В 1768 г. братья Михаил, Георгий и Константин Талпа передали населенникам часть своих земель, построили кельи, проложили дорогу в Черновцы. Братия владела значительными земельными наделами, официально закрепленными за К. м. господарем Молдавского княжества (1761–1764; 1767–1769) Григорием Каллимаки.

После включения в 1774–1775 гг. Буковины в состав Австро-Венгерской империи указом имп. Иосифа II в 1786 г. К. м. был закрыт. Монастырская собственность передана в т. н. религ. фонд, средства к-рого использовались кроме прямого назначения и на др. нужды в зависимости от требований австр. власти. Часть монастырского имущества была распродана во время финансового кризиса 1811–1812 гг. в интересах австр. правительства.

После 1786 г. монастырская Иоанно-Богословская ц. была обращена в приходскую для окрестных жителей, к-рые продолжали приходить к св. источнику. В 1915 г., во время первой мировой войны, Иоанно-Богословский храм и др. постройки пострадали, сторел почти весь архив обители. В 1918 г. часовня над источником была восстановлена. После присоединения в 1918 г. Буковины к Румынскому королевству православные ходатайствовали о возрождении мон-ря.

8 мая 1933 г. указом Синода Румынской Православной Церкви при







Иоанно-Богословской ц. был открыт мон-рь. Насельником К. м. был буд. архиеп. Омский и Тюменский Мефодий (Мензак; † 1974). В 1938 г. в К. м. поступил, в 1945 г. принял постриг, в 1950–1955 гг. был настоятелем буд. митр. Харьковский и Богодуховский *Никодим (Руснак)*. При архим. Никодиме в обители строился братский корпус. В 1942 г. в К. м. поступил, 2 февр. 1947 г. игум. Мефодием (Мензаком) пострижен в монашество, 27 мая 1950 г. рукоположен во иерея буд. митр. Черниговский и Нежинский *Антоний (Вакарник)*.

В 1940 г. Сев. Буковина вошла в состав Черновицкой обл. УССР. В 1957–1960 гг. в К. м. подвизался прп. *Кукша (Величко)*. Старец сравнил Крещатик с Афоном, где начинал монашеский путь: «Здесь я дома, здесь я на Афоне! Вон внизу сады цветут, точно маслины на Афоне. Здесь Афон!» В обитель к подвижнику приезжали мн. духовные чада. Пожертвования, к-рые паломники оставляли прп. Кукше, он передавал на строительство монастырских зданий и служб. В 1960 г. началось поэтапное упразднение мон-ря властями: братию перевели в *Почаевскую в честь Успения Пресв. Богородицы лавру*, прп. Кукшу — в *одесский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*, а в К. м. поселили инокинь закрытого *черновицкого в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ря*. В 1962 г. и жен. мон-рь был закрыт, на его территории открыли базу отдыха, а на источнике установили водозабор для завода минеральной воды.

27 авг. 1989 г. решением Черновицкого облисполкома бывш. помещения и земли мон-ря были переданы Черновицкому епархиальному управлению. 7 авг. 1991 г. Свящ. Синод УПЦ по ходатайству еп. Черновицкого и Буковинского *Онуфрия (Березовского)* благословил восстановить К. м., назначив настоятелем игум. Владимира (Мороза; вполс. митрополит). С кон. 1992 г. наместником был архим. Евсевий (Дудка), к-рый 16 сент. 2014 г. решением Синода УПЦ избран епископом Хотинским; новым наместником назначен архим. Серафим (Дудка).

В К. м. над источником сохранились каменная часовня с деревянным верхом (кон. XVII в., реконструирована в XX в.) и Иоанно-Богословская ц. (ок. 1765–1768). Ком-

позиционная схема храма строга и лаконична. К юж. стене притвора примыкает невысокая массивная колокольня. Своеобразие рельефа обусловило необходимость дополнительных опор. Для этого используются контрфорсы, с юга и запада укрепляющие колокольню, а с севера — апсиду. Обрамленный архивольтом арочный проем во 2-й ярус колокольни связан с соседней террасой мостиком. В интерьере сохранились росписи кон. XIX — нач. XX в. Также в К. м. построены собор в честь Благовещения Пресв. Богородицы с нижней ц. в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (1998), часовня прп. Кукши Нового (1996), братский корпус (50-е гг. XX в.), корпус с трапезной церковью (1999–2001), 3 келейных (1992–1996) и хозяйственный корпуса. Под монастырской горой есть небольшая пещера, где, по преданию, жили иноки, основавшие обитель.

В нижнем храме Благовещенского собора находятся рака с частицами мощей преподобных Кукши и Лаврентия Черниговского, чтимая икона вмц. Варвары, в алтаре — ковчег с частицами многих святых. В Иоанно-Богословской ц. хранится ковчег с частицами мощей преподобных отцов Киево-Печерских. К. м. владеет 10 га земли, имеется подсобное хозяйство.

Лит.: *Михайл (Мензак), еромон*. Краплі духовної води: Від жерела св. Івана Богослова в Кришатику. Чернівці, 1935; Історія міст і сіл Української РСР: Чернівецька обл. К., 1969. С. 78; *Гоберман Д.* По Сев. Буковині. Л., 1983. С. 124; Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. К., 1986. Т. 4. С. 354–355; Мон-ри УПЦ: Справ.-путев. / Сост.: В. Дятлов. К., 1997. С. 89; *Рідуш Б.* Печерні мон-рі Буковини // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнографії: Зб. наукових статей. Чернівці, 1997. Вип. 3. С. 108–111; *Никодим (Руснак), митр. Жребий, предначертанный Богом: (Отрывки из книги) // Вісник прес-служби УПЦ. К., 2005. Вип. 45. С. 51–55.*

Д. Б. К.

**КРЕЩАТЫЕ РИЗЫ** — см. *Облачения церковные*.

**КРЕЩЕНИЕ** [греч. βάπτισμα — погружение], *таинство* христ. Церкви, в к-ром верующие становятся членами Церкви. К. совершается троекратным погружением в воду с призыванием имени Отца, Сына и Св. Духа; крещаемые отрываются от греховной жизни («быв погребены с Ним в крещении» — Кол 2. 12) и возрождаются в новую, духовную жизнь.

Для христианина К.— первое в ряду церковных таинств, поскольку оно является «рождением и началом нашей новой жизни во Христе» (*Nicol. Cabas. De vita in Christo. 2*). Без принятия К. невозможно ни сделаться членом Тела Христова — Церкви, ни участвовать в др. таинствах. Необходимость и спасительность К. указана Самим Господом: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк 16. 16); «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин 3. 5).

Таинство К., прообразованное в НЗ «крещением покаяния», которое совершал *Иоанн Предтеча*, и предугазанное Крещением Господним на Иордане, было установлено Спасителем после Его воскресения из мертвых, когда перед вознесением Он заповедал апостолам: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф 28. 19–20). Совершение таинства К. началось после Пятидесятницы (Деян 2. 1–4), когда апостолы были крещены Духом Святым (Деян 1. 5, 8). Исполнившись Св. Духа, апостолы сами многократно совершали К. (Деян 2. 41; 8. 38; 10. 47–48; 16. 15, 33; 18. 8; 19. 1–5; 1 Кор 1. 16; и др.); это установление Господа неизменно сохраняется в Церкви.

**Православное догматическое учение о таинстве К. Видимая сторона таинства.** Важнейшую часть таинства К. составляет троекратное погружение крещаемого в воду с произнесением слов: «Крещается раб Божий во имя Отца и Сына и Святого Духа» (см.: *Филарет Московский, свт.* Катехизис. С. 77). К видимой стороне таинства К. относятся вещество таинства, видимое действие (погружение в воду) и слова, произносимые при этом действии (тайносовершительная формула).

Веществом таинства К. служит простая чистая вода, освящаемая особым священнодействием, как символ очищающей благодати Св. Духа (Правосл. исповедание. С. 67; ср.: *Малиновский*. Очерк. С. 145). На водное вещество для таинства К. указывал Спаситель (Ин 3. 5), в воде совершали К. св. апостолы (Деян 8. 36, 38; 10. 47–48), в дальнейшем Церковь неизменно следовала этой практике (*Iust. Martyr. I Apol. 61; Cyr. Hieros. Catech. 3. 2*).

К. совершается через погружение по примеру Спасителя, крестивше-





гося от Иоанна Предтечи через погружение в воды р. Иордан (Мф 3. 16; Мк 1. 10); подобным образом крестили и апостолы (Деян 8. 38–39). На это указывает греч. название таинства (Βάπτισμα). В древней Церкви К. также совершалось через погружение (Агеор. ЕН. 2. 7; *Tertull. De corona*. 3; *Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 15; *Greg. Nyss. Or. catech.* 35). Такой способ соответствовал пониманию К. в апостольских Посланиях (Рим 6. 4; ср.: Кол 2. 12). Согласно толкованию св. отцов и учителей Церкви, троекратное погружение совершается как во имя Лиц Пресв. Троицы (*Tertull. Adv. Prae.* 26; *Ioan. Chrysost. In Ioan.* 25. 2; *Ambros. Mediol. De sacr. II* 7), так и в воспоминание смерти, погребения и воскресения Господа Иисуса Христа (*Cyr. Hieros. Catech.* 3. 9; *Greg. Nyss. Or. catech.* 35). Поэтому Церковь не признавала действительным «крещение» евномиан и др. еретиков, отрицавших троичный характер К. («Евномиан же, единокатным погружением крещающихся, и монтанистов... которые из них желают присоединены быть к православию, приемлем, якоже язычников» — II Всел. 7; см.: *Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 325*).

Др. способ совершения таинства К. — обливанием — допускался в древней Церкви (*Didache*. 7) обычно в виде исключения, для тяжелобольных, т. н. клиников (от греч. κλίνη — одр), т. е. возлежащих на одре, к-рых нельзя было крестить через погружение (*Euseb. Hist. eccl.* VI 43. 14; *Aug. In Ioan.* 80). Правосл. Церковь признает обливательное К. (троекратное возливание воды на голову крещаемого) действительным, поскольку такой способ К. передает символику «воды живой», указывающей на новое рождение. Вместе с тем обливательное К. считается нежелательным (ср.: Ап. 50).

Троекратное погружение в воду становится таинством в силу веры и произнесения законным совершителем К. имени триединого Бога — Отца, Сына и Св. Духа (тайносовершительная формула по чинопоследованию правосл. Церкви: «Крещается раб Божий (имярек) во имя Отца (1-е погружение) и Сына (2-е погружение) и Святаго Духа (3-е погружение)»). Основанием для употребления таких слов является заповедь Спасителя апостолам (Мф 28. 19),



Таинство Крещения.  
Роспись ц. Иоанна Богослова  
в Ростове Великом. 80-е гг. XVII в.

к-рая всегда исполнялась в Церкви («Кто отделяет что-либо от Троицы и крещается в одно имя Отца, или в одно имя Сына, или во Отца и Сына без Духа, тот ничего не получает... ибо достижение — в Троице» — *Athanas. Alex. Ep. ad Serap.* I 30; ср.: Ап. 49).

Совершителями таинства К. являются епископы или пресвитеры как преемники апостолов («мы не предоставляем власти крестить прочим клирикам, как то: чтецам, певцам, привратникам или служителям, а только епископам и пресвитерам при служении им диаконов» — *Const. Ar. III* 11; ср.: Ап. 47, 49, 50; *Ign. Ep. ad Smyrn.* 8; *Tertull. De bapt.* 17). Дьяконам иногда позволялось крестить по примеру св. дьякона Филиппа (Деян 6. 5, 8. 12, 13, 38), но только в крайних случаях, при отсутствии епископа и пресвитера (*Tertull. De bapt.* 17; *Cyr. Hieros. Catech.* 17. 35; ср.: «Дьякон... не совершает Крещения» — *Const. Ar. VIII* 28; «Дьяконам, по чиноположению церковному, не предоставлено совершать какого-либо таинства, а только служить при совершении» — *Eriph. Adv. haer.* 79. 4). Равным образом в крайних случаях крестить позволялось (и ныне допускается) мирянам, как мужчинам, так и женщинам (*Tertull. De bapt.* 17; *Hieron. Adv. Lucifer.* 4; см.: *Посл. Вост. Патриархов. 16; Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 343*). Если же крещенный мирянином через погружение во имя Пресв. Троицы остается в живых, его К. должно быть восполнено епископом или священником через *Миропомазание* и прочие

священнодействия. При этом «крещение», совершенное мирянином без крайней необходимости, не признается вовсе (Алф. Синт. В 3).

**Невидимая сторона таинства.** При совершении К. крещаемому подается особенная благодать Божия. По словам свт. *Василия Великого*, «вода изображает собою смерть, принимая тело как бы во гроб, а Дух сообщает животворящую силу, обновляя души наши из греховной мертвенности в первоначальную жизнь» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 15).

Действие благодати Божией в К. состоит прежде всего в духовном возрождении крещаемого. Господь в беседе с Никодимом называл К. рождением свыше (Ин 3. 3), рождением от воды и Духа (Ин 3. 5), без к-рого невозможно войти в Царство Божие. В К. человек рождается для новой, духовной жизни: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин 3. 6).

К. оправдывает и очищает от всякого греха, как первородного (см.: *Грех первородный*), так и личного, совершенного до К. Ап. Петр убеждал уверовавших во Христа иудеев: «Покайтесь, и да креститесь каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, и получите дар Святого Духа» (Деян 2. 38; ср.: 1 Петр 3. 21). Ап. *Анания* говорил Савлу (буд. ап. *Павел*): «Встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа Иисуса» (Деян 22. 16). Ап. *Павел*, напомнив коринфским христианам из язычников, какими грешниками они были до К., обращает их внимание на действие, которое произвело в них К.: «Но омылись, но осыпались, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор 6. 11).

Уничтожая все грехи, К. возвращает человеку праведность, которую он имел до грехопадения в состоянии невинности и безгрешности (Правосл. исповедание. С. 67; *Посл. Вост. Патриархов. 16*; ср.: *Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 330*). Такое оправдывающее, очищающее и освящающее действие благодати К. изображается в Свящ. Писании как воскресение из мертвых; освященный в К. человек именуется «новым человеком, созданным по Богу, в праведности и святости истины» (Еф 4. 24), умершим для греха и воскресшим для праведности (Рим 6. 2–18; Еф 2. 1–6; Кол 2. 11–13), новым творением (2 Кор



5. 17). К. «не просто отпускает нам грехи, не просто очищает нас от беззаконий, но делает это так, что мы как бы вновь рождаемся: ибо оно вновь творит нас и образует» (*Ioan. Chrysost. Ad illum. catech. 1. 3; ср.: в К. «через чувственную вещь, воду, сообщается дар, а духовное действие состоит в рождении и обновлении» — Idem. In Matth. 82. 4).*

Обновившись и освятившись, человек в К. усыновляется Богу, присоединяется к Телу Христову — Церкви. Как говорит ап. Павел, «ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись... все вы одно во Христа Иисусе» (Гал 3. 26–28); «ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор 12. 13; ср.: Деян 2. 41; Рим 6. 3–5). Наконец, крещеные, как чада Божии, становятся наследниками вечной жизни («наследниками Божиими, сонаследниками же Христу» — Рим 8. 17).

**Неповторяемость.** По слову апостола, у уверовавших во Христа «один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф 4. 5). Исходя из представления о К. как о новом, духовном рождении, Церковь в *Никоно-Константинопольском Символе веры* учит исповедовать «едино Крещение» в том смысле, что оно преподается каждому человеку только один раз и при правильном совершении ни для кого не повторяется. «Крещение есть духовное рождение, а родится человек однажды, потому и крестится однажды» (*Филарет Московский, свт. Катехизис. С. 80*); «Ибо невозможно перекрещиваться правильно однажды окрестившемуся, хотя бы он после сего наделал тысячу грехов или даже отвергся самой веры. Желаящий обратиться ко Господу воспринимает потерянное сыноположение посредством таинства покаяния» (Посл. Вост. Патриархов. 16; ср.: *Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 333; Малиновский. Очерк. С. 155*).

Кроме того, К. есть участие в смерти и погребении Господа Иисуса Христа: «...все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились... мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим 6. 3–4). Поэтому, «как однажды умер Господь, так однажды

должно и креститься». Те, которые «быв крещены во имя Отца и Сына и Святого Духа... снова перекрещиваются» — «снова распинают Христа» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 9*). Все, в т. ч. крещеные еретики, если они были правильно крещены во имя Пресв. Троицы, не перекрещиваются вновь при вступлении в правосл. Церковь (последние присоединяются к ней или через возложение рук, или через таинство Миропомазания). Вновь К. преподается только тем, к-рые прежде были крещены неправильно, не во имя Пресв. Троицы, и, следов., не получили благодати таинства («Всем, которые крещены не во Святую Троицу, должно снова креститься» — *Ioan. Damasc. De fide orth. IV 9*).

**К. младенцев.** Правосл. Церковь, веруя в необходимость К. для всех людей как единственного пути в Царство Божие, учит, что К. «нужно и младенцам, ибо и они подлежат первородному греху и без крещения не могут получить отпущения сего греха» (Посл. Вост. Патриархов. 16). На способность младенцев принимать и сохранять благодать Св. Духа указывал Спаситель ученикам: «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф 19. 14). В Свящ. Писании сообщается, что Господь исполнял нек-рых младенцев Св. Духом еще от чрева матери (Иер 1. 5; Лк 1. 15, 41). Св. апостолы иногда крестили целые семейства, в к-рых, вероятно, были не только взрослые, но и дети (напр., «дом Лидии» — Деян 16. 4–15; «дом Стефанов» — 1 Кор 1. 16; «весь дом» некоего стража — Деян 16. 30–39). Практика К. младенцев засвидетельство-

**Наименование.** В соответствии с многообразными действиями благодати Божией, подаваемой в К., в древнехрист. лит-ре употребляются разные названия К. С внешней, видимой, стороны оно называется «баней» или «купелью» (λουτρόν — *Iust. Martyr. I Apol. 62; Clem. Alex. Paed. I 6; Ioan. Chrysost. De incompreh. IV 5; lavacrum — Tertull. De bapt. 5, 7, 16*), «священным источником» (fons sacer — *Aug. De civ. Dei. XIII 7*), иногда просто «водой» (*Barnaba. Ep. 11; Clem. Alex. Paed. I 6*). По невидимым действиям К. именуется «просвещением» (φωτισμός, φωτισμα — *Iust. Martyr. I Apol. 61; Clem. Alex. Paed. I 6; Greg. Nyss. Or. catech. 32*), «благодатным даром» (χάρισμα — *Clem. Alex. Paed. I 6*), «возрождением» (ἀναγέννησις — *Iust. Martyr. I Apol. 61; παλιγγενεσία — Greg. Nyss. Or. catech. 32; secunda nativitas — Tertull. De exhort. castit. 1*), «печатью во Христе» (σφραγίς ἐν Χριστῷ — *Epiph. De mensur. et pond. 15*), «печатью веры» (σφραγίς τῆς πίστεως — *Eulog. Alex. Contr. Novat. 3*), просто «печатью». С внешней и внутренней стороны в библейской и святоотеческой лит-ре К. называется «купелью таинственной» (λουτρόν μυστικόν — *Greg. Nyss. In Basil. frat. 7*), «купелью спасительной» (τὸ σωτήριον λουτρόν — *Iust. Martyr. Dial. 13; lavacrum salutare — Ambros. Mediol. De interpel. Iob. II 4. 14*), «купелью покаяния и познания» (λουτρόν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως — *Iust. Martyr. Dial. 14*), купелью, или баней, пакибытия (Тит 3. 5) и возрождения (λουτρόν τῆς παλιγγενεσίας — *Theoph. Antioch. Ad Autol. II 16; Ioan. Chrysost. In Is. 1. 2; Euseb. In Ps. // PG. 23. Col. 217*), «купелью жизни» (Const. Ap. II 7), «водой жизни вечной» (aqua vitae aeternae — *Cypr. Carth. Ep. 63. 9; ср.: Iust. Martyr. Dial. 14*), «таинством во-



Купель из Келибии. IV в.  
(Музей Бардо, Тунис)

вана древними отцами Церкви и христ. писателями (*Iren. Adv. haer. II 22. 4; Cypr. Carth. Ep. 59; Orig. Hom. in Luc. 14; Idem. In Lev. 8. 3; Aug. Serm. 176. 2; Idem. De Gen. X 23*).

ды» (sacramentum aquae nostrae — *Tertull. De bapt. 1*), «таинством нового рождения» (sacramentum novae nativitatis — *Hilar. Pict. In Ps. 63. 11; ср.: Aug. De peccat. merit. et remiss. II 27*) и др. По изъяснению св. *Николая Кавасилы*, большинство из этих наименований указывают на одно и то же значение К.:



«Мы называем его и рождением, и возрождением, и воссозданием (ἀνάπλασις), и печатью; кроме того, крещение есть и одяние (ἐνδυμα), и помазание, и дар, и просвещение, и купель — все же сие имеет один и тот же смысл, что таинство сие для сущих и живущих по Боге есть начало бытия их» (Nicol. Cabas. De vita in Christo. 2).

Э. П. Б.

**Ветхозаветные прообразы К.**

Принятое в церковной традиции толкование нек-рых событий, установлений и прообразов К. из ВЗ основано на Посланиях ап. Павла. Прежде всего это события исхода из Египта: как израильтяне «крестились в Моисея в облаке и в море» (1 Кор 10. 2), так и верующие совершают К. в Иисуса Христа, Его смерть и воскресение (ср.: Рим 6. 3). Облако и море — символы действия Св. Духа и воды в К. (1 Кор 10. 1–



Всемирный потоп.  
Фрагмент иконы  
«Св. Троица, с бытием».  
2-я пол. XVII в. (АОМНИ)

2). Подобно тому как израильтяне ушли от егип. рабства и «образно» (τυπικῶς — 1 Кор 10. 11) «крестились в Моисея», т. е. объединились со своим вождем посредством закона и заключения завета, так и христиане посредством К. уходят от рабства смерти и греху к новой жизни и новому завету и объединяются в Тело Христово, в Его Церковь (1 Кор 12. 13). Фараон и его войско, гибнущие в водах Черного моря, впосл. представлялись диаволом и его приспешниками (Tertull. De bapt. 9. 1; Greg. Nyss. In bapt. Christ. 9. 5–14; ср.: Aug. Serm. 363. 2 // PL. 39. Col. 1635).

Чудесное избавление Ноя и его семейства от вод потопа (Быт 6) так-

же выступает предвосхищением, или «прообразом» (ἀντίτυπον), христ. К. (1 Петр 3. 20–21). Потоп нес смерть для человечества, а ковчег приготовил спасение для 8 человек из семейства Ноя, так и К. в воде несет смерть для греха и погребение со



Переход евреев через Иордан.  
Мозаика  
ц. Санта-Мария-Маджоре  
в Риме. 432–440 гг.

Христом (1 Петр 3. 21; ср.: Рим 6. 3–5).

Понимание К. как «нерукотворного обрезания» (Кол 2. 11) привело к переосмыслению ветхозаветного обряда обрезания. Подлинное обрезание состоит в том, что человек умирает и воскресает со Христом в К., сменяя «греховное тело плоти» и наполняясь новой жизнью (Кол 2. 11–14). Впосл. ветхозаветная заповедь о необходимости совершать обрезание ребенка на 8-й день (Быт 17. 12) служила доводом в пользу К. де-



Исцеление  
сирийского военачальника  
Неемана прор. Елисеем.  
Роспись ц. прор. Или  
в Ярославле.  
60-е гг. XVII в.  
Мастер Гурий Никитин

тей, особенно в случае опасности (Greg. Nazianz. Or. 40; ср.: Isid. Pel. Ep. I 125 // PG. 78. Col. 265).

Переход евреев через Иордан под предводительством Иисуса Навина (Нав 3. 15–17) стал еще одним из наиболее распространенных типологических предызображений К. (см., напр.: Ambros. Mediol. De Myst. 9. 51; Ioan. Chrysost. In Is. 1. 4). Исход евреев из Египта и получение Закона на Синае служат символом просвещения оглашаемых и наставления

их в вере, а переход через Иордан означает приступание к самому таинственному источнику новой жизни, К. во Христе (Orig. In Jesu Nav. 4. 1).

Рассказ об исцелении от проказы царского слуги Неемана, к-рый, исполнив повеление прор. Елисея, 7 раз окунулся (в тексте LXX — ἐβαп-

τίσατο) в Иордан и очистился (4 Цар 5. 14), указывает, по мнению некоторых толкователей, на

К. язычников (Tertull. Adv. Marcion. IV 9. 6–8; Ephraem Syr. In Secundum Librum Regnorum // Ephraemi Syri Opera omnia. R., 1737. T. 1. P. 523; Caes. Arel. Serm. 129. 4).

Литое «море» из меди, установленное в притворе Иерусалимского храма (3 Цар 7. 23; Beda. De Tabern. 2. 1, 6), медный умывальник при скинии собрания (Исх 30. 18; Cyr. Hieros. Catech. 3. 2; Beda. De Tabern. 3. 6), воды Мерры (Исх 15. 23–25), которые из горьких сделались сладкими благодаря погружению в них Моисеем древа, — прообразы спасительных вод К., получающих свою целительную силу благодаря

крестному подвигу Спасителя (Ambros. Mediol. De Myst. 3. 14; Tertull. De bapt. 9. 1). Воды К. про-

образуются и той водой, к-рую Моисей чудесным образом извел из скалы во время странствия по пустыне в Мериве (Исх 17. 6; см.: Greg. Illiber. Tract. Script. I 5).

К. заменило многочисленные омоновения, предписанные Моисеем (Clem. Alex. Strom. III 12. 83; Ioan. Damasc. De fide orth. IV 9; ср.: Hieron. In Is. 1. 16; 2. 4). В Ис 3. 1 словосочетание «сила воды» (согласно LXX — ἰσχυρὸν ὕδατος) свидетельствует о благодати К. (Cyr. Alex. In Is. 3. 1–2). Образ

снятия старых одежд и облачения в новые как символ преображения человека («возвеселится душа моя о Боге моем; ибо Он облек меня в ризы спасения» — Ис 61. 10; ср.: Ис 52. 1) указывает на рождение нового человека в К. (*Ioan. Chrysost.* In Is. 61. 10; *Theodoret.* In Is. 61. 10 // SC. Vol. 315. P. 179; ср.: Гал 3. 27). Воды, текущие из-под порога храма к востоку (Иез 47. 1–5), преобразуют спасительную благодать К., очищающую водою и Духом (*Hieron.* In Ezech. 47. 1–5; *Theodoret.* In Ezech. 47. 1).

А. Е. Петров

**Ритуальные омовения в ВЗ и греко-римском мире.** Ритуальное использование воды известно во мн. религиях мира и обусловлено двумя основными свойствами этой стихии — очищать нечистоту и даровать жизнь. Внешнее сходство христ. таинства с обрядами, совершавшимися в др. религ. традициях, побуждало исследователей искать истоки обрядовой стороны таинства вне собственно христ. традиции, прежде всего в предшествующих ей ветхозаветной и межзаветной традициях и в раввинистическом иудаизме и греко-рим. языческих культах.

**Омовения по Закону Моисееву.** При изучении истоков обрядовой стороны К. первостепенное значение имеет практика использования воды в ВЗ. Согласно Закону Моисееву, омовение в воде было частью ритуального очищения (Лев 13–17; Числ 19. 12 и др.). Отличительными чертами ветхозаветной практики можно считать то, что омовения совершались неоднократно, всегда без помощи посредников, не были связаны с понятиями вины, святости и спасения, но служили приготовлением к участию в жертвоприношениях (по этой причине женщинам ветхозаветная традиция в отличие от позднейшей раввинистической предписывала омовения в крайне редких случаях). Действенность омовения была обусловлена множеством факторов. Так, иногда одного омовения без жертвоприношения было недостаточно, чтобы произвести очищение (Лев 15. 13–15). Действенность зависела также от времени захода солнца (Втор 23. 11; Лев 15. 16). В большинстве случаев, отмеченных в ВЗ, требовалось омовение всего тела (Лев 15. 16), т. е. полное погружение в воду. Причем очищала только вода из естественного источника («жи-

вая» (проточная) вода — Числ 5. 17; 19. 17; Лев 14. 5, 50–53) или собранная в цистерну дождевая, поскольку считалось, что и та и другая происходят прямо от Бога (вода в любом сосуде при попадании в него чего-то нечистого оскверняется, если была налита человеком; природный же источник и вода в *миквах* сохраняют чистоту при соприкосновении с нечистотой; см.: Лев 11. 33–36). Священники не принимали участия в омовении осквернившихся, но лишь свидетельствовали об их чистоте или нечистоте и совершали дополнительные обряды и жертвоприношения (Лев 14). Окропление водой без омовения тела упоминается только для левитов при подготовке к служению (Числ 8. 7). В остальных случаях за окроплением следует омовение тела (Числ 19. 19), причем вода, которой совершалось окропление, делает нечистым того, кто кропил (Числ 19. 21).

Наряду с обрядами ритуального омовения в ВЗ встречаются пророчества, в к-рых говорится о будущем очищении всего народа и особом действии Св. Духа (Иез 36. 25–26; Ис 1. 16–17; 44. 3). Наступлению Дня Господня будет предшествовать омовение грехов (Зах 13. 1), народ будет омыт и очищен «духом суда» и «духом огня» (Ис 4. 4).

**Крестильные секты.** В эпоху Второго храма происходит эволюция обрядов омовения. Появляются религ. группы, к-рые практиковали регулярные омовения с целью поддержания состояния ритуальной чистоты, необходимой для участия в жертвоприношениях (о причинах появления этих групп см., напр.: *Heger.* 2007). По сути на членов этих групп распространялись те нормы чистоты, к-рые прежде применялись лишь по отношению к священству. В научной лит-ре все разнообразие этих течений получило наименование «крестильные секты» (европ. ученые именуют их «баптисты», но в рус. традиции такое наименование прилагается только к протестантам Нового времени). Обычно к ним причисляют *есеев*, имеробаптистов, масботеев, последователей прор. Бана, *эбионитов*, елкесаитов, сабеев, мандеев (*Thomas.* 1935), однако некоторые из этих наименований могли относиться к одной и той же секте. Существование одних сект в период появления христианства подтверждено документально, другие

же известны только по памятникам более поздней эпохи. Как эти секты связаны между собой, когда возникли, можно ли говорить о преемственности одних по отношению к другим, точно не установлено (*Rudolph.* 1999).

Из этих течений наибольшее внимание исследователей привлекают *есееи*, к-рые, согласно *Иосифу Флавия*, принимали к себе новых членов (только из иудеев) через обязательное омовение (*Ios. Flav. De bell.* II 138). Однако совр. исследователи высказывают серьезные сомнения в том, что описываемое у *Иосифа Флавия* омовение имело значение инициации, а не было просто первым из регулярных актов восстановления ритуальной чистоты (*Collins.* 1996). При этом одних многократных омовений было недостаточно, чтобы стать полноправным членом секты: требовались принесение клятв и благочестивая воздержанная жизнь.

Хотя *есееи* не участвовали в храмовом культе (*Ios. Flav. Antiq.* XVIII 1. 5), они чтили время, назначенное для жертвоприношений, и ежедневно омывались в 5 часов утра (примерно в 11 ч. по совр. исчислению времени) перед дневной трапезой (*Idem. De bell.* II 129), поскольку, как считается, рассматривали молитвы членов общины и совместные трапезы в качестве нек-рой замены жертвоприношений животных (после разрушения Иерусалимского храма в этом же направлении эволюционировали и обряды *иудаизма раввинистического*).

В кумран. рукописях (см. в статьях *Кумран, Мёртвого моря рукописи*) также имеются сведения о практике ритуальных омовений, к-рые дополняют свидетельства *Иосифа Флавия* некоторыми практически подробностями (см.: *Baumgarten.* 1999). В «Дамасском документе» содержится указание, касающиеся количества и качества воды, употребляемой для омовений: вода должна быть чистой и ее должно быть достаточно для полного погружения тела (CD X 10–13). В «Уставе общины» омовение связывается с покаянием и без него недействительно (1QS III 4–5), оно очищает от грехов и свидетельствует о пребывании в Завете с Богом (1QS III 6–12; V 13–15). Нечистым запрещается участвовать в общинных трапезах (1QS V 13–14; I 25; VII 16–17; ср.: 1Q19

XLIX 20–21). Возвещается также эсхатологическое очищение Св. Духом (1QS IV 21). Однако повторяемость омовения и отсутствие посредника при нем делает обряды кумранитов существенно отличными от христианского таинства К.

**«Крещение прозелитов».** Отдельной дискуссионной проблемой является раввинистическая практика «крещения прозелитов», т. е. ритуального омовения при обращении в иудаизм (для мужчин — после обрезания). Его подробные описания встречаются только в поздних памятниках (Мишна Песахим. 8. 8; Вавилонский Талмуд. Йевамот. 46а). Хотя на бывш. язычников заповеди Закона Моисеева о чистоте распространялись только с момента обрезания, основанием для их обязательного омовения при обращении могло быть либо то, что они контактировали с идолами и идоложертвенным, либо то, что они вступали в супружеские отношения с женами в период их очищения (Мишна Песахим. 8. 8; Тосефта Эдуйот. 5. 2). Против ранней датировки появления обряда говорит тот факт, что он не упоминается ни в поздних книгах ВЗ (ср.: Иф 14. 10), ни в межзаветной литературе (за исключением трудно датируемых: Sib. 4. 162–165; Iosephus et Aseneth. 14. 12), ни у Иосифа Флавия. Самые ранние независимые свидетельства существования такого обычая относятся к 1-й пол. II в. (*Epict. Diss. II 9. 20; Juvenal. Satir. 14. 104; Iust. Martyr. Dial. 29. 1*). Совр. исследователи полагают, что, даже если обычай возник ранее II в., он не был повсеместно распространен и вызывал споры среди раввинов (см.: *Cohen. 1994*). В любом случае «крещение прозелитов» не было связано с очищением грехов нравственного характера и к.-л. эсхатологическими ожиданиями (см.: Тосефта Авода Зара. 3. 11; Вавилонский Талмуд. Берахот. 4б — 47а; Авода Зара. 57а; Йевамот. 46а–б). Вероятно, оно воспринималось не как инициация, а лишь как первое ритуальное омовение в жизни нового иудея, не отличающееся по сути от последующих. Прозелит сам совершал это омовение, раввины не были посредниками, но лишь настаивали решившего принять иудаизм. Погружение в воду совершалось спустя нек-рое время после обрезания, когда позволяло физическое состояние прозелита, при 2–3

свидетелях. По этой причине было запрещено совершать обряд ночью (Вавилонский Талмуд. Йевамот. 46б — 47б).

В целом в ранней раввинистической традиции помимо «крещения прозелитов» были сформулированы более детальные указания относительно практики и поводов для ритуального омовения. По учению раввинов, каждое омовение должно совершаться осознанно, с соответствующим намерением, без которого оно недействительно (Мишна. Хагига. 2. 6). В Мишне приводятся сведения о качестве воды, подходящей для омовения (Микваот. 1. 1 — 8; 5; Пара. 8. 8–11). При этом вопреки галахическим предписаниям кумранитов (ср. 4QMMT B55–58) раввины полагали, что добавление воды из чистого источника способно освятить нечистую воду. В Талмуде также приводятся специальные благословения, читаемые после погружения в микву (Вавилонский Талмуд. Берахот. 51а–б; Песахим. 7б).

**Омовения в языческих культурах.** Уже первые христ. апологеты подмечали параллели между языческими обрядами и христ. К., однако считали все это кознями дьявола, а сами языческие обряды — пустыми и бесплодными в отличие от К. (*Tertull. De bapt. 5*).

Неотъемлемой частью греч. и рим. культов издревле были омовения, совершавшиеся при соприкосновении с ритуально нечистым и при подготовке к жертвоприношениям (*Herod. Hist. II 47, 64*). Использовалось как погружение в воду, так и окропление и возлияние воды на голову (*SIG, N 982, 983, 1042*). Некоторые античные авторы говорят о необходимости ритуального омовения грехов в «живой» (проточной) воде (*Vergil. Aen. II 717–720; IX 815–818*). Встречаются также отдельные высказывания с более возвышенным (или метафорическим) пониманием очищения (*AG. 14. 71, 74*). Особое значение ритуальным омовениям придавали нек-рые философы (*Diog. Laert. VIII 1. 33*). Однако больше всего внимание исследователей привлекают античные мистериальные культы, в к-рых омовение являлось одним из обрядов инициации или предвляло основную часть церемонии (*Epict. Diss. III 21. 14, 16; Plut. Phocion. 28. 3; Liv. Ab urbe cond. XXXIX 9. 4; Pausan. Descript. IX 20. 4*). Наиболее детальные описания

омовений, в частности в культе Иисиды, составил Апулей. Согласно его сведениям, после омовения в обычной бане совершалось окропление водой с испрашиванием прощения у языческих богов, затем имел место 10-дневный пост, после него совершались ночные тайные ритуалы, целью которых было новое рождение; утром новокрещеного одевали в льняные одежды и с факелом в руке приводили в общину, через 3 дня он участвовал в ритуальной трапезе (*Apul. Metamorph. XI 23–24*). При внешнем сходстве отдельных элементов заметны и принципиальные отличия от христ. К., к-рое опирается на ветхозаветную символику, наполнено глубоким богословским смыслом и занимает более значимое место в христ. религии, чем омовения в мистериях. Также следует отметить отсутствие в раннехрист. практике К. тайных обрядов и открытость проповеди в отличие от эзотерического характера мистерий. Наконец, с т. зр. хронологии и географии распространения христианское К. детально описано в более ранних источниках и в тех регионах, где мистерии не имели широкого распространения.

**К. в НЗ. Крещение Иоанново.** Единственный известный в Древнем мире обряд омовения, совершавшийся с помощью посредника и (скорее всего) однократно, связан с именем Иоанна Крестителя (см. *Иоанн Предтеча*). Само его прозвище Креститель происходит оттого, что он крестил Господа Иисуса Христа, а от совершаемого им обряда (*τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ — Ios. Flav. Antiq. XVIII 116*). Никто из пророков, проповедовавших в Палестине в I в., не совершал ничего подобного, хотя нек-рые учили своих учеников совершать регулярные ритуальные омовения (напр., Банн и его последователи, в т. ч. примкнувший к ним Иосиф Флавий, омывались часто днем и ночью — *Idem. Vita. II 11*; характерно, что для описания их очистительных обрядов Иосиф использовал глагол *λοῦω* (омывать), а не *βαπτίζω* (погружать) (ср. то же про ессеев: *Idem. De bell. II 8. 5*)). В описании Иосифа Флавия Иоанново крещение предстает как регулярно совершаемый обряд, возможно, с нек-рым оттенком жертвенного характера (*τὴν βαπτισὴν ἀλοδεκτὴν αὐτῷ φαίνεται*). Однако само по себе оно не производит очищения



и не искупает грехов, а является закономерным итогом упражнения в добродетелях нравственного характера (*Idem. Antiq. XVIII 5. 2 (116–119)*). Возможно, Иосиф Флавий точно не знал либо был вынужден скрыть эсхатологический аспект проповеди Иоанна Крестителя из-за рим. властей, которые после иудейской



Крещение  
св. Иоанном Предтечей народа.  
Миниатюра из Гомиллий  
свт. Григория Назианзина.  
3-я четв. XI в.  
(ГИМ. Син. греч. 61. Л. 145)

войны с подозрением относились к любого рода эсхатологическим ожиданиям иудеев, считая, что они могут послужить поводом для беспорядков и нового восстания.

Евангелисты описывают Иоанново крещение иначе и более детально. Совершавшееся Иоанном погружение в воду было тесно связано с его проповедью покаяния перед лицом предстоящего Суда (Мф 3. 10, 12; Лк 3. 9, 17). Он крестил только в проточной воде (в р. Иордан), но при этом в такой, к-рая считалась неподходящей для омовения по Закону Моисееву (Мишна Пара. 8. 10). Он не предписывал прошедшим такое очищение отправляться в Иерусалим для освидетельствования у священников и принесения жертв. Иоанн также не требовал от приходивших к нему длительной подготовки. Наоборот, сам обряд был подготовкой к пришествию Сильнейшего, Который будет крестить Духом Святым и огнем (Мф 3. 11; Мк 1. 8; Лк 3. 16; Ин 1. 33). Возможно, его обряд включал переход с одного берега реки на другой, символически

указывая на новый Исход, переход через Чермное море или вхождение в землю обетованную. Т. о., Иоанн, вероятно, указывал на то, что наступлению Царства Божия должно предшествовать обновление Израиля. Евангелисты говорят о том, что приходившие к Иоанну исповедовали свои грехи (Мф 3. 6; Мк 1. 5). Одни толкователи усматривают в этом прообраз христианской исповеди («Некоторые говорят, что Креститель всякого крещаемого, погрузив его по шею в воду, удерживал, пока тот исповедовал свои грехи, и только после исповеди он выходил из воды» — *Euth. Zigab. In Matth. 3. 16*), другие видят некое эсхатологическое таинство полного прощения всех грехов или приготовления к прощению грехов на предстоящем Суде. Вероятно, это «исповедание грехов» было актом не личного, а коллективного покаяния, известного еще в ВЗ (см., напр.: 1 Цар 7. 6; Неем 9; Ис 64. 5–9; Дан 9. 4–19) и в кумран. памятниках (1QS I 24 — II 1; CD XX 27–30; в «Дамасском документе» говорится о «завете покаяния» — CD XIX 16).

Тесная связь между служением Иисуса Христа и крещением Иоанновым выражается как на обрядовом (согласно Ин 3. 22 и 4. 2, Иисус с учениками крестили еще до Страстей), так и на богословском уровнях (христ. К. является мессианским по сути: согласно словам Воскресшего Христа, в предсказанном Иоанном «крещении Сильнейшего» следует видеть христ. таинство К.— Деян 1. 5; ср.: 11. 16). Как и обряд Иоанна, христ. К. совершается при участии посредника и только однажды, но в отличие от него дарует крещаемому Св. Духа.

**Евангельское учение о К.** Спаситель не дает детального наставления о том, как именно надо совершать христ. К. (в отличие от Евхаристии, образец которой был дан на Тайной вечере). Вместе с тем в Евангелиях и особенно в кн. Деяний св. апостолов приводятся описания отдельных случаев совершения К. При этом общее число упоминаний о таинстве К. невелико. О значении К. говорится преимущественно с помощью метафор и образов.

Основополагающим примером является уникальное событие Крещения Самого Господа, в к-ром соединились Иоанново крещение водой и таинственное помазание Св. Духом

при теофании. Хотя повествования евангелистов различаются в нек-рых деталях (прежде всего при описании теофании; см. в ст. *Иоанн Предтеча*), все они согласны в том, что Господь был погружен Иоанном Крестителем в воды Иордана, а сошествие Св. Духа произошло после выхода Спасителя из воды. О предварительной подготовке или иных дополнительных обрядах покаяния ничего не говорится, за исключением упоминания молитвы Иисуса Христа после выхода из воды в Лк 3. 21. В диалоге между Иисусом и Иоанном Крестителем в Мф 3. 15 Крещение Господне предстает одним из этапов домостроительства спасения. Согласно Евангелию от Иоанна, смысл Крещения Господня заключался в том, чтобы Мессия был явлен Израилю (Ин 1. 31), что исключает его повторение.

Тем не менее в конце Евангелия от Матфея приводятся слова Спасителя, сказанные ученикам после воскресения: «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф 28. 19). Поскольку это единственное упоминание К. в этом Евангелии, под «крещением» явно подразумевается тот обряд, к-рый описан в рассказе о Крещении Господнем и к-рый Господь освятил Своим участием в нем.

Долгое время историческая достоверность данной заповеди ставилась под сомнение на основании текстологических вариантов, прежде всего в сочинениях Евсевия Кесарийского (*Conybeare. 1901*). Аргументами против аутентичности и древности этих слов являются: 1) отсутствие свидетельств др. евангелистов о столь значимой заповеди (за исключением не менее спорного с т. зр. текстологии окончания Мк 16. 16); 2) в большинстве ранних свидетельств христ. К. совершается «во имя Иисуса», а не во имя Троицы (нек-рые ученые видят в тринитарной формуле влияние более позднего богословия); 3) в ряде сочинений Евсевия Кесарийского слова Спасителя не содержат упоминаний о Троице и о К.: «Идите, научите все народы во имя Мое» (*Euseb. Hist. eccl. III 5. 2; Idem. De laudibus Const. 16. 8*). Хотя нет ни одной новозаветной рукописи с такой формой заповеди, а у самого Евсевия Кесарийского мог быть богословский мотив для искажения евангельского текста, мн. ученые признают возможным существова-

ние такого варианта чтения, к-рый Евсевий мог унаследовать от Оригена, собиравшего редкие рукописи Свящ. Писания. При краткой форме все окончание Евангелия от Матфея получает поэтическую структуру (Kosmala. 1965). Чтение «во имя Мое» лучше согласуется с аналогичными выражениями в др. местах Евангелия от Матфея (Flusser. 1966/1967).

В пользу аутентичности тринитарной формулы говорит то, что без прямой заповеди, восходящей к Самому Иисусу Христу, трудно объяснить всеобщее признание необходимости К. в Церкви. Кроме того, такая же формула наряду с христологической содержится в «Дидахе», что, по крайней мере, говорит о ее древности. Некоторые исследователи предлагают проводить различие между формулами, имевшими литургическое употребление, и формулами, хотя и связанными с К., но имевшими только богословское значение, раскрывающими содержание таинства. В любом случае в окончании Евангелия от Матфея подчеркивается тесная связь между совершением таинства К. и евангельской проповедью (сама заповедь непосредственно связана с началом миссии к язычникам (народам)).

Заповедь о К. в сотериологическом аспекте представлена в т. н. длинном окончании Евангелия от Марка: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк 16. 16). Однако большинство исследователей считают, что этот вариант окончания появился не ранее сер. II в., поскольку с т. зр. лексики, синтаксиса и содержания он плохо сочетается с предшествующим текстом (возможно, длинное окончание, но не конкретно данная заповедь, было известно мч. *Иустину Философу* и *Татиану*; сщмч. *Ириней Лионский* приводит Мк 16. 19 как цитату из окончания Евангелия от Марка — *Iren. Adv. haer. III 10. 6*; в полном объеме текст засвидетельствован только рукописями IV в. и младше). Учитывая ряд параллелей с Евангелием от Луки и Деяниями св. апостолов, можно предполагать, что он был составлен на основе повествований о К. в кн. Деяний св. апостолов.

Др. упоминания К. в Евангелиях либо относятся к иудейским обрядам очищения (Мк 7. 4; Лк 11. 38), либо носят метафорический характер (в связи с темой крестной смер-



Крещение Мирона и Аполлониды (?)  
ап. Иоанном Богословом.  
Фрагмент иконы «Ап. Иоанн Богослов  
и Прохор на острове Патмос,  
с хождением ап. Иоанна Богослова».  
1-я четв. XVI в. (ВГИАХМЗ)

ти — Мк 10. 38–39; в эсхатологическом контексте — Лк 12. 50).

Гораздо чаще глагол «крестить/креститься» в разных формах употребляется в Евангелии от Иоанна (при этом ни разу не используется существительное «крещение»). На К. также символически указывают образы воды в Ин 4. 7–15; 5. 1–7; 9. 1–17; 13. 5–10; 19. 34 (см.: Jones. 1997; Kane. 2002; Stout. 2007). Самый значимый для христ. богословия К. текст в этом Евангелии: «...кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин 3. 5). «Рождение от воды и Духа» также называется в нем «рождением свыше» (Ин 3. 3). Толкование данного отрывка во многом зависит от того, как оценивается отношение евангелиста к таинствам и обрядам в целом: одни, вслед за Р. К. Булътманом, называют это Евангелие антисакраментальным (отказ от любых обрядов ради «высокой» христологии), другие, подобно О. Кульманну, Ч. Барретту, Р. Брауну, наоборот, отмечают смещение акцентов в сторону таинств по сравнению с синоптической традицией (см.: Craig. 1939; Lohse. 1961; Matsunaga. 1981; Guyette. 2007). В Ин 3. 5 можно видеть указание на исполнение пророчества Иез 36. 25–27. Вся беседа с Никодимом может отражать полемику с иудеями (мн. ч. «мы» в Ин 3. 11 подчеркивает, что данный отрывок является выражением учения, принимаемого всей Церковью). Под «водой», о к-рой идет речь, скорее всего имеется в виду Иоанново крещение (ср.: Ин 3. 23; 1. 33; подобная же трудность толкования — видеть ли здесь указание на таинство К. или

только метафорическое словоупотребление — существует и для текста 1 Ин 5. 6, к-рый, возможно, направлен против ереси *Керинфа* и подобных учений: слова «водою и кровию и Духом» могут относиться как к этапам домостроительства спасения (Крещению Господню, крестной смерти и Сошествию Св. Духа), так и к таинствам К. и Евхаристии). О новом рождении от Духа говорится и в др. местах Евангелия от Иоанна (напр., Ин 6. 63). При этом в Ин 1. 12–13 подчеркивается, что возможность стать «чадами Божиими» и «родиться от Бога» дается тем, кто принял Христа и уверовали в Него.

**Учение о К. у ап. Павла.** Несмотря на малое число упоминаний К. в ранней евангельской традиции, практика христ. К. была хорошо известна ап. Павлу. Из его Посланий следует, что христ. К. предполагает предварительную проповедь и выра-



Крещение ап. Тимофея ап. Павлом.  
Фреска в ц. Санта-Пуденциана.  
XI в. (Рим, Италия)

жение веры крещаемого; при этом само оно не является только актом веры, поскольку присутствует также обрядовое использование воды; К. совершается «во имя Иисуса Христа» и через погружение; в К. подается прощение грехов и дар Св. Духа. В Послании к Римлянам тема К. обсуждается после рассмотрения вопросов об оправдании верой и греха Адама: «...все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим 6. 3). Опираясь на практику совершения таинства, ап. Павел сравнивает погружение в воду с умиранием для греха и уподобляет крещаемого принявшему крестную смерть и погребенному Иисусу Христу. В этом уподоблении, к-рое является не только символическим, но и действительным, поскольку происходит освобождение от «рабства греху», верующий соединяется со Христом



и участвует в плодах Его смерти. При этом далее в Рим 6. 4–5 ап. Павел не утверждает, что, выходя из воды, крестившийся сразу же воскресает вместе со Христом, но лишь говорит, что он с этого момента будет жить вместе со Христом — «ходить в обновленной жизни». В настоящей жизни доступно лишь «подобие воскресения», полнота к-рого будет унаследована в будущем. Возможно, крещальный контекст подразумевается в Рим 10. 9–12, а именно устное исповедание веры и призывание имени Иисуса Христа как части чина К.

В Первом послании Коринфянам тема К. поднимается несколько раз. В 1 Кор 1. 12–17 содержится аллюзия на крещальную формулу «во имя Христа». В этом отрывке ап. Павел непосредственно связывает К. с крестной смертью. Именно по этой причине, по его мнению, невозможно крестить, напр., «во имя Павла». Также данный пассаж показывает, что К. в Павловых церквях совершалось с помощью посредника, а не самостоятельно, как иудейское омовение. Если в 1 Кор 6. 11 приводится более сложная крещальная формула «именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего», можно предполагать и раннее появление тринитарной крещальной формулы как более полно раскрывающей христ. вероучение. Однако, возможно, ап. Павел говорит здесь лишь о содержании таинства, а не о литургической практике. Там же он указывает, что плодом К. являются освящение и оправдание. В связи с темой К. младенцев часто обсуждаются слова апостола в 1 Кор 7. 14 о том, что дети, родившиеся в семье, где хотя бы один из родителей является верующим, «святы», т. е. их крещения не требуется. Но, вероятнее, данный пассаж следует рассматривать лишь в контексте семейной этики и вопроса о возможности заключения браков с язычниками (особенно в связи с ветхозаветными ограничениями). Во всяком случае, ко времени написания Пастырских посланий К. младенцев не только имело место, но и было обязательным для детей кандидата на епископское служение (ср.: Тит 1. 6). В 1 Кор 12. 13 подчеркивается эклезиологический аспект К.: «...все мы одним Духом крестились в одно тело». Т. о., К. выступает в качестве обряда инициации, как «дверь в Церковь». Со-

вершителем таинства является Св. Дух.

Самый загадочный текст о К. встречается в 1 Кор 15. 29: «...что делают крестящиеся для мертвых? Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых?» Существует несколько гипотез относительно смысла этой фра-



*Крещение Филона и его жены  
ап. Иоанном Богословом.  
Фрагмент иконы «Ап. Иоанн Богослов  
с Прохором на острове Патмос,  
с хождением ап. Иоанна Богослова».  
Кон. XV в. (ЦИМАР)*

зы. Одни считают, что речь идет о заместительном К. ради спасения тех, кто уже мертв (напр., родственников), т. е. «для мертвых» значит «вместо них» или «ради их пользы». Другие предлагают понимать фразу в более ортодоксальном ключе — К. «ради воскресения из мертвых». Предполагают также, что в каких-то общинах К. могло быть частью погребального обряда или совершаться ради соединения с умершими (см.: *DeMaris*. 1995; *Hull*. 2005). Общепринятого решения проблемы пока не существует.

С темой неизгладимой печати К. и помазания елеем как части обряда связан отрывок 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». Хотя прямо К. здесь не упоминается, подобные образы присутствуют в др. книгах НЗ (см. напр.: Еф 1. 13; 4. 30; 1 Ин 2. 20, 27; в кн. Откровение Иоанна Богослова печать на челе является аллюзией на Иез 9. 4 — Откр 3. 12; 7. 3; 14. 1; 22. 4), но отражают ли все эти места уже сложившуюся практику или, наоборот, они сами стали осно-

ванием для формирования литургического обряда, сказать трудно.

В Гал 3. 26–29 принятие К. уподобляется «облечению во Христа» (как в «новую одежду», ср.: Кол 3. 10, 12). Выражение «во Христа» может быть истолковано и как сокращение крещальной формулы «во имя». В Гал 3. 28 также прослеживается эклезиологическое понимание К., к-рое объединяет Церковь в единое Тело, поскольку все крещенные уже соединены со Христом. Усыновление Богу рассматривается не как результат К., но скорее как предварительное условие: «...все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса» (Гал 3. 26; ср.: Гал 4. 6–7). Уверовавший является подлинным потомком Авраама и наследником всех обетований Божиих.

Слова из Послания к Ефессянам «один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф 4. 5) часто понимаются в качестве утверждения недопустимости повторного К. (перекрещивания). Однако более вероятно, что, как и в др. Посланиях ап. Павла, здесь говорится о том, что К. служит основанием единства Церкви. В следующей главе крещальная тематика также появляется в связи с темой Церкви: «...освятить ее, очистив банею водною посредством слова» (Еф 5. 26); поскольку в предшествующих стихах доминирует символика брака, возможно, имеется в виду, что Церковь, подобно невесте, омывается перед свадьбой и брачным пиром (образом Евхаристии). В этом случае выражение «посредством слова» может быть аллюзией на взаимные обеты жениха и невесты или брачный контракт. Некоторые исследователи пытаются интерпретировать выражение как указание на проповедь Евангелия, которая является основанием для принятия К. (ср.: Иак 1. 18 о рождении «словом истинны»), или на исповедание веры, совершаемое перед К. Возможно, под «словом» имеется в виду крещальная формула или призывание имени Божия.

В Послании к Колоссянам, как и в Послании к Римлянам, К. уподобляется погребению со Христом (Кол 2. 12–13), но в отличие от Рим 6 здесь прямо говорится об уже свершившемся воскресении со Христом как следствии К. К. также сравнивается с иудейским обрядом обрезания, но ставится выше него как «духовное», поскольку в крестной смерти



произошло не частичное, а полное отделение плоти (Кол 2. 11; ср.: Рим 2. 28–29; Флп 3. 3). Крещальная тематика присутствует и в Кол 2. 20–3. 17.

В Тит 3. 4–7 говорится о спасении, которое совершилось «банею возрождения и обновления Святым Духом». К. дарует новую жизнь, делает верующего «наследником вечной жизни». Водное крещение и обновление Духом — не два отдельных действия или этапа спасения, но единое начало нового творения.

В Послании к Евреям К. рассматривается как обряд, заменивший все иудейские омовения по Закону Моисееву (Евр 6. 1–2; 10. 22–23). К. должно предшествовать исповедание веры. Основанием для К. служит крестная смерть.

**К. в Деяниях св. апостолов.** Больше всего сведений о раннехрист. практике совершения К. содержится в кн. Деяний св. апостолов. В Деян 1. 4–5 встречается противопоставление Иоаннова крещения, совершавшегося только водой, христианскому, к-рое совершается Духом Святым. Само христ. К. стало возможным благодаря сошествию Св. Духа. В этом событии исполнилось пророчество Иоил 2. 28–32 (нумерация по LXX — 3. 1–5). Вероятно, в Деян 2. 38 приводится наиболее распространенная последовательность элементов чина К.: «...покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа». Под покаянием, вероятно, имеется в виду то, что проповедовал Иоанн Креститель (ср.: Лк 3. 3; 24. 47), но к водному Иоаннову крещению добавляется исповедание веры в Иисуса Христа, а само К. приносит прощение грехов и дар Св. Духа. В ранней историографии единовременное крещение ок. 3 тыс. чел. (Деян 2. 41) оценивалось как маловероятное, но открытие большого числа микв возле Иерусалимского храма показало, что погружение такого числа людей в один день было вполне возможным. Однако остается вопрос, был ли у каждого крестившегося в этот день посредник при погружении (в лице апостола) или омовение совершалось самостоятельно. Во всяком случае данный пример показывает, что христианское К. уже на самом раннем этапе могло совершаться не в проточной воде рек, как у Иоанна Крестителя, а в искусственных водоемах (причем



*Крещение  
трех тысяч жителей Иерусалима  
ап. Петром.  
Роспись Троицкого собора  
Ипатьевского мон-ря.  
1685 г. Мастер Гурий Никитин*

нигде не говорится об их предварительном освящении).

В последующих главах кн. Деяний св. апостолов приводятся примеры крещений, к-рые в чем-то отклонялись от нормы, но были признаны законными. Так, в Деян 8. 4–25 по-



*Крещение евнуха царицы эфиопской  
ап. Филиппом.  
Роспись нефа кафедрального  
мон-ря Дечаны. XIV в.  
(Косово)*

вестуется о К. самарян, к-рые с т. зр. иудеев были сектантами, не вполне иудеями, но и не язычниками. Они слушали проповедь о Царствии Божием и имени Иисуса Христа, но после водного К. не получили (по крайней мере, видимый) дар Св. Духа. Водное К. было вскоре дополнено молитвой и возложением рук апостолов, после чего самаряне получили дар Св. Духа и оказались включены в единый новый народ Божий.

Далее описывается еще один сложный случай — К. евнуха (Деян 8. 26–40), поскольку евнухи с т. зр. ВЗ исключались из народа Божия (Втор 23. 1). Евнух-эфиоп, который мог быть иудеем по рождению или прозелитом, услышав от ап. Филиппа проповедь о Христе и уверовав, попросил крестить его. Оба сошли в реку, к-рая встретила на пути. Мн. рукописи в ст. 37 приводят исповедание веры евнуха (ср.: *Iren. Adv. haer.* III 12. 8), после к-рого ап. Филипп совершил его погружение в воду. При этом крещальная формула не приводится. После сошествия на евнуха Св. Духа апостол чудесным образом исчез, присоединения новокрещеного к к.-л. общине не произошло (соответственно не отмечается и его участие в Евхаристии).

Дважды в кн. Деяний св. апостолов повествуется о К. ап. Павла (Деян 9. 17–19; 22. 12–16), к-рый до своего обращения был гонителем христиан. Перед К. он провел 3 дня в посте и молитве. Ап. Анания возложил на него руки перед К. не только для исцеления, поскольку Савл ослеп после явления ему Христа, но и для дарования бывш. гонителю прощения грехов. Видимо, в этот же момент ему был дан крещальный дар Св. Духа (о сошествии Духа после погружения в воду не говорится). Во втором рассказе говорится, что К. совершалось с призыванием имени Господа (Деян 22. 16). После К. отмечается принятие пищи и пребывание в общине учеников (что может подразумевать наставления в вере и участие в Евхаристии).

В Деян 10. 1–11. 18 рассказывается о том, как были крещены первые обратившиеся из язычников (Корнилий Сотник и его дом), принадлежавшие к категории «богобоязненных». К. произошло после проповеди ап. Петра, в ходе к-рой на слушавших видимым образом сошел Св. Дух. Особо отмечается, что сошествие Духа не отменяло необходимости принятия водного К., к-рое было совершено во имя Иисуса Христа. Затем новокрещенные в течение неск. дней разделяли трапезу с апостолом (т. е., вероятно, имела место Евхаристия). В др. местах приводятся иные примеры «крещения домов» (Деян 11. 14; 16. 15, 31; 18. 8; ср.: 1 Кор 1. 16). В правосл. традиции все они служат обоснованием практики К. младенцев, поскольку в античном мире члены одной фамилии

(домохозяйства) обычно исповедовали одну веру с хозяином дома. Однако прямо на присутствие младенцев ни в одном из этих рассказов не указано. При описании К. в Филиппах Лидии, принадлежавшей к «богобоязненным» или прозелитам, и ее дома отмечается, что это произошло в субботу в реке рядом с синагогой (Деян 16. 12–15). После К. ап. Павел со своими спутниками в течение неск. дней пребывал в ее доме, наставлял в вере и, видимо, разделял трапезу. К. темничного стража и его дома произошло ночью (Деян 16. 16–34).

Наконец, в Деян 18. 24 – 19. 7 говорится о К. тех, кто были прежде крещены Иоанновым крещением. Двенадцать учеников, встреченных ап. Павлом в Эфесе, были крещены им после краткого наставления в вере и исповедания ими веры во Христа. Крещение было совершено «во имя Господа Иисуса». Подобно самарянам и самому ап. Павлу, они получили дар Св. Духа только после возложения рук апостола. По сути, имело место перекрещивание (большинство апостолов, согласно каноническим текстам, имели только Иоанново крещение до сошествия на них Св. Духа и не погружались после этого в воду повторно), поскольку эфесские ученики не имели правильной веры в Св. Духа (в отличие от упомянутого чуть раньше Аполлоса, к-рый был также крещен только Иоанновым крещением, но наставлен в «Пути Господнем» (так назывался свод этических заповедей в иудейской традиции) и в христ. вере Акилой и Прискиллой). Возможно, для них (в отличие от апостолов) Иоанново крещение не было признано достаточным, поскольку они получили его уже после Пятидесятницы.

Данные примеры К. при наличии общих элементов показывают многообразие обрядовой стороны этого таинства. Во всех случаях К. в кн. Деяний св. апостолов связывается с исповеданием веры и совершается без предварительной подготовки (сразу после того как человек свидетельствует о своей вере). Для К. использовались проточная вода или бассейны (миквы). К.-л. ограничений для времени совершения таинства, видимо, не существовало. О числе погружений (одно- или троекратном) не сообщается. Во всех случаях засвидетельствована только хрис-



Крещение  
сотника Корнилия с домохозяцами  
ап. Петром.  
Роспись Троицкого собора  
Ипатьевского монастыря.  
1685 г. Мастер Гурий Никитин

тологическая крещальная формула (помимо НЗ она встречается и в ряде др. раннехрист. памятников: *Didache*. 9. 5; *Herm. Pastor.* III 7. 3; *Iust. Martyr.* I Apol. 61. 3, 13; *Acta Paul., Thecl.* 34). Данная формула была призвана подчеркнуть тот факт, что К. было именно христианским (а не Иоанновым или иудейским омовением) и совершалось по поручению Самого Господа Иисуса Христа (см.: *Пономарев*. 2005). Через призму иудейской традиции такое уточнение основания для омовения необходимо для того, чтобы омовение было признано законным обрядом как осознанное действие. В каждом случае отмечается момент сошествия Св. Духа на крещаемого (после К.— Деян 2. 38; 8. 17; 19. 6; до водного К.— 10. 44–48 и, вероятно, К. ап. Павла). Из дополнительных обрядов упоминается лишь возложение рук апостолов, к-рое совершалось только в исключительных случаях. Во многих, но не во всех случаях К. вводило уверовавшего в жизнь общины.

Анализ всех свидетельств о К. в НЗ показывает, что христ. К. рассматривалось как прямое продолжение и восполнение Иоаннова крещения в соответствии с ветхозаветными пророчествами и словами Са-

мого Спасителя. От Иоаннова крещения были унаследованы использование воды и привлечение посредника, совершавшего погружение крещаемого. Те элементы чина, к-рые получили развитие в последующую эпоху (длительная подготовка, предкрещальный пост, возложение рук, помазание, облачение в белые одежды, первое причащение и др.), в НЗ упоминаются лишь изредка, часто в метафорическом значении. Принятие К. в апостольскую эпоху подразумевало реальную перемену образа жизни (обращение) и последующую жизнь в строгом соответствии с нравственными заповедями.

А. А. Ткаченко

**К. в древней Церкви. «Дидахе».** Наряду с новозаветными текстами первым христ. свидетельством о совершении К. является «*Дидахе*», происходящий, вероятно, из сиро-палестинского региона литургико-канонический памятник, традиционно датируемый кон. I — сер. II в. (допускается и более ранняя датировка).

Свидетельство «*Дидахе*» о К. (*περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος*) крайне лаконично. Крестить предписывается (*Βαπτίσασθε*) во имя Отца и Сына и Св. Духа (*Didache*. 7. 1, 3). Крещальная формула очень близка к Мф 28. 19, причем маловероятно, что составитель «*Дидахе*» заимствовал ее прямо из Евангелия, а не из литургической практики (*Ascough*. 1994. P. 209; *Niederwimmer*. 1998. P. 126; *Sandt, Flusser*. 2002. P. 284–285).

В «*Дидахе*» говорится, что К. следует совершать в «живой воде», т. е. в проточной. Т. о., подразумевается крещение в естественных источниках. Указание, разрешающее в случае отсутствия проточной воды крестить в «холодной» (вероятно, речь идет о воде, принесенной из естественного источника и еще сохраняющей прохладу) или «теплой» (т. е. стоячей, содержащейся в искусственном резервуаре, напр. цистерне), имеет параллели в иудейской традиции (*Ascough*. 1994. P. 208, *Niederwimmer*. 1998. P. 127–128, *Sandt, Flusser*. 2002. P. 281–283). Греч. *βαπτίζω* подразумевает погружение в воду, однако в «*Дидахе*» есть указание (очевидно, неоригинальное), разрешающее в случае отсутствия условий для погружения крестить через троекратное возлияние воды на голову с произнесением тринитарной крещальной формулы (*Didache*. 7. 3),— согласно одной из т. зр., трое-

кратное возлияние воды могло приравниваться к однократному погружению (напр., см.: *Milavec*. 1989. P. 111). В «Дидахе» зафиксирован обязательный предкрещальный пост, к-рый следует соблюдать крещаемому, крестящему и «всем, кто может» (т. е. членам общины); крещаемый должен поститься день или два (см.: *Sandt, Flusser*. 2002. P. 280).

В «Дидахе» указаниям о К. непосредственно предшествует т. н. учение о «двух путях» (*Didache*. 1–6), представляющее собой огласительное поучение. Возможно, оно было частью крещального чинопоследования и произносилось непосредственно перед вхождением крещаемого в воду (*Sandt, Flusser*. 2002. P. 280–281).

Совершители К. в «Дидахе» конкретно не названы, но допускается, что это могли быть упоминаемые в памятнике апостолы и пророки (*Didache*. 11. 4) или епископы и диаконы (*Ibid.* 15. 1) (*Ascough*. 1994. P. 208). Указания о К., содержащиеся в «Дидахе» (в частности, предкрещальный пост), предполагают, что этот чин был рассчитан на взрослого человека.

**Сщмч. Игнатий Антиохийский.** Хотя специально тема К. в письмах сщмч. Игнатия Антиохийского не разрабатывается, он отмечает принципиально важную деталь, отсутствующую в др. текстах того же периода: совершать К. (*βαπτίζειν*), так же как и Евхаристию, имеет право только епископ (*Ign. Ep. ad Smyrn.* 8. 2). Сщмч. Игнатий сравнивает К. с воинскими доспехами или щитом (*Idem. Ep. ad Polyc.* 6. 2).

**Послание Варнавы.** С К. связаны неск. отрывков из 1-й части этого псевдоэпиграфа (составленного, вероятно, в 117–132 в Александрии), посвященной анализу ветхозаветных текстов. В гл. 11 автор обращается к теме «воды и креста (*περὶ τοῦ ὕδατος καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ*)». Он отмечает, что Израиль не получит К. (*βαπτισμα*), к-рое дает прощение грехов, т. е. автор послания противопоставляет христ. К. иудейским омовениям; в связи с этим цитируются ветхозаветные тексты: Иер 2. 13, Ис 33. 16, Пс 1. 3–6. В последнем говорится о дереве, посаженном при источниках вод, — в контексте К. этот образ является для автора ключевым. Ссылаясь на Иез 47. 1, 12, он сопоставляет принимающих К. с плодотворными деревьями, растущими

у водного потока: выходя из воды, крещенные приносят духовные плоды в своем сердце: страх и надежду на Иисуса Христа.

К. сообщает человеку не только прощение грехов, но и вечную жизнь (11. 11). Получая в К. прощение грехов, человек обновляется, рождается и творится заново (*Didache*. 6. 11, 13; 16. 8) (также см.: *Johnson M. E.* 2007. P. 70; *Ferguson*. 2009. P. 212–213).

Не исключено, что составителю послания была известна практика причащения вновь крещенных молоком и медом, по смыслу связанная с пониманием К. как нового рождения (*Didache*. 6. 17; см.: *Johnson M. E.* 2007. P. 71).

**«Пастырь» Ермы.** Хотя конкретные указания о чине К. в «Пастыре» (*Pastor*; CPG, N 1052; датируется сер. II в.; подробнее см. в ст. *Ерма*) отсутствуют, тема К. затрагивается в связи с центральным образом текста — башней, которая символически изображает Церковь (*Herm. Pastor*. I 3. 3).

Башню строят 6 юношей, а множество других подносят камни, к-рые имеют различное происхождение: одни берутся из глубины, другие — из земли. Камни из глубины идеально подходят для строительства, а те, что из земли, либо отбрасываются, либо разбиваются и выбрасываются. Часть отброшенных камней падают рядом с водой и хотят скатиться в воду, но не могут (*Ibid.* I 3. 2). Ерма получает объяснение этого видения. Башня — это Церковь; она строится на водах, потому что через воду совершается спасение (*Ibid.* I 3. 3), — в этом указании, судя по всему, подразумевается К.

Глагол *βαπτίζω*, встречающийся в тексте лишь однажды, используется в пояснении относительно отброшенных камней, лежащих у воды: они символизируют тех, кто услышал слово (вероятно, речь идет об оглашенных) и «желают креститься (*βαπτισθήναι*) во имя Господа», но вполн. передумали, вновь обратились к греху (*Ibid.* I 3. 7). О прощении грехов через воду (т. е. К.) в «Пастыре» говорится вполне определенно: «Мы сошли в воду и получили прощение грехов наших прошлых» (*Ibid.* II 4. 3).

Аллюзия на К. содержится и в др. отрывке «Пастыря», где также присутствует образ строительства башни: строители используют камни,

взятые из глубины; эти камни проносятся к строителям через ворота (*Ibid.* III 9. 3–4). Камни для строительства башни берутся из воды, т. к. вода животворит, а чтобы войти в Царствие Божие, необходимо умереть для прошлой жизни; те, кто умерли, получают печать Сына Божия и входят в Царствие Божие; человек мертв до того, как получает имя Сына Божия, и, когда получает печать, он отвергает смерть и обретает жизнь; печать — это вода (*Ibid.* III 9. 16). Т. о., в «Пастыре» К. именуется «печатью»; человек получает печать через воду и имя Сына Божия; без К. наследие Царствия Божия невозможно.

**Мч. Иустин Философ.** В 1-й Апологии (*Apologia*; CPG, N 1073) мч. Иустина содержится первое достаточно подробное описание чинопоследования К. (см.: *Iust. Martyr.* I Apol. 61); при этом в описании К. не употребляется греч. термин *βαπτισμα* (и производные от него).

К. предшествует огласительный период неопределенного срока. Когда оглашенные продемонстрируют собственной жизнью, что они действительно готовы стать христианами, совершается непосредственная подготовка к К.: их учат, как правильно молиться, они должны поститься и каяться. Члены общины также постятся и молятся в эти дни. В назначенный день крещаемых приводят к воде (вероятно, имеются в виду естественные водные источники), где совершается омовение (*λουτρόν*) «во имя Отца всего и владыки Бога, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Святого Духа». Иустин называет К. возрождением, новым рождением (*ἀναγέννησις*), причем связывает его со словами Христа о рождении от воды и Духа (*Ин* 3. 5). Ссылаясь на предание апостолов, мч. Иустин сопоставляет первое рождение человека от его биологических родителей и новое рождение (*ἀναγέννησις*), к-рое совершается через купель (*λουτρόν*) и призывание (*ἐπονομάζεται*) имени Отца всего и владыки Бога. Сходство их в том, что оба рождения совершаются посредством влаги, воды: первое — из влажного семени (*ἐξ ὑγρῶς σπορῶς*), второе — через купель (*λουτρόν*). Различия между ними гораздо значительнее: при первом рождении человек был сыном необходимости (*ἀνάγκης*), незнания (*ἄγνοιας*), его воспитывали в дурных нравах;



в новом же рождении проявляется свободный выбор (*προαίρεσις*) человека, он обретает знание (*ἐπιστήμη*), происходит покаяние, и ему прощаются его прошлые грехи. Христ. посвящение мч. Иустин также называет купелью просвещения (*τὸ λουτρὸν φωτισμός*), а крещаемого — просвещаемым (*φωτισόμενος*).

Омовение совершается не только во «имя Отца всего и владыки Бога», но также «во имя Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и во имя Святого Духа, через пророков предвозвестившего все об Иисусе», — возможно, эти слова составляли крещальное исповедание веры либо использовались в качестве крещальной формулы (см.: *Johnson M. E.* 2007. P. 51).

Затем крещеный в сопровождении др. верующих направляется в собрание, где участвует в общей молитве и Евхаристии (*Iust. Martyr.* I Apol. 65. 1–3). Иустин подчеркивает, что в Евхаристии могут участвовать только те, кто омылся омовением (*λουτρὸν*) в оставление грехов и новое рождение (*ἀναγέννησιν*) (*Ibid.* 66.1).

В «Диалоге с Трифоном» мч. Иустин указывает на бесполезность иудейских омовений (*βάπτισμα*) (*Idem.* Dial. 19. 2). Кроме того, рассуждая об обрезании, он говорит, что христиане приняли не плотское, как иудеи, но духовное обрезание через К. (*Ibid.* 43. 2).

Существует т. зр., что в части «Диалога», где мч. Иустин обращается к Крещению Христа на Иордане (*Ibid.* 88. 3, 8), он предлагает богословскую парадигму христ. К. как усыновления Богом Отцом (напр., см.: *Johnson M. E.* 2007. P. 52), но такая интерпретация отрывка не бесспорна.

*Е. Е. Макаров*

**Сщмч. Иринея Лионский.** Тема К. поднимается сщмч. Иринеем в связи с учением о спасении, совершенном Иисусом Христом. Ключевую роль в сотериологии сщмч. Иринея играет учение о возрождении человека во Христе как в Новом Адаме посредством возвращения человеку Св. Духа, Которого он получил при сотворении как дар, но утратил в грехопадении. Сын Божий и Св. Дух, по словам сщмч. Иринея, — как бы две руки, посредством к-рых Отец совершает домостроительство нашего спасения, в т. ч. воссоздание человека. С этой т. зр. он рассматривает и Церковь как носительницу Св. Духа

и всех Его даров, к-рыми совершается наше освящение. В полемике с гностиками сщмч. Иринея утверждал, что Дух, о Котором предвозвещали пророки в ВЗ, есть тот же Св. Дух, Который сходил на Иисуса Христа в Крещении на Иордане, а потом сошел на апостолов в день Пятидесятницы. При этом сщмч. Иринея отмечает глубинную связь между Крещением Господа и христ. К.: Св. Дух «сошел на Сына Божия, сделавшегося Сыном Человеческим», чтобы «вместе с Ним обитать в роде человеческом и почивать на людях и жить в создании Божиим, совершая в них волю Отца и обновляя их от ветхости в обновление Христово» (*Iren. Adv. haer.* III 17. 1). Дух Святой, сошедший на апостолов, «имел власть допустить все народы к двери жизни и к откровению Нового Завета» (*Ibid.* III 17. 2).

Сщмч. Иринея называет К. «возрождением в Бога» (*Ibid.* III 17. 1; *Idem.* Dem. 3) и говорит о том, почему необходимо К. «водою и Духом». Вода, по мысли сщмч. Иринея, объединяет наши тела в один организм, т. е. в одно тело Церкви, а Дух соединяет наши души с Богом: «Ибо как из сухой пшеницы не может быть сделана одна масса и один хлеб без влаги, так и мы, как многое, не могли сделаться едино во Христе Иисусе без воды с неба. И как сухая земля не приносит плода, если не получает влаги, так мы, будучи первоначально сухим деревом, никогда бы не произвели плода жизни без добровольного орошения свыше. Ибо тела наши получили единство [между собой] посредством бани, ведущей к нетлению, а души — через Духа. Поэтому то и другое необходимо, так как то и другое способствуют к жизни Божией» (*Adv. haer.* III 17. 2).

К. должно совершаться во имя Отца, Сына и Св. Духа, поскольку «Бог Отец дарует нам благодать для возрождения посредством Своего Сына через Святого Духа» (*Dem.* 7). Подобным образом совершается и путь спасения: те, кто носят в себе Св. Духа, приводятся к Сыну, а Сын приводит их к Отцу, Который «даёт им приобщиться к нетлению» (*Ibidem*). К. должна предшествовать вера (соблюдение «правила веры»), которая есть «постоянная хранительница нашего спасения» (*Ibid.* 3). В крещеном вера производит воспоминание об истинном смысле полученного К. — о том, что К. было «во

оставление грехов во имя Бога Отца и во имя Иисуса Христа, воплотившегося и умершего и воскресшего Сына Божия, и в Святого Духа Божия». Благодаря К. человек «принимает печать вечной жизни», усыновляется Богу и может достичь обожения (становится «чадом не умерших людей, но вечного и неизменного Бога, чтобы вечное и неизменное соделалось Богом» — *Ibidem*).

**Климент Александрийский.** В соответствии с учением Климента Александрийского о вере и знании (ведении, гнозисе) таинства — это средства для их укрепления. Наиболее подробно Климент пишет о К. в 6-й гл. 1-й кн. трактата «Педагог» (*Paedagogus*; CPG, N 1376), где опровергает мнение лжеименных гностиков, согласно которому наименование новокрещеных младенцами и детьми означает их несовершенство в учении. Согласно Клименту, в К. (которое он именует гл. обр. возрождением) человек тотчас приобретает совершенство, поскольку просвещается, а просветиться — это значит познать Бога. «Посему не есть несовершенный тот, кто познал совершенное» (*Clem. Alex. Paed.* I 6. 25. 1). Подобно тому, как Спаситель, будучи и без К. совершенным, «получает совершенство от единой купели и освящается снисхождением Духа» для того, чтобы показать нам, как поступать, — «то же самое происходит и с нами, для которых Господь был образцом». «Крещаясь», пишет Климент, «мы просвещаемся; просвещаясь, усыновляемся; усыновляясь, совершенствуемся; совершенствуясь, делаемся бессмертными» (*Ibid.* I 6. 26. 1). Т. о., вопреки гностикам, разделявшим людей на плотских, душевных и духовных, Климент учит, что каждый человек в К. водою и Духом делается совершенным, поскольку просвещается и усыновляется Богу. Кроме того, Климент разъясняет различные наименования К. (дар, просвещение, совершенство, баня). К. называется даром, потому что через него оставляются наказания за грехи, просвещением — потому что через него «созерцается святой, спасительный свет», т. е. «через него мы получаем острое зрение божественного», совершенством — т. к. в нем нет никакого недостатка, «ибо чего еще не достает познавшему Бога?».

Изложению учения о духовном смысле К. посвящен также 1-й разд.

сочинения Климента Александрийского «Избранные места из пророческих писаний» (*Idem. Eclog. proph.* 1–8). Используя отрывки из Песни трех отроков, содержащейся в Книге пророка Даниила (Дан 3. 55–60, 90), Климент со ссылками на кн. Бытие (Быт 1. 1–2) и Книгу пророка Осии (Ос 1. 2, 7, 10–11) предлагает объяснение символики воды и таинственного значения употребления воды при К. (подробный анализ см.: *Nardi. 1984*).

Э. П. Б.

**Тертуллиан.** В корпусе сочинений Тертуллиана теме К. посвящен отдельный трактат — «О крещении» (*De baptismo*; CPL, 8). Вероятно, этот трактат был рассчитан на широкую аудиторию как оглашенных, так и уже крещеных членов Церкви (*Norderval. 2011. P. 948*). Поводом к написанию трактата послужила деятельность некой женщины-учителя, которая отрицала важность К. для спасения и возможность через воду (т. е. материю) совершать духовное очищение. В связи с этим в первых главах трактата Тертуллиан на основании библейских примеров демонстрирует особенную ценность воды. Он отмечает, что используемая в К. вода предварительно освящается через молитву к Богу, в нее сходит Св. Дух и в силу этого она приобретает способность освящать (*Tertull. De bapt. 4*). Для К. пригодна любая вода, будь это море, река, озеро или искусственный резервуар (*Ibidem*).

Тертуллиан отмечает, что К. предшествует огласительный период, но не называет определенного срока. В отдельных случаях он советует увеличивать срок катехумената и не торопиться с К., в частности это касается неженатых мужчин, девиц и вдов: им необходимо сначала либо вступить в законный брак, либо утвердиться в воздержании от него (*Ibid. 18. 6*). Незадолго до принятия К., на заключительном этапе подготовки, оглашенным следует усилить дисциплину: они должны часто молиться, часто преклонять колени, поститься, совершать бдения и каяться в своих грехах — здесь Тертуллиан ссылается на Иоанново крещение (*Ibid. 20. 1*).

Тертуллиан отдельно выделяет Пасху и Пятидесятницу как дни наиболее торжественные для К., впрочем, отмечает, что пригоден любой день и час (*Ibid. 19. 1*).

Право совершать К. принадлежит исключительно первосвященнику (т. е. епископу); также крестить могут пресвитеры и диаконы, но с разрешения епископа; с тем же условием даже мирянин может крестить (возможно, подразумеваются особые случаи) (*Ibid. 17. 1*); женщинам крестить запрещается (*Ibid. 17. 4*).

Чинопоследование К., очевидно, начиналось с отречения от сатаны. Оно совершалось «под рукой председателя», т. е. в присутствии епископа (*Idem. De corona. 3; Idem. De spect. 4*). Перед вхождением в воду крещаемый публично отрекался от дьявола и ангелов его (*De spect. 4*).

Далее крещаемый трижды погружался в воду, причем перед каждым погружением ему задавали вопрос об основах его веры, на которые он кратко отвечал («Трижды погружаемся [в воду], отвечая чуть больше, чем Господь в Евангелии определил» — *De corona. 3*).

По выходе из воды крещаемый помазывался благословенным елеем (*benedicta unctio*) — Тертуллиан первый из христианских авторов, кто сообщает об этой практике (*De bapt. 7. 1*). Прототипом этого помазания Тертуллиан называет ветхозаветное помазание на священство — «как Аарон был помазан от Моисея» (*Ibidem*). Это же помазание (*chrisma*) дало имя Господу — т. е. Христос, помазанник. Помазывалось все тело крещаемого целиком: «...помазание разливается по телу» (*Ibid. 7. 2*).

После возложения руки на голову крещаемого, судя по всему, следует молитва с призыванием Св. Духа: «...затем возлагается рука для благословения (*per benedictionem*), призывая (*advocans*) и приглашая (*invitans*) Святого Духа» (*Ibid. 8. 1*). Это возложение руки Тертуллиан символически связывает с ветхозаветным возложением рук Иакова на Ефрема и Манассию (Быт 48. 14).

После этого крещаемый участвует в Евхаристии, за к-рой причащается Тела и Крови Христовых, а также смешанного с медом молока — здесь Тертуллиан проводит параллель между вновь крещенными и младенцами (*Tertull. Adv. Marcion. I. 14*).

Основные элементы чина К. Тертуллиан перечисляет также в соч. «О воскресении мертвых» (*De resurrectione mortuorum*; CPL, 19): «Тело омывается, чтобы очистилась душа; тело помазывается, чтобы душа освятилась (*consecratur*); на тело

ставится печать (*signatur*), чтобы защитить душу; тело покрывается возложением руки, чтобы душа просветилась Духом (*spiritu illuminetur*); тело причащается Тела и Крови Христа, чтобы и душа Богом напиталась» (*Idem. De resurg. 8. 3*).

Остается неясным, как понимать указание на «печать»: этот посткрещальный обряд отмечается также в творениях сщмч. *Киприана* Карфагенского и в «Апостольском предании» («Египетский церковный чин»), но и в этих текстах форма и смысл данного действия детально не разъясняются. Возможно, под «печатью» подразумевается изображение елеем креста на лбу крещаемого (см.: *Johnson M. E. 2007. P. 85; Norderval. 2011. P. 958*).

Тертуллиан — первый из христ. авторов, кто затрагивает проблему К. младенцев. Он относится к этой практике отрицательно: «Полезнее помедлить с крещением, особенно маленьких детей (*circa parvulos*)... Что спешить невинному возрасту за отпущением грехов?.. Как же доверять небесные дела тому, кому не доверены еще земные?» (*Tertull. De bapt. 18. 4–5*). Не исключено, что во времена Тертуллиана эта традиция только зарождалась: в более древних источниках («Дидахе» и 1-й Апологии мч. Иустина) чина К. рассчитаны на взрослых. В контексте крещения младенцев Тертуллиан упоминает крестных родителей (*sponsors*), но об их роли подробно не сообщает (*Ibidem*).

**Ориген.** Хотя в сочинениях Оригена упоминаются отдельные элементы чинопоследования К. (напр., отречение от сатаны — *Orig. In Exod. hom. 8. 4; Idem. In Num. 12. 4*, погружение — *In Exod. hom. 5. 5*, использование елея — *Idem. In Ezech. hom. 7. 4*), существенно больше в них говорится о богословии и значении этого таинства.

Ориген часто обращается к ветхозаветной типологии К. Одним из центральных прообразов является прохождение евреев через Черное море. Море и облако, направлявшее евреев в пустыне, — образ К. водой и Св. Духом. Человек бежит от нечистых духов, как евреи бежали от египтян; подобно тому как египтяне преследовали евреев, так и нечистые духи жаждут вновь обратиться человека в рабство. Евреи прошли через Черное море и были спасены от преследования, так же и человек

выходит из крещальной купели омытый от скверны грехов (In Exod. hom. 5. 5). Не менее важным прототипом К. является для Оригена переход евреев через Иордан (Нав 3): переход евреев через Черное море в этом контексте Ориген сопоставляет с оглашением, а переход через Иордан — с К., через к-рое наследу-



Переход через Черное море.  
Миниатюра  
из Псалтири.  
Кон. XI в.  
(Baltim. Walters. W733.  
Fol. 42r)

ется земля обетованная (см.: Orig. In Jesu Nav. 4. 1; ср.: Idem. In Num. 26. 4). С Иорданом также связан др. прообраз К. — исцеление Неемана от проказы (4 Цар 5. 9–14): омовение Неемана в Иордане соотносится с таинством К. (mysterium baptismi); его тело стало чистым, как у ребенка, — как у тех детей, к-рые рождаются в «купели возрождения (lavacro regenerationis)» (Orig. Hom. in Luc. 33. 5).

В отношении крещения Иоанна Предтечи Ориген отмечает, что оно менее значимое, чем К., совершаемое учениками Иисуса Христа; только в последнем происходит новое рождение (ἀναγέννησις) (Idem. In Ioan. comm. VI 33. 168).

Ориген одинаково часто говорит о К. как о новом (втором) рождении (см. напр.: In Num. 7. 2; Idem. Comm. in Matth. XIII 27; Hom. in Luc. 28. 4), и как о смерти, погребении и воскресении со Христом (см. напр.: Idem. In Ier. hom. 1. 16; Idem. In Ep. ad Rom. V 9. 8), тем самым следуя богословским парадигмам Ин 3. 5 и Рим 6. 3.

В отношении К. он постоянно использует выражения «купель возрождения (lavacrum regenerationis, παλιγγενεσίας λουτρόν)» (см.: Orig. In Matth. XIII 27; Hom. in Luc. 33. 5; In Ioan. comm. VI 33. 168) или «купель второго рождения (lavacrum secundae generationis)» (Idem. In Ezech. hom. 7. 4).

К. сообщает человеку прощение грехов, но обязательным условием для этого является искреннее покаяние приступающего к К. (см.: Hom. in Luc. 21. 4; 26. 3; 27. 5; In Ioan. comm. VI 33. 165).

Ориген сопоставляет К. с обрезанием: Христос дал нам второе обрезание (secundam circumcisionem) через К. возрождения (per baptismum regenerationis) (In Jesu Nav. 5. 6).

Принципиальное значение имеет позиция Оригена в вопросе К. младенцев. Их следует крестить в силу того, что в каждом человеке есть «врожденная скверна греха (genuinae sordes pec-

cati)» (In Ep. ad Rom. V 9. 19). В связи с этим Ори-

ген ссылается на слова псалма: «Я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс 50. 7), а также приводит слова из Книги Иова: «Никто не чист от скверны, хотя бы прожил всего один день» (Иов 14. 4–5 (по LXX); см.: Orig. In Lev. 8. 3). Т. о., хотя младенцы еще не совершили собственных грехов, их крестят, чтобы через таинство К. (per baptismi sacramentum) они освободились от «скверны рождения (nativitatis sordes)» (см.: Hom. in Luc. 14. 5). Ориген еще не говорит о первородном грехе, но, вероятнее всего, имеет в виду нечистоту, с к-рой связан процесс рождения человека, его появления на свет. Кроме того, К. младенцев оправдано в контексте Ин 3. 5: чтобы войти в Царствие Божие, человек (независимо от того, есть ли у него личные грехи) должен родиться от воды и Св. Духа (Orig. Hom. in Luc. 14. 5). Традиция К. детей идет от апостолов (см.: In Ep. ad Rom. V 9. 19).

Ориген сопоставляет К. и мученичество. Мученичество справедливо может называться К., т. к. оно сообщает человеку прощение грехов. В Евангелии, согласно Оригену, Сам Христос говорит о мученичестве как о К.: «Можете ли... креститься крещением, которым Я крещусь?» (Мк 10. 38; см.: Orig. Exhort. ad martyr. 30).

В сочинениях Оригена упоминается также эсхатологическое К. огнем (см.: In Ier. hom. 2. 3; Hom. in Luc. 24. 2).

**Сщмч. Киприан Карфагенский.** Чинопоследование К., восстанавливаемое на основании сочинений сщмч. Киприана, еп. Карфагенского,

включает те же элементы, о к-рых сообщает Тертуллиан. Кроме того, сщмч. Киприан упоминает предкрещальный экзорцизм (Cyp. Carth. Ep. 69. 15), отмечает, что елей для помазания освящается на престоле за Божественной литургией (Ibid. 70. 2), более подробно сообщает о содержании крещальных вопросов (Ibid. 69. 7; 70. 2); допускает для тяжелобольных К. через обливание (Ibid. 69. 12).

Порядок посткрещальных обрядов несколько отличается от зафиксированного Тертуллианом: помазание, возложение руки епископа, печать (signaculum) (Ibid. 73. 9). Форма и значение «печати» не разъясняется, но не исключено, что речь идет об изображении креста на лбу крещаемого (Johnson M. E. 2007. P. 85; Ferguson. 2009. P. 355).

В отличие от Тертуллиана сщмч. Киприан положительно относится к К. детей, в т. ч. новорожденных младенцев, причем допускает К. уже на следующий день после рождения. Он мотивирует это тем, что, во-первых, ни одного родившегося человека не следует лишать божественной благодати и, во-вторых, у младенца нет никаких препятствий для К., т. к. он еще не совершил собственных грехов (Cyp. Carth. Ep. 64. 2, 5).

К. сообщает человеку прощение грехов (напр., см.: Ibid. 69. 11; 70. 1), в К. происходит новое (второе) рождение человека (напр., см.: Idem. Ad Donat. 4; Ep. 74. 7), возрождение (Ep. 74. 6), ветхий человек умирает, а новый рождается и освящается (Ibid. 70. 2; 74. 7), становится сыном Божиим (Ibid. 72. 1), храмом Бога (Ibid. 74. 5), в К. полностью побеждаются действия в человеке нечистых духов, т. к. он наполняется Св. Духом (Ibid. 69. 15; см. также: Ferguson. 2009. P. 357–359).

К. является действительным лишь в том случае, если совершилось погружение в освященную воду и епископ возложил на крещаемого руку с призыванием Св. Духа (Cyp. Carth. Ep. 72. 1, со ссылкой на Ин 3. 5); только погружения или возложения руки недостаточно (см.: Ibid. 73. 9, со ссылкой на Деян 8. 12–17; ср.: Cyp. Carth. Ep. 74. 7). На основании ряда мест из писем сщмч. Киприана можно предположить, что он связывает дар Св. Духа, получаемый в К., с епископским возложением рук (см., напр.: Ibid. 73. 9; Ferguson. 2009. P. 354).

Сщмч. Киприан Карфагенский сыграл важную роль в споре о перекре-



щивании еретиков и схизматиков, имевшем место в сер. III в. В Риме было принято принимать в церковное общение раскаявшихся членов еретических и схизматических групп через возложение рук епископа — так же, как и при совершении таинства Покаяния. В Карфагене была распространена иная практика: над желающими вернуться в Церковь еретиками и схизматиками совершался весь обряд К. целиком. Отрицательное отношение к практике перекрещивания возникло в Риме, вероятно, в контексте схизмы *Новациана*, противника папы *Корнелия*: Новациан перекрещивал приходящих к нему из общины Корнелия, а также крещеных отступившими во время гонений клириками, т. е. К., совершенное вне его общины, Новациан считал недействительным. Папа *Стефан I*, преемник Корнелия на Римской кафедре, считал перекрещивание пагубным нововведением и на основании этого угрожал практикующим его Церквам разрывом евхаристического общения. Сщмч. Киприан Карфагенский, напротив, считал перекрещивание еретиков единственным способом принятия их в Церковь — для Сев. Африки эта практика была стандартной.

Основная аргументация сщмч. Киприана в поддержку практики перекрещивания сводится к тому, что есть только одна Церковь, один Св. Дух и одно К.; где нет Св. Духа, там нет и К. (*Cypr. Carth. Ep. 70. 3*). В связи с этим он замечает, что те, кто приходят из ереси, не перекрещиваются, а крестятся (*non rebaptizari... sed baptizari — Ibid. 71. 1*). Еретики находятся вне Церкви, следов., они не обладают Св. Духом и не могут освятить воду и елей для К.; если еретики не обладают Св. Духом, то они не могут дать то, чего у них нет; находящиеся вне Церкви пребывают в грехе, поэтому не могут отпустить через К. грехи другим (см.: *Ibid. 70. 1–3*). Аргументы сщмч. Киприана поддерживали также представители др. Церквей, где практиковалось перекрещивание, в частности *Фирмилиан*, еп. Кесарии Каппадокийской (его письмо сохранилось среди корреспонденции сщмч. Киприана; см.: *Ibid. 75*).

Попыткой возразить сщмч. Киприану является анонимный трактат «О перекрещивании» (*De rebaptizate; CPL, 59; текст см.: CSEL. Vol. 3. Pt. 3. P. 69–92*), автором которого, оче-

видно, был некий епископ из Сев. Африки. Этот автор, как и сщмч. Киприан, принимает за основу тезис, что вне Церкви нет Св. Духа; однако он считает, что обращающимся еретикам и схизматикам, однажды крещеным во имя Иисуса Христа, для принятия в Церковь достаточно возложения руки для получения Св. Духа (подробнее см.: *Ferguson. 2009. P. 385–388*).

Сщмч. Киприан допускает принятие через возложение рук только тех, кто некогда были крещены в Церкви, потом ушли в ересь или схизму, но покаяться и желают воссоединиться с Церковью (*Cypr. Carth. Ep. 71. 2*); для других возложения руки недостаточно: т. к. К. — это рождение от воды и Духа, то обязательно и погружение в освященную воду (*Ibid. 72. 1*; см. также: *Ibid. 74. 7*).

Сщмч. Киприан отстаивал свою т. зр. по вопросу о перекрещивании еретиков вплоть до своей мученической кончины в 258 г., однако в посл. в Церкви возобладала позиция его оппонентов.

«*Дидаскалия апостолов*». Чинопоследование К. в этом литургиканоническом памятнике сирийского происхождения, датированном 1-й пол. III в., можно восстановить на основании указаний 16-й гл., посвященной служению диаконов и *диаконисс* (*Didasc. apost. 16*). Согласно этим указаниям, К. возглавляет епископ. Исключительное право епископа совершать К. подтверждается и др.



Крещение ап. Павла.  
Мозаика из собора в Монреале,  
Сицилия. Кон. XII в.

указаниями текста: о епископе сказано, что он «отец ваш после Господа, который родил вас через воду» (*Ibid. 9*); также говорится, что верующие через епископа приняли

«печать» (*ἐσφραγίσθητε*), стали «сынами света», через возложение руки епископа в К. Господь засвидетельствовал каждому крещеному Свои слова «Ты сын Мой, Я ныне родил тебя» (ср.: *Пс 2. 7*). Совершать погружение крещаемого в воду могут по указанию епископа пресвитеры и диаконы. Женщинам совершать К. категорически запрещается (*Didasc. apost. 15*).

Перед погружением в воду крещаемый должен быть помазан елеем. Речь идет о помазании всего тела, т. к. рекомендуется, чтобы женщин помазывали диакониссы. Голову крещаемого тем не менее помазывает епископ (в связи с помазанием головы крещаемого составитель «Дидаскалии» приводит ветхозаветную типологию: помазание царей и священников); затем следует непосредственно погружение с призыванием (*ἐπίκλησις*) божественных имен (возможно, подразумевается троичная крещальная формула). Последнее должен произносить мужчина: из контекста следует, что это может быть епископ, пресвитер или диакон. Завершался обряд К., судя по всему, возложением руки епископа на голову крещаемого и участием последнего в Евхаристии (см., напр.: *Ibid. 10*).

К. предшествует период подготовки — оглашение. Подробно о нем не говорится, лишь отмечается, что желающий креститься должен объявить, что он верует, и продемонстрировать желание покаяться. Оглашенные могут приходиться в христ. собрание, «слушать слово», но затем, когда начиналась молитва верных, должны удалиться. Чтобы их приняли в полноценное общение, им нужно получить «печать и стать совершенными» (*Ibidem*).

В «Дидаскалии» содержится косвенное указание на практику крещения детей, хотя, вероятно, подразумеваются не младенцы, а дети постарше: в описании расположения верующих в церковном здании сказано, что дети должны стоять на одной стороне либо пусть их отцы и матери берут их с собой (в храме женщины и мужчины располагались отдельно друг от друга) (*Ibid. 13*).

Главным результатом К., согласно «Дидаскалии», является вселение в человека Св. Духа. Истолковывая *Мф 12. 43–45*, составитель «Дидаскалии» объясняет, что каждый человек обязательно заполнен духом:

верующие — Св. Духом, а язычники — нечистыми духами. Через К. язычники освобождаются от нечистого духа и наполняются Св. Духом; из язычников нечистый дух уходит только через «священное очищение и святое крещение (per sacram purgationem et sanctum baptismum)» (Didasc. apost. 26). Вероятно, в этом же смысле К. называется «печатью».

Кроме того, рассуждения о епископе из гл. 9 позволяют считать, что К. понималось составителем «Дидакалии» в смысле нового рождения человека, просвещения, а также как усыновление человека Богом (Ibid. 9).

**«Египетский церковный чин» («Апостольское предание»)**. В этом литургико-каноническом памятнике III в., известном также под условным названием «Апостольское предание», К. посвящен пространный раздел (Trad. Ap. 15–21; в лат. версии этот раздел сохранился не полностью и восстанавливается по версиям на копт. и араб. языках; сопоставление всех версий раздела о К. в англ. переводе с комментариями см.: Bradshaw, Johnson, Phillips. 2002. P. 82–135; нумерация разделов выше дана по этому изданию). В нем говорится об огласительном периоде, о подготовке оглашенных, непосредственно предшествующей К., и дается подробное описание чинопоследования крещальной литургии.

Процесс подготовки к К. начинается с того, что желающих креститься приводят к учителям члены христианской общины. Учителя проводят с кандидатами краткую беседу, цель к-рой — понять, возможно или нет допустить последних «слушать слово», т. е. проходить катехизацию. Основным критерием является род занятий и образ жизни кандидатов: те, кто связаны с деятельностью, противоречащей христианской морали (напр., содержатели притонов, проститутки, участники цирковых представлений), или с языческими культами (жрецы, изготовители идолов, предсказатели), либо не допускаются вовсе, либо допускаются после того, как оставят свою деятельность (см.: Ibid. P. 82–92). Также не допускаются до оглашения бесноватые, пока не очистятся.

За катехизацию отвечали т. н. учителя, причем эту должность мог занимать как клирик, так и мирянин (Ibid. P. 102). Можно реконструировать структуру занятий, к-рые проводил с оглашенными учитель: сна-

чала они слушали наставления учителя, после чего молились отдельно от верных, затем учитель возлагал на них руки с молитвой, и оглашенные могли расходиться по своим делам. О том, с какой периодичностью проходили эти занятия, не сообщается. Особое внимание при обучении уделялось практической стороне христианской жизни и ее нравственным основам: так, напр., нек-рые указания «Египетского церковного чина» коррелируют с учением о «двух путях» из «Дидахе».

Рекомендуемый срок огласительного периода составлял 3 года, хотя отмечалось, что решающую роль играет не время, но степень готовности кандидата (Ibid. P. 96). Такой срок не подтверждается др. источниками до IV в.: минимальный срок катехумената в 2 года устанавливается в зап. источниках, в частности в 42-м каноне *Эльвирского Собора*.

По прошествии определенного времени оглашенные отчитывались о достигнутом. Духовное возрастание оглашенных должны подтвердить те христиане, к-рые впервые привели их к учителям. После успешного отчета для оглашенных начинался заключительный этап подготовки к К. (Ibid. P. 104–106). Во-первых, с этого момента им разрешается слушать Евангелие (об этой особенности см.: Bradshaw. 1999). Во-вторых, над оглашенными ежедневно совершается экзорцизм — не исключено, что чтение Евангелия являлось частью этого обряда. Также, возможно, оглашенные на этом этапе даже посещали общие трапезы общины, на к-рых они вкушали особый, «экзорцистский (exorcizatum)», т. е. очищенный посредством экзорцизмов, хлеб (Bradshaw, Johnson, Phillips. 2002. P. 148). Незадолго до К. оглашенные должны были пройти «испытание», к-рое совершал епископ: его целью было определить, являются ли кандидаты «чистыми», т. е. не одержимы ли они нечистым духом. Т. о., можно предположить, что в «Египетском церковном чине» заключительный этап подготовки оглашенных носил ярко выраженный экзорцистский характер.

Те, кто выдерживали это испытание, получали указание омыться «в пятый день недели». Речь, судя по всему, идет об обычной гигиенической процедуре. Т. о., непосредственная подготовка к К. начинается

с четверга. В пятницу готовящиеся к К. должны были соблюдать пост — в тексте «Египетского церковного чина» это первое указание на пост для оглашенных (ср. свидетельство Тертуллиана, к-рый говорит, что оглашенные постились часто — Tertull. De bapt. 20).

В субботу ожидающие К. собирались в назначенном месте и совершали коленопреклоненную молитву. Епископ возлагал на каждого из них руку, совершая экзорцизм. После этого он дул на кандидатов, а затем ставил им «печать» (σφραγίς) на лоб, уши и ноздри. По окончании всех этих действий он поднимал кандидатов с колен. В доникейских текстах не содержится к.-л. параллелей с описанным чинопоследованием, однако нек-рые его элементы зафиксированы в источниках кон. IV в. и более поздних (напр., см.: Ioan. Chrysost. Catech. II 18, 22–23; Ambros. Mediol. De sacr. I 2–5). Возможно, эти действия являются частью обряда отречения от сатаны (ср. указания на отречение от сатаны «под рукой епископа» у Тертуллиана — Tertull. De corona. 3). После получения от епископа «печати» готовящиеся к К. проводили всю ночь с субботы на воскресенье в бдении, слушая чтение Свящ. Писания и проповеди. При пении петухов освящается вода для К. Хотя в тексте прямо не сказано, что К. совершается в воскресный день, это следует из контекста. Весьма вероятно, что описано совершение К. во время пасхального всенощного бдения.

Относительно качества воды для К. отмечено, что предпочтение следует отдавать проточной воде, хотя в случае острой необходимости разрешается использовать любую воду, к-рая найдется, — эти указания близки к аналогичным из «Дидахе». Молитва для освящения воды отсутствует (хотя др. молитвы, напр. *анафора*, молитва на освящение елзя, плодов нового урожая, в памятнике содержатся).

В «Египетском церковном чине» в отличие от др. текстов того же периода говорится, что первыми крестят детей, затем — мужчин, потом — женщин. В тексте предполагается разделение детей на 2 группы: тех, кто могут сами отвечать на крещальные вопросы, и тех, за кого отвечают родители или родственники. Возраст детей, составляющих 2-ю группу, не совсем ясен: возможно, в нее

входили не только младенцы, к-рые еще не научились говорить, но и дети до 7 лет (см.: *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 130). «Египетский церковный чин» содержит запрет крестить женщин в период их естественной нечистоты (*Ibid.* P. 104). Это согласуется с др. раннехрист. текстами, а также с раввинистическими источниками (см.: *Werblowsky*. 1957. P. 97).

Перед началом собственно обряда К. епископ освящает елей благодарения (εὐχαριστία) и произносит заклинания над елеем экзорцизма (ἐξορκισμός) (грецизмы сохранились в копт. версии памятника). Не исключено, что для освящения елея благодарения, которое применялось для посткрещального помазания, употреблялась молитва, помещенная в 5-й главе «Египетского церковного чина» (см.: *Segelberg*. 1964. P. 280). Возможно, в «Египетском церковном чине» изначально содержалось указание лишь на одно освящение елея — елей благодарения. Указание на подготовку елея экзорцизма, непосредственно связанное с предкрещальным экзорцистским помазанием, могло быть добавлено в текст позже, в 1-й пол. IV в. (см.: *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 112; *Johnson M. E.* 2007. P. 106; *Ekenberg*. 2011. P. 1021–1023).

Непосредственно перед схождением в купель крещаемый произносит отречение от сатаны. Возглавляет обряд отречения пресвитер. За отречением от сатаны следует помазание «елеем экзорцизма» с формулой: «Пусть всякий нечистый дух оставит тебя», после к-рого крещаемый заходит в воду. Кто именно погружает крещаемого в воду, не уточняется. Ему задают три крещальных вопроса, содержащие основные положения Символа веры с формулой: «Веруешь ли?..», на каждый из к-рых он утвердительно отвечает: «Верую!»; после каждого ответа крещаемого погружают в воду, держа при этом руку на его голове (см.: *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 112–113).

Текст крещальных вопросов в «Египетском церковном чине» беспрецедентно пространный, напр., в зависящих от «Египетского церковного чина» «Канонов Ипполита» вопросы крайне лаконичны и их суть сводится к исповеданию веры в Отца, Сына и Св. Духа. Поскольку составителем «Египетского церковного чина», или «Апостольского предания», долгое

время считался *Ипполит Римский*, содержащиеся в лат. версии памятника крещальные вопросы тщательно исследовались. Они были сопоставлены с древним исповеданием веры, известным как Римский символ веры, в результате чего был сделан вывод, что символ веры, сохранившийся в крещальных вопросах лат. версии, существовал в Риме уже в кон. II в. (см.: *Kelly J. N. D.* *Early Christian Creeds*. N. Y. etc., 1950. P. 126–130; *Holland*. 1965). Однако после того как гипотеза об авторстве Ипполита Римского была отвергнута, исследователи пришли к выводу, что символ веры, содержащийся в крещальных вопросах лат. версии, не является подлинным Римским символом III в., но был дополнен, когда делался перевод греч. оригинала «Египетского церковного чина» на латынь (см.: *Kinzig*. 1999. S. 93–94; ср. также: *Markschies*. 1999; *Kinzig, Vinzent*. 1999; *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 125–127). Учитывая свидетельство вновь открытой эфиоп. версии текста (сохр. в т. н. Аккумской коллекции; см.: *Bausi*. 2011), к-рая сохранила крещальные вопросы в той же форме, что и лат. версия, можно сделать вывод, что крещальные вопросы были дополнены еще раньше.

Посткрещальные обряды в «Египетском церковном чине» выглядят так: после выхода из воды пресвитер помазывает вновь крещенного освященным елеем («елеем благодарения»), крещеный одевается и идет в собрание; там епископ возлагает на него руку, произносит молитву, возливает из руки на голову крещаемого елей, вновь возлагая ему руку на голову с произнесением особой формулы; затем епископ ставит «печать» на лоб принявшего К. и обменивается с ним поцелуем; далее совершается Евхаристия (см.: *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 118–121). В памятнике также содержится указание на посткрещальные тайноводственные поучения (*Ibid.* P. 122, 124).

В целом посткрещальные обряды, описанные в «Египетском церковном чине», совпадают с зафиксированными в творениях Тертуллиана и сщмч. Киприана Карфагенского. Главное отличие — совершение двух помазаний: 1-е совершается пресвитером, 2-е — епископом. При первом помазании произносятся слова: «Я помазываю тебя святым елеем во имя Иисуса Христа». Второе помазание

совершается епископом после возложения руки с молитвой; епископ, зачерпнув рукой елей из сосуда, возливает его на голову крещеного и возлагает на него руку, произнося: «Я помазываю тебя святым елеем в[о имя] Господа Отца Всемогущего, и Христа Иисуса, и Духа Святого» (слова «во имя» присутствуют в араб. и эфиоп. версиях, но отсутствуют в лат. версии; см.: *Ibid.* P. 118). Повторяющееся посткрещальное помазание помимо «Канонов Ипполита» и «Завета Господа нашего Иисуса Христа» зафиксировано только рим. источниками 1-й пол. V в. и более поздними (напр., в письме папы *Иннокентия I* Деценту, еп. Губбийскому; см.: PL. 20. Col. 555). Исследователи обратили внимание на тесную связь посткрещальных обрядов, описанных свт. *Амвросием Медиоланским*, с содержащимися в «Египетском церковном чине» (см.: *Johnson M. E.* 1996. P. 24–29; *Idem*. 2007. P. 171–173). Тем не менее весьма вероятно, что изначально посткрещальные обряды «Египетского церковного чина» имели форму, близкую к описанной Тертуллианом и сщмч. Киприаном Карфагенским: одно (1-е) помазание, которое понималось в мессианском смысле; возложение рук епископа с молитвой о ниспослании Св. Духа; «печать» на лбу крещаемого (ср.: *Ekenberg*. 2011. P. 1023–1024), однако в IV в. они были отредактированы.

Возложение рук епископа сопровождается молитвой (см.: *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 118). Молитва сохранилась во всех версиях памятника, но с принципиальными разночтениями. Содержание молитвы можно охарактеризовать так: обращение к Богу, Который удостоил вновь крещенных получить отпущение грехов через возрождающую купель (второе рождение); просьба о даровании им благодати (в лат. версии) и Св. Духа (в вост. версиях и в «Завете Господа нашего Иисуса Христа») для безукоризненного служения Богу; доксология. Научный консенсус относительно оригинального состава центрального прошения молитвы отсутствует (напр., см.: *Gelston*. 1988; *Cuming*. 1988; *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 132–133). После второго помазания епископ ставит на лоб неофита «печать» (*consignans*) и целует его (*offerat osculum*), говоря: «Господь с тобой». На это получивший «печать» отвечает:



«И с духом твоим». По совершении всех описанных обрядов принявшие К. впервые участвуют в общей молитве верных и в Евхаристии, причем причащаются они в этот день не только Тела и Крови Спасителя, но и смешанного с медом молока. Это вполне соответствует богословию Ин 3. 5, согласно которому К. понимается как новое рождение. В «Египетском церковном чине» также проводится параллель между причащением неопитов молоком и медом и обещанием Бога вывести израильский народ из Египта в землю, где течет молоко и мед (Исх 3. 8; Лев 20. 24).

Отдельная чаша с водой упоминается только в лат. и эфиоп. версиях «Египетского церковного чина»: она необходима для того, чтобы «внутренний человек, т. е. душа, мог получить то же самое, что и тело» (см.: *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 120). Такая практика засвидетельствована также в *Веронском Саκραментарии* (1-я четв. VII в.) в разделе, посвященном крещальной литургии на Пятидесятницу (см.: *Sacramentarium Veronense / Ed. K. Mohlberg*. R., 1956. P. 26). Происхождение этой практики неясно: возможно, она появилась под влиянием типологии, содержащейся в Свящ. Писании, напр. слов из Евангелия: «...вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин 4. 14); «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него» (Ин 7. 38–39) и т. п. (подробнее о чашах на крещальной литургии см.: *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 134–135; *Kilmartin*. 1993).

«**Каноны Инполита**». В этом литургико-каноническом памятнике, к-рый был предположительно составлен в Египте ок. 336–340 гг. и в основе к-рого лежит текст «Египетского церковного чина», указания о К. в целом совпадают с первоисточником. Тем не менее текст имеет ряд особенностей. В частности, указан иной срок огласительного периода — 40 дней (Сap. Hipp. 12; см.: *Bradshaw*. 1995), хотя, возможно, составитель имел в виду не общий срок подготовки, а лишь заключительный этап, непосредственно предшествующий К. Готовность оглашенного к К. определяет учитель (Сap. Hipp. 12), который ежедневно

должен проводить с оглашенными занятия: он дает им наставления, они молятся, преклоняют колени, а в завершение каждого занятия учитель возлагает на них руку (Ibid. 18, 19). За неск. дней до К. оглашенного приводят к епископу: поручители должны засвидетельствовать, что желающий креститься на протяжении всего периода оглашения вел воздержанную и добродетельную жизнь, епископ лично спрашивает кандидата о мотивах, побудивших его принять К., затем читает над ним Евангелие (Ibid. 19). Чин крещальной литургии (Ibidem) имеет следующие особенности: предкрещальный экзорцизм и обряд отречения от сатаны несколько проще, чем в первоисточнике; при произнесении отречения от сатаны крещаемый должен повернуться лицом на запад; зафиксирован обряд сочетания с Богом (Св. Троицей); 3 крещальных вопроса гораздо лаконичнее; приводится крещальная формула: «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, Троицы равночестной»; после выхода из воды крещаемый помазывается «елеем благодарения» с формулой: «Я помазываю тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»; завершаются посткрещальные обряды, как и в «Египетском церковном чине», возложением руки епископа на голову крещаемого с молитвой о ниспослании ему Св. Духа, после чего епископ знаменует лоб крещаемого «елеем помазания»; на литургии отдельная чаша с водой не зафиксирована, однако чаша с молоком и медом присутствует.

«**Апостольские постановления**». В составленных в Антиохии ок. 380 г. «*Апостольских постановлениях*», которые являются компиляцией существенно переработанных «Дидаскалии апостолов», «Дидакхе» и «Египетского церковного чина», рекомендуемый срок оглашения — 3 года (Const. Ap. VIII 32. 16); подробностей о том, как именно проходил огласительный период, не содержится, лишь в общих чертах говорится о том, что оглашенным сообщалось учение о Троице, о создании мира, о ветхозаветных праведниках и т. п. (см.: Ibid. VII 39. 2–3); в процессе подготовки они должны были выучить Символ веры и *Молитву Господню* (см.: Ibid. III 18. 2; VII 41. 3–8). За Божественной литургией и вечерним богослужением община молится за оглашенных и просвещаемых

(φωτισόμενοι, т. е. тех, кто будут крещены в ближайшее время; также упоминаются «слушающие» — те, кто участвуют в христ. вере, но еще не допущены до катехумената); после молитвы главопреклонения и возложения рук епископа они покидали собрание (Ibid. VIII 6. 8; 12. 47; 35. 2; 39. 1; также см.: Ibid. VII 39. 4). Отмечен предкрещальный пост (Ibid. VII 22. 4).

Чин К. описан в памятнике трижды (Ibid. III 16–18; VII 22, 39–45); отрывок III 16–18 основан на указаниях Дидаскалии, VII 22 — на указаниях «Дидакхе», VII 39–45, содержащий наиболее подробное описание К., заимствован из неизвестного источника; при этом указания «Египетского церковного чина» о крещальной литургии в «Апостольских постановлениях» практически не используются, что парадоксально, поскольку кн. VIII представляет собой существенно переработанный вариант «Египетского церковного чина». Чинопоследование К. включает в себя: отречение от сатаны, сочетание со Христом, произнесение исповедания веры (Символ веры, где вместо «верую» говорится «крещусь» (βαπτίζομαι)), помазания елеем (елей предварительно освящается епископом через молитву), троекратное погружение в воду «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (см. также: Ibid. VIII 47. 49–50; вода предварительно освящается молитвой), помазание миром (поставление «печати» миром с молитвой; в завершение чина крещеный обращается лицом на восток и произносит Молитву Господню и еще одну молитву, в к-рой присутствует прошение о ниспослании Св. Духа).

В контексте указаний о К. предлагается также символическая интерпретация элементов чинопоследования и вещества таинства. Предкрещальное помазание елеем символически соотносится с помазанием ветхозаветных царей и священников в том смысле, что крещеные становятся христианами, они народ святой, царственное священство (ср.: 1 Петр 2. 9); помазание елеем дается во образ духовного К. (τόλον τοῦ πνευματικοῦ βαπτίσματος — Const. Ap. III 15. 3), связывается с даром Св. Духа (Ibid. III 17. 1; VII 22. 2; VII 42. 3) и прощением грехов (Ibid. VII 42. 3). Вода символизирует смерть (σύμβολον θανάτου — Ibid. VII 22. 2) и гроб (Ibid. III 17. 1–2), ей усваивается прощение грехов, она есть образ

К. возрождения (Βάπτισμα παλιγγενεσίας — Ibid. VII 43. 2, 3) — т. о., в «Апостольских постановлениях» К. осмысливается как смерть и воскресение со Христом (ср.: Рим 6. 3; в памятнике также упоминается К. на Пасху; см.: Const. Ar. V 19. 3). О мире говорится, что оно дается для утверждения исповедания (βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας — Ibid. III 17. 1–2) и как печать сочетания (σφραγίς τῶν συνθήκων — Ibid. VII 22. 2). Произнесение Молитвы Господней в завершение чина, вероятно, символически связано с происходящим в К. усыновлением верующего Богом (Ibid. III 18. 1–2).

Согласно «Апостольским постановлениям», правом совершать К. обладают только епископ и пресвитеры, диаконы при этом помогают (Ibid. III 9–11). При К. умирающих, если нет елєя и мира, достаточно воды (Ibid. VII 22. 3). Отношение к К. младенцев в памятнике положительное (Ibid. VI 15. 7).

**«Завет Господа нашего Иисуса Христа».** В этом литургико-каноническом памятнике, составленном в нач. V в. в грекоязычном регионе Сирии и представляющем собой отредактированный и дополненный вариант «Египетского церковного чина» (см. «Завет [Завещание] Господа нашего Иисуса Христа»), указания о К. в целом соответствуют первоисточнику. Тем не менее в тексте присутствует ряд особенностей (издание сир. текста и англ. пер. см.: Vööbus A., ed. The Synodicon in the West Syrian Tradition. Louvain, 1975. [Vol. 1: Edition. Vol. 2: Translation]. (CSCO. 367–368); англ. пер. см. также: Sperry-White G. The Testamentum Domini: A Text for Students with Introduction, Translation and Notes. Bramcote, 1991). Указана специальная молитва над оглашенными, которая произносится епископом или пресвитером при отпущении оглашенных, участвующих в общем богослужении до определенного момента: в ней содержатся прошения о даровании оглашенным понимания, совершенства, веры без сомнений, познания истины (см.: Vööbus A., ed. The Synodicon in the West Syrian Tradition. Louvain, 1975. [Vol. 2]. P. 51). К. преимущественно совершается на Пасху, а в течение предшествующих 40 дней оглашенные проходят подготовку к принятию таинства, состоящую в ежедневном посещении храма, молитвах, бдениях, слушании

Евангелия (Евангелие и др. книги НЗ оглашенным разрешалось слушать лишь на заключительном этапе подготовки к К.; см.: Ibid. P. 50) и проповедей и в экзорцизме (Ibid. P. 51). В памятнике содержится заклинательная молитва, предназначенная для экзорцизма, который совершает епископ над крещаемыми перед тем, как они войдут в купель (см.: Ibid. P. 52). Тех, в ком в результате экзорцизма проявилось присутствие нечистых духов, к К. не допускают, пока они не очистятся. Как и в «Египетском церковном чине», совершается отречение от сатаны и помазание «елеем экзорцизма»; также упоминается отсутствующий в «Египетском церковном чине» обряд сочетания с Богом (Св. Троицей). Крещальные вопросы несколько лаконичнее, чем в «Египетском церковном чине». По выходе из купели пресвитер помазывает крещеного «маслом благодарения» со словами «Я помазываю тебя елеем во имя Иисуса Христа»; женщин помазывают вдовы, но формулу, сопровождающую помазание, произносит пресвитер (см.: Ibid. P. 55–56). После этого епископ возлагает руку на крещаемого и произносит молитву о даровании Св. Духа, затем епископ возливает на голову крещаемого елей (зачерпнув его рукой из сосуда) с троичной формулой и прошением, чтобы крещаемый стал «достойным сосудом» (см.: Ibid. P. 56–57); после окончания этих священнодействий совершается Евхаристия.

*Е. Е. Макаров*

**Богословие К. в творениях святых отцов каппадокийцев.** Несмотря на то что обычай крестить младенцев существовал с первых веков христианства, в IV в. многие старались откладывать принятие К. иногда до глубокой старости или до дня приближения смерти, руководствуясь либо ложным пониманием благоговения к таинству, либо стремлением продлить время удовольствий и безнравственной жизни. Святые отцы каппадокийцы в пастырской и лит. деятельности восставали против такого обычая, укоренившегося в обществе. Независимо от поводов к отлагательству принятия К. они считали К. необходимым и благовременным для всякого возраста и состояния.

**Свт. Василий Великий.** Таинству К. свт. Василий Великий, еп. Кесарии Каппадокийской, посвятил

трактат «О Крещении» (De baptismo; CPG, N 2896). Кроме того, в 13-й беседе, «Побудительной к принятию святого Крещения» (Homilia exhortatoria ad sanctum baptismum; CPG, N 2857), свт. Василий призывает к скорейшему принятию К., без



Крещение свт. Василия.  
Фрагмент иконы  
«Свт. Василий Великий, с житием».  
Нач. XVII в. (СГХМ)

к-рого невозможно познание Бога. Тема К. поднимается свт. Василием также для доказательства божества Св. Духа в трактате «О Святом Духе» (De Spiritu Sancto; CPG, N 2839) в связи с полемикой с пневматомахи (см. в ст. *Духоборчество*).

Таинство К., по мысли свт. Василия Великого, совершается для того, чтобы души крещаемых просветились боговедением (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 14, 15*); именно с таинства К. для человека начинается путь богопознания, поскольку в К. происходит просвещение Св. Духом. Без принятия К. невозможно созерцание Бога (*Idem. Hom. 13*). Само таинство свт. Василий именуется погребением «плотского мудрования», необходимым для рождения «мудрования духовного», которое производит жизнь и мир (Рим 8. 6–7). Центральная тема учения свт. Василия о таинстве К.— его связь со смертью и с воскресением Христа. «Спогребемся умершему за нас Христу, чтобы и восстать с Виновником нашего воскресения... Решись спогребстись Ему крещением. Если не будешь сообразен подобию смерти Его, то как сделаешься причастником воскресения?» (*Basil. Magn. Hom. 13; ср.: Рим 6. 4–5*).

К. в воде предполагает исповедание сораспятия, соумирания и спогребения со Христом (*Basil. Magn. De bapt. I // PG. 31. Col. 1524*). «Крестившийся в смерть Господню должен сообразоваться со смертью Его, то есть умереть для греха, для себя самого и для мира... Ибо необходимо, чтобы умерший был погребен, а погребенный в подобии смерти [Рим 6. 5] воскрес через Божию во Христе благодать» (*Ibidem // Ibid. Col. 1541, 1544*).

Др. наименования К.— «искупление плененных, прощение долгов, смерть греха, пакибытие души, светлая одежда, неприкосновенная печать, колесница на небо, предуготовление Царствия, дарование усыновления» (Ном. 13). Если для каждого дела есть свое пригодное время, пишет свт. Василий, то «время крещению — вся жизнь человеческая», поскольку ко спасению посредством К. «благопотребно всякое время» (*Ibidem*). При этом наиболее благоприятным временем для совершения К. свт. Василий считал Пасху, когда воспоминается воскресение Христова, т. к. К.— это «сильное средство к воскресению» (*Ibidem*).

Различая вслед за ап. Павлом внешнего и внутреннего человека, свт. Василий отмечает, что облик внутреннего человека мы получаем в К. (*De bapt. I // PG. 31. Col. 1537*). Приняв К., христианин становится согражданином ангелов и сыном Божиим по благодати (Ном. 13). Возродив человека в таинстве К., сделав его новой тварью, Св. Дух усыновляет его Богу, поэтому Он и именуется Духом усыновления (*Idem. Adv. Eunom. III // PG. 29. Col. 684*). Через такую деятельность Св. Духа мы становимся настолько совершенными, что получаем достоинство пророка, апостола, ангела Божия (*Ibid. V // Ibid. Col. 769*). К. должна предшествовать вера. Вера и К. «суть два способа спасения, между собой сродные и нераздельные» (*De Spirit. Sanct. 12*). Вера совершается в К., а К. утверждается верой. Исповедание веры возводит к спасению, а за ним следует К., запечатлевающее наше согласие (*Ibidem*).

Перечисляя основные благодатные дары, которые человек получает в К., свт. Василий связывает их с каждым из трех Божественных Лиц: во имя Св. Духа мы рождаемся свыше, во имя Сына облакаемся во Христа, во имя Отца получаем

усыновление (*De bapt. I // PG. 31. Col. 1572*). Крещальная формула «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мф 28. 19) для свт. Василия в полемике с пневматомахами является основанием к почитанию Св. Духа наравне с Отцом и Сыном (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 10; Idem. Ep. 159, 175*). Утверждение еретиков, что Св. Духа не следует прославлять наряду с Отцом и Сыном, потому что Он чужд Им по природе и ниже Их по достоинству, свт. Василий отвергает указанием на заповедь Господа о К. во имя всех Лиц Св. Троицы и на исповедание, произносимое перед К.: «Кто отмечает Духа, для того и вера в Отца и Сына обратится в тщету» (*De Spirit. Sanct. 11*). Не могут служить возражением против К. во имя Св. Троицы и упоминания в Свящ. Писании о К. только в Господа, в Моисея или о К. в воду. Так, ссылаясь на то, что когда-то люди крестились в Моисея (1 Кор 10. 2) и веровали Моисею как Богу (Исх 14. 31), пневматомахи замечали, что тем не менее не считают Моисея равным Богу. На это свт. Василий указывал, что у крещения в Моисея и христ. К. во имя Св. Троицы только «одно наименование общее, а на деле столько же разности, сколько, может быть, между сновидением и действительностью, между тенью или изображениями и тем, что самостоятельно существует»; первое было только прообразом второго (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 14*), и потому ссылаться на него нельзя. Относительно К. в воду пневматомахи говорили, что и в этом случае, хотя мы и крестимся в воду, но тем не менее почитаем ее тварью, а не Богом. Свт. Василий отвечал, что вода, употребляемая при К., не спасает нас, но только символически изображает смерть, принимая тело как бы во гроб, в то время как Св. Дух (во имя Которого мы крестимся) сообщает животворную силу (*Ibid. 15*). Ветхозаветное крещение в Моисея и крещение Иоанна Предтечи святитель противопоставляет Крещению Спасителя, как прообразы истине (*Ibid. 14*), которые различаются между собой как Св. Дух и обычная вода (*De bapt. I // PG. 31. Col. 1532*). Если крещение в Моисея, по мысли свт. Василия, было связано с нравственным очищением (*Ibid. Col. 1533*), а крещение Иоанна, будучи крещением покаяния, очищало от грехов (*Ibidem; De Spirit. Sanct. 15; Ном. 13*), то

Крещение Христово через Св. Духа возводит к превышеестественной славе (*De bapt. I // PG. 31. Col. 1533*). Соединение имени Св. Духа с именами Отца и Сына в таинстве К., в к-ром подается животворная сила, возводящая человеческое естество из состояния погребения в бессмертие, свидетельствует о таком единстве, к-рое не может мыслиться случайным, но с необходимостью предполагает единосущие соединенных Лиц.

В вопросе о К. еретиков свт. Василий обращался к предшествующей практике. Согласно свт. Василию, отцы постановили К. еретиков отвергать, а К. раскольников принимать. При этом К., совершённое священником-раскольником, не считается действительным, поскольку лишено благодати Св. Духа, которая иссякла вслед. раскола и отсутствия иерархического преемства (*Ep. 188. 1*).

Рассуждая о христ. К. как о К. «Духом Святым и огнем» (Мф 3. 11), свт. Василий дает своеобразное нравственное истолкование огненного К. как нравственного учения, обличающего грехи и направляющего к добрым делам (*Basil. Magn. De bapt. I. Col. 1541, 1544*). Учение Христа производит действие, подобное действию огня, поэтому слово Спасителя с необходимостью предваряет водное К., т. е. К. огнем относится к оглашенным (*Ferguson. 2009. P. 590*). Вместе с тем у свт. Василия встречается и более традиц. интерпретация огненного К.— как «испытания на Суде» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 15; см.: Ducatillon. 1989. P. 50–53*).

Хотя для обретения святости необходимо К., нек-рые мученики не приняли обычных знаков К., крестившись собственной кровью: «...иные в подвигах за благочестие, действительно, а не подражательно приняв смерть за Христа, не имели уже нужды для своего спасения в символе — воде, крестившись собственной кровью» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 15; Idem. Ном. 19 // PG. 31. Col. 521*).

**Свт. Григорий Богослов.** Таинству К. свт. Григорий Богослов, архиеп. К-польский, посвятил 40-е Слово (Oratio 40; CPG, N 3010), произнесенное на следующий день после «праздника Светов», т. е. празднования Крещения Господня. В К. свт. Григорий видит прежде всего таинство спасения человека (*Greg. Nazianz. Or. 40. 6*). Подобно тому как некогда Бог призвал человека из небытия в бытие, так и теперь Он вос-



создает уже существующее бытие посредством нового создания — К., к-рое божественнее и выше прежнего создания, для того чтобы человек мог совершать дальнейший жизненный путь в обновленном состоянии (Ibid. 40. 7). Сущность таинства К. свт. Григорий определяет как двоякое очищение (водой и Духом) в соответствии с двоякой природой человека (тело и душа). Совмещая в себе видимую и невидимую природы, человек видимым и телесным образом получает очищение водой, а др. очищение совершается бестелесно и невидимо. При этом первое очищение является символическим прообразом второго — истинного и очищающего самые глубины души» (Ibid. 40. 8).

В таинстве К., по мысли свт. Григория, сосредоточены и через него подаются все христ. блага. Разнообразие этих благ раскрывается в многочисленных образных наименованиях К. (по большей части эти наименования уже были в то время в употреблении). Так, К., по словам свт. Григория, — это просвещение душ, изменение жизни, помощь в немощи, отложение плоти, следование Духу, общение со Словом, восстановление создания, потопление греха, общение света, удаление тьмы, соупование Христу, подкрепление веры, совершенствование духа, ключ Царствия Небесного, освобождение от рабства, разрешение от уз, переход в лучшее состояние; оно подобно колеснице, возносящей к Богу (Ibid. 40. 3). К. именуется даром — «потому что оно дается тем, которые ничего не привносят от себя»; благодатью — «потому что оно дается тем, которые даже еще должны»; крещением (погружением) — «потому что в воде спогребается грех»; помазанием — «как нечто священническое и царское, потому что помазывались цари и священники»; просвещением — «как духовное освящение»; одеждой — «как прикрытие стыда»; баней — «как омовение»; печатью — «как сохранение и знак господства» (Ibid. 40. 4).

В К., считает свт. Григорий Богослов, человек сразу получает все дары искупительного подвига Спасителя. На все, что сообщает человеку искупление, свт. Григорий смотрит как на действие К.: восстановление образа Божия, очищение души от всякого греха, вступление в тесный союз и общение с Богом, участие в

Царстве Божиим становятся для человека достоянием благодаря К. Необходимость и важность К. для всех людей свт. Григорий обосновывает исходя из учения о всеобщности греховной поврежденности, к-рую человек наследует при первом рождении (свт. Григорий учит о тройком рождении: рождении плотском, рождении через К., рождении через воскресение — Ibid. 40. 2). К. необходимо человеку так же, как ему необходимо искупление, восстанавливающее и воссоздающее его.

Однако благодать К., согласно свт. Григорию, не действует «магически», т. е. принудительным образом, независимо от самого человека, но требует от него деятельного соучастия. Прежде всего человек должен подготовиться к К., а после принятия таинства вести достойную жизнь, чтобы не утратить полученный дар. Согласно свт. Григорию, принимая таинство К., человеку надлежит совершить подвиг: предпочесть себя перед таинством и сохранить К., поскольку «одинаково трудно как приобрести благо, которого у нас нет, так и сберечь приобретенное» (Ibid. 40. 31). Свт. Григорий указывает средства к достижению этого — «бдения, посты, возлежание на голой земле, молитвы, слезы, милосердие к бедным, милостыню» (Ibidem). Понимая под силой К. завет с Богом о вступлении в новую жизнь и о соблюдении большей чистоты, свт. Григорий отмечает, что в наивысшей степени необходимо сохранять свою душу, дабы «не солгать этому обещанию» (Ibid. 40. 8). Одним из сильнейших средств к совершению подвигов добродетели свт. Григорий считает непрестанное памятование о благах, полученных в таинстве К. Говоря об оставлении грехов, получаемом в К., святитель предостерегает как от совершения грехов после К., так и от чрезмерного упования на благодать К., чтобы не впасть в беспечность о своем спасении: «Купель дает отпущение грехов только совершенных нами, а не совершаемых» (Ibid. 40. 32). Согрешающий после К. «становится нарушителем завета с Богом и кроме виновности в соделываемых им грехах виновен еще и во лжи» (Ibid. 40. 8). Вместе с тем свт. Григорий Богослов не разделял нравственного ригоризма совр. ему *новациан*, не хотевших принимать в церковное общество падших христиан ни при ка-

ких условиях. Хотя он и признавал, что для согрешивших после К. нет др. «восстановления в древнее состояние» (Ibid. 40. 8), тем не менее допускал, что следы греховных ран души изглаживаются искренним покаянием (Ibid. 40. 8–9; ср.: *Idem*. От. 39. 18).

Убеждая в необходимости принятия К. во всяком возрасте и состоянии, свт. Григорий Богослов рассуждал о пользе К. на каждом этапе человеческой жизни. В младенческом возрасте К. необходимо, чтобы не дать усилиться природному греховному повреждению. В юности оно помогает в борьбе со страстями и предохраняет от преждевременного увядания при несовершенстве веры. В старости оно служит великим облегчением и помощью. Оно ограждает брачный союз от нечистоты. Печать К. для девственников — охранительница целомудрия; для рабов — честь, уравнивающая их с господами; унывающим — утешение; благодушествующим — руководство; бедным — богатство; богатым — прекрасное распоряжение имуществом; живущим в обществе — наилучший спутник в бегстве от мирских соблазнов (Ibid. 40. 17–19). В то же время свт. Григорий опровергает различные доводы, приводимые в оправдание откладывания К. К ним относится прежде всего соображение, согласно к-рому принимать К. лучше перед самой смертью, чтобы получить в К. прощение всех совершенных ранее грехов и не подпасть осуждению за грехи, несовершенные после К. Такое представление свт. Григорий считал безнравственным и недостойным христианина, а тех, кто его придерживались, называл «продавцами и покупателями Христа» (Ibid. 40. 15): они как бы торгуют благодатными дарами К., выжидая момента, когда станут худшими, дабы им было больше прощено. Принимать К., учит свт. Григорий, следует не только для того, чтобы получить отпущение грехов, но и для того, чтобы получить награду, праведной жизнью засвидетельствовав искренность обращения ко Христу (Ibid. 40. 11–13). Др. приводимый довод, на основании к-рого откладывали принятие К., — боязнь лишиться благодати К. из-за нарушения христ. заповедей после К. — свт. Григорий называет «неосторожной осторожностью», внушаемой дьяволом, притворяющимся добрым



советником и стремящимся через страх лишиться человека дара К. Святитель предостерегает от такой ложной осторожности: «Велико то, из-за чего ты ведешь брань; велика нужна тебе и защита... Потому-то он [диавол] и желает видеть тебя без благодати, чтобы ему удобнее было победить тебя безоружного и беззащитного» (Ibid. 40. 16). Свт. Григорий Богослов опровергает также такие доводы, выдвигаемые против принятия К., как желание продлить время удовольствий, к-рые придется ограничить после К. (Ibid. 40. 20–21); необязательность К. из-за того, что «Бог знает наши помышления... Он и желание креститься принимает за самое крещение». По поводу последнего довода свт. Григорий замечает: «Если тебе достаточно вместо самого Крещения только одного желания креститься и ты присуждаешь себе славу за одно желание, то и вместо славы удовольствуйся одним желанием последней» (Ibid. 40. 23). Не одобрял свт. Григорий и откладывание К. под благочестивым предлогом креститься непременно в дни великих праздников, в особеннности в праздники Богоявления, Пасхи и Пятидесятницы, поскольку совершенно неожиданно может наступить день кончины и застать таких людей без благодати, и тогда они «среди богатства благодати могут остаться голодными» (Ibid. 40. 24).

В вопросе об участии некрещеных свт. Григорий придерживался точки зрения, согласно к-рой существуют разные степени наказания и мучения, в зависимости от того, по какой причине кто-либо не удостоился К. Одни, пишет свт. Григорий, «по неразумию и жестокости... не очень уважают и дар Крещения, но если получили его, довольны, а если не получили, не обращают на него никакого внимания. Другие, хотя относятся к нему с почитением, но медлят принять его или по нерадению, или по склонности к удовольствиям. Иные даже не имеют возможности получить дар Крещения или по малолетству, или по какому-либо не зависящему от них стечению обстоятельств, в силу которого они, при всем своем желании, лишаются благодати». Первые, согласно свт. Григорию, хуже вторых, а вторые — последних, лишаящихся благодати К. поневоле, т. к. «совершенное поневоле — грех невольный». Если первые понесут наказание как за проч. гре-

хи, так и за непочтительность к К., а вторые, хотя и понесут наказание, но меньшее, то последние «не будут у праведного Судии ни прославлены, ни наказаны, потому что хотя они и не запечатлены, но в то же время и непричастны злу и больше сами потерпели, нежели причинили вреда» (Ibid. 40. 23). Относительно К. детей свт. Григорий Богослов высказывает мнение, что младенцев следует обязательно крестить в случае смертельной опасности, отмечая, что «лучше бессознательно освятиться, нежели умереть незапечатленным и несовершенным» (Ibid. 40. 28). Однако вне смертельной опасности детей следует крестить по достижении 3-летнего возраста (или несколько раньше или позже), когда они будут в состоянии хотя бы немного понимать или произносить слова таинства (Ibidem). Относительно посмертной участи некрещеных младенцев свт. Григорий считал, что дети, умершие без К., свободны от вечного наказания, хотя и не могут наследовать вечного блаженства (Ibid. 40. 23).

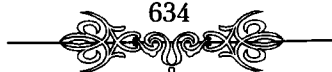
**Свт. Григорий Нисский.** Таинство К. свт. *Григорий*, еп. Нисский, рассматривает в «Большом огласительном слове» (Oratio catechetica magna; CPG, N 3150). О спасительной силе К. святитель рассуждает также в проповеди «На день Светов» (In diem luminum; CPG, N 3173), произнесенной в праздник Крещения Господня. В беседе «Против отлагающих крещение» (De iis qui baptismum differunt; CPG, N 3147) свт. Григорий разбирает вопрос о том, в каком возрасте следует принимать К., и советует оглашенным не откладывать его, чтобы не умереть во грехе.

Свт. Григорий Нисский называет таинство К. «таинством возрождения» (Greg. Nyss. Or. catech. 33). Приводя заповедь Спасителя о К. (Мф 28. 19), он поясняет: «Иисус Христос, разделяя христианскую жизнь на две части — на часть нравственную и на точное соблюдение догматов, — в установлении Крещения утвердил спасительный догмат, а соблюдением Его заповедей повелел исправлять нашу жизнь» (Greg. Nyss. Ep. 24). Если вера во Христа и в Св. Троицу является первым и главным условием для усвоения человеком спасения, совершенного Христом, т. к. «признание того догмата, что во Христе должно полагать всю надежду спасения, так что и невозможно иначе получить блаженства,

если не даст этого желанного блага вера во Христа» (Idem. Contr. Eun. XII 2), то К. — первое и самое важное средство к этому усвоению. В нем божественная сила дарует человеку «очищение от грехов, отпущение прегрешений... оставление наказания, разрешение уз, соединение с Богом, свободу дерзновения и вместо рабского уничижения равночестие с ангелами» (Idem. In bapt. Christ. // GNO. T. 9. P. 223). В К. очищается и обновляется образ Божий в человеке: «Поскольку греховная скверна обезобразила красоту образа, пришел Омывающий нас Своей водой, живой и текущей в жизнь вечную, чтобы мы, отложив безобразие греха, вновь обновились по блаженному образу» (Idem. De beat. 1 // PG. 44. Col. 1197). В этом таинстве «наша природа посредством нового рождения преобразуется из тленной в нетленную, из ветхого человека обновляясь по образу Создавшего в начале богообразное подобие» (Idem. Ref. conf. Eun. 3. 5–9). Вместе с тем свт. Григорий полагал, что в К. хотя и происходит уничтожение зла, пришедшегося к человеческой природе, однако это уничтожение является не абсолютным, но «некоторым пресечением непрерывности зла» (Or. catech. 35). Т. о., склонности к греху остаются у человека и после К., что требует дальнейшего духовно-нравственного возрастания.

В К. происходит «просвещение светом истины» и «омытие темноты неведения». Три церковных таинства — К., Миропомазание и Евхаристия — соответствуют, согласно свт. Григорию, 3 ступеням восхождения к духовному совершенству: очищению души от пороков и просвещению ее светом истины; восхождению от видимого к невидимому; единению с Богом (Idem. In Cant. Santic. 1, 8).

Для совершения К. необходимы: «благословение освящающего священника» (Idem. De bapt. dif. // PG. 46. Col. 421), «призывание небесной благодати, вода и вера» (Or. catech. 33). Т. к. человек состоит из 2 частей — тела и духа, то божественная благодать сродным касается сродного, т. е. через воду подает исцеление телу, а неизреченной силой Св. Духа очищает душу (In bapt. Christ. // GNO. T. 9. P. 225). Очищающая сила всецело принадлежит Св. Духу; вода же имеет значение чувственного символа очищения; телесную



нечистоту люди обычно смывают водой, поэтому она же используется для обозначения сверхчувственного очищения в таинстве К. (*Ibidem*). Кроме того, нисходя в воду и скрываясь в ней, человек соображается смерти Спасителя. Поэтому К. должно непременно совершаться через погружение, причем трехкратное — в знак 3-дневного покоя Спасителя и Его воскресения (Ог. catech. 35), а также в знак того, что спасение даруется тремя Божественными Лицами, имена Которых при этом произносятся. «Почему во имя Отца? Потому что Он начало всего. Почему во имя Сына? Потому что Он зиждитель твари. Почему во имя Святого Духа? Потому что Он совершительная сила всего» (In bapt. Christ. // GNO. Т. 9. Р. 229). К. обязательно должно быть во имя всех Лиц Св. Троицы, иначе, пишет свт. Григорий, «благодать несовершенна», и крестившийся во имя одного или двух Божеских Лиц не может быть назван христианином, к-рый должен иметь веру в Отца, Сына и Св. Духа (*Idem*. Adv. Maced. 16). «Итак, мы крещаемся, как приняли, в Отца и Сына и Духа Святого. А веруем, как крещаемся, ибо вере надлежит быть согласной с исповеданием» (Ер. 24). Действительность возрождения крещаемого в таинстве К. при правильном его совершении не следует ставить под сомнение: «Если кто-нибудь, недоумевая и сомневаясь, вздумает... допытываться, как это вода и возвращаемое над нею таиндействие возрождают, то я с полным правом могу сказать такому: представь мне образ рождения по плоти, и я расскажу тебе силу пакибытия по душе» (In bapt. Christ. // GNO. Т. 9. Р. 227).

В отношении посмертной участи не принявших К. свт. Григорий высказывается в соответствии со своим учением о всеобщем восстановлении (см. ст. *Апокатастасис*). Тем, которые не отложили греховную скверну ни в таинственной воде К., ни в призывании божественной силы, ни в исправлении покаяния, необходимо будет воспринять соответствующее очищение за гробом, чтобы этим путем восстановить свою богоподобную природу и т. о. представить ее чистой Богу. Таким загробным очищением, по мнению свт. Григория, будет очищение огнем, под действием к-рого в течение длинных, вековых периодов уничто-

жится всякий порок и вся тварь получит наконец вечное спасение (Ог. catech. 35).

*М. В. Никифоров*

**К. в огласительных циклах свт. Кирилла Иерусалимского и свт. Иоанна Златоуста.** Во 2-й пол. IV в. возникает новый жанр святоотеческой лит-ры — «Огласительные поучения», произносимые для готовящихся к принятию К. Эти поучения, или беседы, были посвящены гл. обр. объяснению Символа веры, церковных таинств, обрядов и символики, а также христ. этике. Первым известным произведением такого рода является цикл «Огласительных поучений» (*Catecheses*; GPG, N 3585) свт. *Кирилла*, еп. Иерусалимского, состоящий из одного предварительного и 18 огласительных поучений. К ним примыкает цикл из 5 «Тайноводственных поучений» (*Mystagogiae*; CPG, N 3586) свт. Кирилла для тех, кто только что приняли К. (в нек-рых рукописях авторство приписывается *Иоанну II*, архиеп. Иерусалимскому). Таинство К. рассматривается в 3, 4 и 18-м огласительных поучениях, а также в 1-м и во 2-м тайноводственных поучениях (1-е посвящено чину принесения крещальных обетов и отречения от сатаны, 2-е — самому чину К.). С принятия К., по учению свт. Кирилла, для человека начинается жизнь в Церкви. Без К. невозможно спастись (*Cyr. Hieros. Catech. 3. 7*). Только мученики за Христа получают Царство Небесное без К.: «...Спаситель, испупляя вселенную Крестом и будучи пронзен в ребро, извел из него кровь и воду, чтобы одни во времена мира крестились водой, другие во время гонений крестились собственной кровью» (*Ibidem*). В К. подаются прощение грехов и возрождение к новой жизни (*Ibid. 3. 9*), благодать усыновления и дар Св. Духа (*Idem. Mystag. 2. 6*). Однако К. спасительно не само по себе — оно только дает христианину силу для дальнейшей духовной брани: «Когда удостоишься ты благодати, тогда Он [Христос] подаст тебе крепость сражаться с вражьими силами» (*Catech. 3. 9*). Подобным образом и добрые дела без благодати К. недостаточны для спасения: «Ни тот, кто крещается водой, но не достоин Духа, не имеет совершенной благодати; ни тот, кто хотя бы добр был по делам, но не получил запечатления водой, не войдет в Царство Небесное» (*Ibid. 3. 2*). Свт. Ки-

рилл допускает возможность того, что недостойно приступающим к таинству благодать К. вовсе не будет дана: «Если ты останешься в злом произволении своем, то и проповедующий тебе не виноват будет, а ты не надейся получить благодать. Вода тебя примет, но Дух не примет» (*Idem. Procatech. 4*; ср.: *Catech. 17. 36*). Однако это не означает, что таинство может быть повторено. Свт. Кирилл категорически отвергает возможность перекрещивания уже принявших К. в истинной Церкви: «Нельзя принимать Крещение дважды или трижды; иначе можно бы было сказать: в первый раз оно было для меня бесполезно, так в другой раз было без пользы, то не поправишь. Ибо «един Господь, и едина вера, и едино крещение». Только еретиков перекрещивают, потому что их первое «крещение» не было истинным Крещением» (*Procatech. 7*).

Таинство К. укоренено в событии крещения Иисуса Христа на Иордане: «Освятит Крещение Иисус, крестившись Сам. Если Сын Божий крестился, то какой благочестивый человек может презирать крещение? Крестился же Он не для того, чтобы получить прощение грехов — ибо Он был безгрешен, — но, будучи безгрешным, крестился для того, чтобы крещаемым даровать божественную благодать и славу» (*Catech. 3. 8*).

Большинство огласительных бесед (*Catecheses*; CPG, N 4460–4472) свт. Иоанна Златоуста, еп. К-польского, было открыто в XX в. А. И. *Панадопуло-Керамевсом* (1909, цикл из 4 гомилий) и А. *Венгером* (1955, цикл из 8 гомилий). Гомилии 1-го цикла были произнесены в Антиохии в 388 г. (первые 3 гомилии относятся ко времени Великого поста и обращены к готовящимся принять К., 4-я была произнесена в пасхальную ночь и обращена к новокрещеным); гомилии 2-го цикла предположительно произносились в Антиохии в течение Великого поста и пасхальной недели 390 или 391 г. (подробнее см. в ст. *Иоанн Златоуст*). К числу огласительных нек-рые издатели относили также гомилию из серии бесед «О статуях» (*Catechesis secunda ad illuminandos*; CPG, 4464), однако в наст. время ее не рассматривают как специально обращенную к «намеревающимся креститься» (см.: *Piédagnel A. Introduction // SC. 366. P. 20–32; Pavard. 1991. P. 227–230; Прольгина. 2006*).



К. наряду с Евхаристией свт. Иоанн Златоуст относит к таинствам в собственном смысле, *μυστήρια* (*Ioan. Chrysost. Catech.* II 1. 6; III 7. 23 [в рус. пер.: III 6. 23]; III 5. 1, 15 [в рус. пер.: III 4. 1, 15]). В К. на человека изливается ничем не заслуженный дар Божией милости и отпускаются все грехи (*Ibid.* I 2. 3 [в рус. пер.: I 2. 8]; III 1. 25–26; 4. 22 [в рус. пер.: 3. 22]). К.— новое духовное рождение (*Ibid.* II 1. 1; III 4. 1 [в рус. пер.: III 3. 1]; *Idem. De sacerdot.* 3. 6), именуемое свт. Иоанном «купелью возрождения» (*Catech.* I 1. 2; II 1. 8, 12; 3. 8; ср.: *Ин* 3. 3–7; *Тит* 3. 5), «купелью отпущения грехов» и «купелью очищения» (*Ioan. Chrysost. Catech.* II 1. 12–15). Оно совершается благодатью Св. Духа, Который действует через воду и священника (*Ibid.* II 3. 3); при этом «духовной матерью», рождающей новокрещеных, является Церковь (*Ibid.* III 4. 1 [III 3. 1]). Свт. Иоанн Златоуст уподобляет К. также новому творению, к-рое несравненно лучше первого творения человека (*Catech.* III 4. 22 [в рус. пер.: III 3. 22]; ср.: *Idem. In Ioan.* 25. 2). К.— это просвещение, отгоняющее мрак духовного неведения и заблуждения (*Catech.* I 1. 2; 2. 1 [в рус. пер.: 2. 4]; II 4. 1–4; III 1. 25; 4. 3 [в рус. пер.: 3. 3]; III. 5. 21), а также духовный крест, смерть и погребение: крест и погребение для ветхого человека, которого мы совлекаемся, и смерть для греха (*Ibid.* II 2. 3); кроме того, К.— это воскресение и облечение человека во Христа как в новую одежду, чистую от всякой скверны (*Ibid.* II 2. 5; III 2. 11, 29; ср.: *De sacerdot.* 3. 6). Святитель сравнивал К. с духовным браком человека со Христом, гораздо более важным, чем телесный брак; приданое здесь — послушание и обеты, а дары — святость и чистота (*Catech.* III 1. 1–10, 16–18; I 2. 2 [в рус. пер.: I 2. 7]; II 3. 1, 6). Крещенный зачисляется в «духовное воинство» (*Ibid.* III 1. 8, 18, 40; 2. 8; 5. 26 [в рус. пер.: 4. 26]) и получает новое «небесное гражданство» (*Ibid.* III 4. 5 [в рус. пер.: III 3. 5]). Хотя в посл. в случае согрешения возможно покаяние и прощение грехов, второго К. уже не будет (*Ibid.* III 5. 18; 7. 23 [в рус. пер.: III 4. 18; 6. 23]). Поэтому после К. христианину следует оставить прежние греховные привычки и не уподобляться израильтянам, к-рые после выхода из Египта помышляли о возвращении обрат-

но (*Ibid.* III 3. 23–27 [в рус. пер.: II 4. 23–27]). Святитель предупреждает, что новокрещеным предстоит борьба с диаволом; однако после К. они имеют непобедимое оружие — веру, праведность, Слово Божие и таинства Тела и Крови Христовых, из которых родилась Церковь (*Ibid.* II 4. 8–22). Он подчеркивает необходимость сохранять полученные в К. духовные одеяния в светлости и чистоте, что возможно с помощью молитвы, милостыни и др. добродетелей.

Э. П. Б.

**К. в творениях сирийских авторов IV — нач. V в. Афраат.** Важной частью учения сирозычных авторов о К. является указание на ветхозаветные прообразы этого таинства.



Крещение  
царя Эдессы Авгаря и его семьи  
ап. Фаддеем.

Фрагмент рамы иконы  
«Сказание о Нерукотворном образе  
и Страсти Христовы».  
1796 г.

Иконописцы Климент Мокроусов  
и Федор Крашенинников (ЯХМ)

Так, *Афраат* в своих тахвитях (*tahwītā*, образец, демонстрация — название каждого из 23 сохранившихся сочинений *Афраата*) в согласии с общехрист. традицией (*Даниелю*, 2013. С. 211–213) рассматривает в качестве прообраза К. (*ma' mōdīṭā*) переход евреев через Чермное море: «Ибо Израиль был крещен посреди моря в сию пасхальную ночь, в день спасения. И Спаситель наш умыл ноги ученикам Своим в пасхальную ночь. Сие есть таинство (*rāzā*) кре-

щения. Да познаешь ты, возлюбленный, что Спаситель наш в эту ночь дал истинное крещение» (*Aphr. Demonstr.* 12. 10. 528). В данном случае термин *rāzā* (ср. греч. *μυστήριον*), используемый *Афраатом* для обозначения К. (*Ibid.* 1. 17. 41; 1. 19. 44), можно понимать и как «таинство», и как «тайна» (подробнее см.: *Lattke*. 2011. С. 1124–1125). *Афраат* противопоставляет крещение Иоанново, к-рое «не имело силы оставлять грехи», а было лишь крещением покаяния, и «истинное крещение» (*ma' mōdīṭā da-šrārā*), к-рое было установлено Христом и к-рое есть таинство Его Страстей (*Aphr. Demonstr.* 12. 10. 530).

В 7-й тахвите *Афраата* («О кающихся») говорится еще об одном образе К., содержащемся в ВЗ (*Суд* 7. 1–7), — воде, посредством к-рой *Гедеон* испытывал готовность к битве с мидианитянами (*Aphr. Demonstr.* 7. 19. 344). Предметом дискуссии среди исследователей не раз становился вопрос о том, являлось ли во времена *Афраата* безбрачие необходимым условием допуска к таинству К., причем споры в данном случае вызвало содержание именно 7-й тахвиты, в к-рой, в частности, сказано: «Обручившийся с женой и желающий жениться на ней да возвратится назад» (*Ibid.* 7. 18. 341). Ф. К. Беркиттом было высказано мнение (*Burkitt*. 1899. Р. 50–53; *Idem*. 1904. Р. 125–127), согласно которому во времена *Афраата* к К. могли допускаться только готовые вести безбрачный образ жизни, т. е. быть «сынами Завета» (*bnay qyāmā*); принадлежность к «сынам Завета» большинство совр. ученых считают формой раннего сир. аскетизма, или протомонашества, тогда как Беркитт полагал, что «сыны Завета» — это обозначение всех крещеных мирян. Гипотезу Беркитта подверг критике Р. Х. Коннолли (*Connolly*. 1905), считавший, что одна часть тахвиты была обращена ко всем христианам, к-рые совершили грех и призывались к покаянию, другая же представляет собой увещание тем, кто желают после К. стать «сынами Завета». А. *Вытбус*, признавая, что *Афраат* ставил безбрачие выше брака, доказывает, что ко времени жизни последнего к К. могли приступать и женатые, а та часть тахвиты, в которой безбрачие представлено в качестве условия таинства, заимствована *Афраатом* из более раннего

литургического источника (*Vööbus*. 1951. P. 45–57; подробнее о попытках решения данной проблемы см.: *Кессель*. 2005; *Ferguson*. 2009. P. 493–494).

В 11-й тахвите («Об обрезании») встречается распространенное в святоотеческой лит-ре представление об Иисусе Навине как прообразе Иисуса Христа и о переходе евреями Иордана (Нав 3–4) как прообразе К. (*Aphr. Demonstr.* 11. 12. 502). На К. указывает также обрезание сынов Израилевых, совершенное Иисусом Навином «во второй раз» (Нав 5. 2–9): «Обретают жизнь те, которые обрезались в сердцах своих и обрезались во второй раз в истинном Иордане — в крещении оставления грехов» (*Aphr. Demonstr.* 11. 11. 502; ср.: Рим 2. 29).

Кроме того, Афраат называет К. «рождением от воды», а также «вторым рождением, которое в крещении» (*mawlādā da-trēn da-b-ta'mōdītā*). Это «второе рождение», посредством которого крещаемые принимают Духа, противопоставлено первому рождению (*mawlādā qaḏmāyā*), когда человек родился с «душою живою» (*Aphr. Demonstr.* 6. 14. Col. 292–293; ср.: Быт 2. 7; 1 Кор 15. 45).

**Прп. Ефрем Сирин.** Упомянув о двух рождениях Единородного Сына Божия, прп. Ефрем пишет о том, что Он «родился от Божества в Своей природе, и от человечества вне Своей природы, и от крещения не по обыкновению Своему (*lā ba-yaḏeh*), дабы мы родились от человечества в природе нашей, и от Божества вне природы нашей, и от Духа не по обыкновению нашему» (*Ephraem Syr. De Domino nostro*. 2; см. также: *Ibid.* 1). При этом второе, или другое (*hrēnā*), рождение Христа от Девы Марии сопоставляется со «вторым рождением» Марии от Ее Сына — «рождением от воды», т. е. Ее «крещением» (*Idem. De Nativitate*. 16. 9–11). И. Ортис де Урбина видел здесь указание на то, что Дева Мария, по мнению прп. Ефрема Сирина, была крещена (*Ortiz de Urbina*. 1958. P. 47). Однако Э. Бек полагал, что прп. Ефрем рассматривал в качестве «крещения» Марии зачатие Ею Христа от Св. Духа (*Beck. Die Mariologie*. 1956. P. 28–29). Фактически ту же т. зр. разделяет С. Брок, к-рый убедительно показал (*Brock*. 1992. P. 90–92; *Idem*. 2007. P. 42), что для прп. Ефрема Сирина «вторым

рождением», или «крещением», Девы Марии было пребывание Христа в Ее чреве и что в своих творениях прп. Ефрем пишет о сошествии Христа в три утробы: в утробу Марии и в «утробы» Иордана и шеола (*Ephraem Syr. De Domino nostro*. 2; *Idem. De Ecclesia*. 36. 3–6).

Прп. Ефрем Сирин связывает установление К. с крещением Христа в Иордане (Мк 1. 9; *Ephraem Syr. De Virginitate*. 15. 3), а также с кровью и водой, излившимися на кресте из пронзенного ребра Господа (Ин 19. 34; см.: *Ferguson*. 2009. P. 510). Господь крестился от Иоанна Крестителя для того, чтобы крещаемые могли принять в свои души дар Св. Духа (*Ephraem Syr. De Domino nostro*. 55). Др. плодом К. является оставление грехов (*Ibid.* 2), к-рое прп. Ефрем связывал с докрещальным помазанием елеем (*Idem. De Virginitate*. 4. 9–11; 7. 7–12). Прп. Ефрем указывает на то, что погружение в воду сопровождалось произнесением «трех славных имен, Отца, и Сына, и Святого Духа» (*Ibid.* 7. 5).

Нек-рые исследователи (ссылки на лит-ру см.: *Ferguson*. 2009. P. 509–510) пытались доказать отсутствие в богословии прп. Ефрема Сирина следов учения о первородном грехе, причем в качестве одного из аргументов приводились его слова о невинности умерших детей и об их спасении; при этом к.-л. указание на их К. в данном контексте отсутствует (*Ephraem Syr. De Paradiso*. 7. 8; 14. 10–11). Ж. Сабер, однако, полагал, что в этих словах К. детей подразумевается, хотя и признавал, что во времена прп. Ефрема оно совершалось в случае смертельной опасности и было скорее исключением (*Saber*. 1974. P. 119).

**Кириллона.** В сочинениях *Кириллоны*, христ. поэта кон. IV — нач. V в., встречается указание на связь между событиями Великого Четверга и К. (сир. текст см.: *Cyrillonas. On the Institution of the Eucharist*. 508–529 // *Griffin*. 2011. P. 367–368; англ. пер.: *Ibid.* P. 443–445). В согите (*sōgītā* — песнь, песнопение) «Об умовении ног» он пишет о том, что Христос перед Тайной вечерей влил в умывальницу «тихие воды». Это является аллюзией на Пс 22. 2, в к-ром содержится прообразовательное описание К. (*Cyrillonas. On the Washing of the Feet* // *Ibid.* P. 371; англ. пер.: *Ibid.* P. 448; комментарий см.: *Ibid.* P. 148–152).

**К. в сочинениях представителей несторианства и монофизитства (IV–VI вв.).** **Феодор Мопсуестийский.** Источником, на основе к-рого может быть реконструировано учение о К. **Феодора**, еп. Мопсуестийского, наиболее известного и влиятельного богослова раннего несторианства, является цикл его «Тайноводственных поучений», сохранившийся в сир. переводе и состоящий из 16 гомилий; К. посвящены гомилии 12–14. Символ веры, к-рый в своих поучениях для оглашаемых толкует **Феодор**, не совпадает с Никейским (подробнее см.: *Gerber*. 2000. S. 108–158).

Важное место в гомилиях занимает учение о К. как образе смерти и воскресения. Ссылаясь на слова ап. Павла (Рим 6. 3–4), **Феодор** указывает на то, что К. (как и Евхаристия) совершается в воспоминание смерти и воскресения Христа. Поскольку каждое таинство (*rāzā*) являет посредством тайн (*rāzē*) невидимую реальность, крещаемый, изображая в себе смерть и воскресение Господа, благодаря воспоминанию этих событий укрепляется в надежде на будущие блага (*Theod. Mops. Hom. catech.* 12. 2–6).

Начало христ. К. **Феодор** усматривал именно в крещении Иисуса Христа в Иордане, через к-рое Христос явил образ таинства К.: «Господь наш был крещен Иоанном, но это не было крещением Иоанновым», т. е. не было крещением оставления грехов. Христос крестился, чтобы предначертать образ (*tūpsā*, от греч. τύπος) христ. К. (*Ibid.* 14. 24).

Встречается в богословии **Феодора** и представление о таинстве К. как «втором рождении» (*mawlādā d-men d-rēš* — *Ibid.* 14. 3; ср.: Ин 3. 5). При этом **Феодор** указывает на то, что К. являет лишь символ «второго рождения», в то время как «истинное второе рождение» христианина произойдет после всеобщего воскресения (*Theod. Mops. Hom. catech.* 14. 2).

Подобные высказывания вызвали дискуссию среди исследователей, в рамках к-рой обсуждался вопрос о том, понимал ли **Феодор** спасительные дары К. как то, что дается крещаемому уже в этой жизни, или крещаемый сможет принять их только после всеобщего воскресения. Согласно т. зр. В. де Вриса (*Vries*. 1941), в рамках sacramентологии **Феодора** таинства есть лишь символическое участие человека в будущей небесной

реальности. Когда Феодор пишет об обновлении христианина в К., о новом человеке, рождаемом в этом таинстве, он, по мнению Вриса, относит это к будущему состоянию, в момент же совершения таинства обновления не происходит. Позицию Вриса подверг критике И. Оньятибия (*Oñatibia*. 1954), по мнению которого для Феодора и образ, и обозначаемая им реальность — это части единого плана спасения, источником к-рого является Бог. Образы и символы, содержащиеся в Свящ. Писании, исполняются в жизни Церкви. Оглашенный участвует в смерти и воскресении Христа в момент своего К. благодаря тому, что Св. Дух дарует ему начальное участие в них; полнота этого участия будет достигнута в будущей жизни. Л. Абрамовски (*Abramowski*. 1961) и Ф. Маклауд (*McLeod*. 2002) развили данную т. зр., доказав ошибочность представлений Вриса. Так, Маклауд, проанализировав связь между христологией и сакраментологией Феодора, показал, что для него в таинствах К. и Евхаристии происходит соединение человека с Телом Христовым и благодаря личному единству человечества Господа с Его божеством на христианина уже в земной жизни распространяются дары бессмертия.

Знаком бессмертия для Феодора является снятие крещаемым одежды до предкрещального помазания елеем: оглашаемый становится подобен Адаму, бывшему нагим в раю и еще не облачившемуся в смертность. Помазание елеем есть знак покровы бессмертия, к-рое человек ожидает получить через К. (*Theod. Mops*. Nom. catech. 14. 8). Еще одним плодом таинства является то, что крещаемый становится частью Церкви как единого Тела Христова и чадом Божиим (*Ibid*. 14. 21).

Феодор подробно описывает чинопоследование К. Желающий креститься приходит в церковь, где его имя вписывается в книгу. В нее также вносится имя восприемника, свидетельствующего об образе жизни желающего приступить к таинству, который должен оказаться достойным того, чтобы стать «гражданином великого града», Небесного Иерусалима. Говоря о совершении таинства, Феодор упоминает отречение от сатаны, предкрещальное помазание, молитву водоосвящения, частью которой является эпиклесис, трехкратное погружение с произ-

несением слов «крещается во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», облечение в светлые одежды и нанесение знамения Креста на лоб новокрещенного во имя Св. Троицы (*Ibid*. 13–14).

**Несторианские писатели V–VII вв.** Богословие Феодора Мопсуестийского, произведения которого начали переводиться с греч. языка на сирийский в 20–30-х гг. V в. под рук. главы Эдесской школы Кира (Кийоре) (см. ст. *Кир Эдесский*), оказало большое влияние на *Нарсаю*, к-рый осуществил синтез предшествующей сир. богословской традиции и учения Феодора.

В гомилиях Нарсая встречаются упоминания К. как образа смерти и воскресения, а также учение о К. как новом рождении. В том же контексте Нарсай использует выражение «водная могила» (*qabrā d-mayūā*; см.: *Narsai*. Nom. 21).

Произведения Нарсая содержат подробное описание чинопоследования таинства, к-рое включало отречение от сатаны, исповедание веры, благословение елея, нанесение знамения Креста на лоб крещаемого во имя Св. Троицы, помазание елеем всего тела, освящение воды, погружение в воду со словами «крещается во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (см.: *Ibid*. 21, 22).

Оригинальное учение о К. содержится в трудах восточносир. богослова нач. VII в. *Бабая Великого*, в т. ч. в его «Книге о единении», в к-рой был осуществлен синтез предшествующей сир. традиции и богословия *Нестория* (обзор учения Бабая о К. см.: *Krüger*. 1963). Рассматривая крещение в Иордане в качестве начала христ. К. и, по всей видимости, следуя учению Феодора Мопсуестийского, Бабай указывает на то, что уже крещение Христа отличалось от Иоаннова крещения: «Крещение, которым был крещен Господь наш в Своем человечестве, есть то [крещение], которым крещаемся мы, христиане», а не крещение покаяния, в к-ром Христос, будучи безгрешным, не нуждался (*Babai*. Lib. de union. 5. 15).

Являясь сторонником христологии двух ипостасей, Бабай фактически указывал на то, что была крещена именно человеческая ипостась Христа, к-рую он именует «Человеком Господа нашего» (*barnasēh d-māran*): «В духовном рождении Человека Господа нашего, соединенного [с Сыном],

Он (т. е. Человек. — Е. З.) таинственно посредством святого крещения был рожден для бессмертия, дабы быть Первенцем для всех» (*Ibid*. 1. 5).

**Монофизитство VI в.: Иаков Саругский.** Богословие К. западносир. автора *Иакова Саругского*, отраженное в его гомилиях (*Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis* / Ed. P. Bedjan. P., 1905–1910. 5 t.), содержит параллели с предшествующей традицией: с одной стороны, Иаков употребляет восходящее к Нарсаю выражение «водная могила» (см.: *Ibid*. 1905. Т. 1. P. 181), с другой — во многом следует учению прп. Ефрема Сирина о «трех утробах» (*Ibid*. 1907. Т. 3. P. 593; ср.: *Ibid*. Т. 1. P. 154). Схождение Христа в Иордан сопоставляется с Его схождением во ад, чтобы найти погибшего Адама (*Ibid*. P. 171).

В согласии с учением Афраата и прп. Ефрема (см.: *Aphr. Demonstr.* 23. 65; *Ephraem Syr. De Nativitate*. 4. 210–211) Иаков рассматривает крещение Христа в Иордане как передачу Ему священства (*Homiliae Selectae*. Т. 1. P. 191). Апостолы были крещены «в Духе Святом и в огне» в момент Пятидесятницы (*Ibid*. 1906. Т. 2. P. 679). Более того, каждое христианское К. также совершается «в огне и в Духе» (Мф 3. 11; Лк 3. 16), в чем и состоит его отличие от крещения Иоанна, к-рое было лишь «крещением покаяния» (*Homiliae Selectae*. Т. 1. P. 160). Развивая учение о К. как новом рождении, Иаков именует К. не только «утробой», но и «девственной матерью», «новой матерью», «второй матерью», «матерью жизни» и т. д.

Иаков указывал на дар Св. Духа как на один из плодов таинства, др. же плодом, тесно связанным с первым, является сыновнее достоинство христиан, к-рые становятся в К. чадами Божиими и братьями Христа. В творениях Иакова, как и в рамках сир. традиции в целом, дар сыновства связывается с докрещальным помазанием елеем (*Brock*. 1978. P. 335–340).

*Е. А. Заболотный*

**К. в «Ареопагитиках».** В трактате «О церковной иерархии», входящем в «*Ареопагитики*», К. рассматривается как начальный этап обожения. Церковная иерархия является продолжением небесной и состоит из 9 чинов: высшую иерархию составляют 3 таинства — Просвещение



(К.), Собрание (Евхаристия) и Миропомазание; среднюю — иерархи (епископы), пресвитеры и диаконы; низшую — «чины совершаемых», т. е. терапевты (монахи), «священный народ» и оглашенные. Если цель церковной иерархии есть уподобление Богу и единение с Ним, то началом на этом пути должно быть К. — «божественное рождение», или «священное богорождение», приобретение нового, божественного бытия (Агеор. ЕН. II 1). В этом контексте приводятся слова из Евангелия от Иоанна: «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал

овцу, воздаст честь и хвалу «единому благодющему Началу, от Которого зависит призывание призываемого и спасение спасаемого» (Ibid. II 2. 3). Крестное знамение, даруемое приходящему иерархом, и запись иереем его имени, причисляющая его к спасаемым, символизируют принятие этого человека в общение с Богом, ниспослание ему Божественного света. Но, получив некое общение с Единым, необходимо полностью отказаться от «разделенной жизни», поскольку «невозможно в одно и то же время быть причастником вещей, совершенно противных друг другу» (Ibid. II 3. 5). Отказ от прежней греховной жизни сим-



Крещение  
сщмч. Дионисия Ареопагита  
ап. Павлом.  
Роспись ц. Сан-Спирито  
во Флоренции, Италия.  
Кон. XVI в.  
Мастер Б. Почеттти

волизирует совлечение одежды и поставление лицом к западу с просертными руками, а также троекратное дуновение на сатану и произнесение слов отрицания, выражающих «отречение от того, что противно богообразию» (Ibidem). Крещаемый, т. о., делается совершенно свободным от греховных уз и чуждым общения со злом. После этого, уже сделавшись «единовидным», он обращается на восток и приносит «священные обеты всецелого сочетания с Единым» (Ibidem). Это означает, «что твердое стояние в Божественном свете и стремление к нему может быть только при совершенном удалении от зла». Однако «неизменяемость богообразного состояния» приобретает через постоянные усилия к согласию с Единым, что таинственно изображается в предкрещальном помазании елеем. После этого, «восходя по божественным следам Ставшего первым между подвигающимися и одолев богоподобными подвигами препятствующие ему в обожении действия и существа, он [крещаемый] умирает со Христом, то есть таинственно, для греха через Крещение» (Ibid. II 3. 6). Сокрытие человека под водой «есть образ смерти в могильной незримости», троекратность погружения изображает тридневное погребение

Христа (Ibidem). Облечение в «световидные одежды» означает «всесовершенное осиявание световидной жизнью». Следующее затем Миропомазание «делает крещаемого благоуханным, ибо священносовершившееся богорождение соединяет крещаемого с богоначальным Духом» (Ibid. II 3. 7). После К. крещеный призывается «к святейшей Евхаристии» и делается «причастником совершительных таинств» (Ibidem).

**Учение о К. прп. Иоанна Дамаскина.** В «Точном изложении православной веры» (Expositio fidei; CPG, 8043) прп. Иоанна Дамаскина К. рассматривается как необходимый этап усыновления человека Богу и уподобления Ему. Освободив человека от первородного греха, смерти и тления через Свое рождение (воплощение), крещение, страдание и воскресение, Господь явил путь и пример того, как, идя по Его следам, люди могут сделаться по усыновлению тем, что Господь есть по природе, т. е. Его сынами и наследниками (Ioan. Damasc. De fide orth. IV 13). К. — это «второе рождение»: «Подобно тому как, родившись от Адама, мы уподобились ему, унаследовав проклятие и тление, так и, родившись от Него, мы уподобились Ему и унаследовали нетление, благословение и славу Его» (Ibidem). Кроме того, К. обозначает смерть Господа (ср.: Рим 6. 4), поскольку «крещением мы спогребаемся Господу» (Ioan. Damasc. De fide orth. IV 9; ср.: Кол 2. 12). Отсюда следует единственность К., поскольку смерть Господа совершилась единожды.

К. должно совершаться по заповеди Христовой во имя Св. Троицы, с призыванием Отца, Сына и Св. Духа (Мф 28. 19). По словам прп. Иоанна, христиане крестятся во Св. Троицу «потому, что то самое, что принимает Крещение, нуждается в Святой Троице как для своего сохранения, так и для своего сохранения, и невозможно, чтобы три Ипостаси не находились Одна вместе с Другой, ибо Святая Троица нераздельна» (Ioan. Damasc. De fide orth. IV 9). Хотя ап. Павел и говорит о К. во Иисуса Христа, т. е. в Его смерть (Рим 6. 3), это, по мысли прп. Иоанна, указывает не на призывание, а лишь на то, что К. есть образ смерти Христовой: «...через три погружения Крещение знаменует три дня гроба Господня» (Ioan. Damasc. De fide orth. IV 9). Быть «крещенными

власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин 1. 12–13); под рождением от Бога подразумевается, очевидно, К. После описания обряда К. (Агеор. ЕН. II 2) дается символическое истолкование священнодействий как последовательных этапов на пути крещаемого от разделенности к «единовидности», необходимой для единения с Единым Богом (Ibid. II 3). Будучи несовершенным, человек не может сразу возжелать совершенного единения с Богом, но постепенно возводится от хорошего, что в нем есть, к лучшему, от лучшего — к наилучшему и, наконец достигнув совершенства, возводится «последовательно и совершенно к богоначальной высоте» (Ibid. II 3. 4). Образ этого порядка восхождения представлен в порядке совершения таинства К. Вначале человек приходит к смиренному самосознанию, заставляющему искать восприемника, посвященного в тайны веры, к-рый становится для него проводником на пути к иерарху. Иерарх, действуя по подобию Божию и постоянно проповедуя о спасении через соединение с Богом, с радостью принимает его на плечи как

во Христа» (εις Χριστὸν βαπτισθῆναι) означает «погружаться в воду с верой в Него» (τὸ πιστεύοντας εἰς αὐτὸν βαπτίζεσθαι). Однако вере во Христа должно предшествовать исповедание Отца, и Сына, и Св. Духа, поскольку Христос (Помазанник) есть Сын Бога Живого (Мф 16. 16), Которого Отец помазал Св. Духом (Деян 10. 38).

Вода, излившаяся из святого и непорочного ребра Христова, стала для человечества «источником отпущения грехов», «водой для возрождения и омытия греха и тления, кровь же — как питье, доставляющее вечную жизнь» (Ioan. Damasc. De fide orth. IV 9). Заповедь возрождаться водой и Духом (Ин 3. 5) означает двоякое очищение двусоставного по природе человека (т. е. состоящего из души и тела): Св. Дух обновляет «бывшее по образу и по подобию»; вода с помощью благодати Св. Духа очищает тело от греха и избавляет от тления. Вода выражает образ смерти, Дух доставляет залог жизни (Ioan. Damasc. De fide orth. IV 9). Связанное с К. предкрещальное помазание елеем прп. Иоанн истолковывает как обетование Божия милосердия через Св. Духа, наподобие масличной ветви, принесенной голубем спасшимся от потопа (Ibidem; ср.: Быт 8. 11).

Прп. Иоанн Дамаскин выделяет восемь «видов» (в т. ч. прообразов) К. (Ioan. Damasc. De fide orth. IV 9). Первое — всемирный потоп для истребления греха. Второе — «крещение морем и облаком; ибо облако — символ Духа, а море — воды» (ср.: 1 Кор 10. 1–2). Третье — «законное, ибо всякий нечистый омылся водой и мыл одежды и тогда лишь вошел в стан» (ср.: Лев 16. 26). Четвертое — Иоанново крещение, «бывшее вступительным и приводящим крещаемых к покаянию, чтобы они уверовали во Христа» (ср.: Мф 3. 11). Пятое — «крещение Господне, которым Он Сам крестился... чтобы стать для нас образом и примером для Крещения»; здесь же прп. Иоанн говорит и о христ. К. (знаменем К. было, по мысли прп. Иоанна, также умовение Спасителем ног учеников; см.: Ioan. Damasc. De fide orth. IV 13). Шестое — «крещение через покаяние и слезы». Седьмое — «крещение кровью и мученичеством, которым ради нас крестился Сам Христос» (ср.: Лк 12. 50). Восьмое — «последнее, не спасительное, но истребляю-

щее порок (ибо порок и грех более не будут иметь места), наказывающее же бесконечно» (Ioan. Damasc. De fide orth. IV 9).

М. В. Никифоров

**Учение о К. в латинской патристике (IV–VIII вв.).** Латинские отцы Церкви и церковные писатели IV–VIII вв. в целом следовали ранней зап. церковной традиции толкования таинства К., заданной преимущественно трудами Тертуллиана и свт. Киприана Карфагенского. В IV–V вв. в Западной Церкви появляется практика создания специальных огласительных проповедей, бесед или трактатов, обычно содержащих рассуждение об этапах подготовки к таинству К., описание составных элементов этого таинства и объяснение их религ. смысла. К такого рода сочинениям относятся беседы «О тайнах» (De mysteriis; CPL, N 155) и «О таинствах» (De sacramentis; CPL, N 154) свт. Амвросия, еп. Медиоланского; трактат «Изложение Символа» (Expositio symboli; CPL, N 196) Руфина Аквилейского; сочинения «О Символе к оглашенным» (De symbolo ad catechumenos; CPL, N 309) и «Об оглашении новичков» (De catechizandis rudibus; CPL, N 297) блж. Августина, еп. Гиппонского; «Наставление к оглашенным» (Competentibus ad baptismum instructio; CPL, N 647) Никиты, еп. Ремесианского, и др. Начиная с VI в. учение о К. рассматривалось наряду с др. богословскими темами в церковно-догматических и церковно-канонических сводах, напр. в трактатах «О церковных догматах» (Liber sive diffinitio ecclesiasticorum dogmatum; CPL, N 958) Геннадия Марсельского, «О вере к Петру» (De fide ad Petrum seu de regula fidei; CPL, N 826) свт. Фульгенция, еп. Руспийского. Наиболее последовательный и подробный синтез лат. патристического учения о К. был осуществлен Исидором Севильским, еп. Гиспальским, в сочинениях «Этимологии» (Etymologiae; CPL, N 1186), «Сентенции» (Sententiae; CPL, N 1199) и «О церковных служениях» (De ecclesiasticis officiis; CPL, N 1207). Как в специально посвященных таинству К., так и в общих догматических сочинениях лат. отцы Церкви и церковные писатели объясняли значение обрядов, сопровождающих совершение таинства К., раскрывали богословский смысл таинства, а также указывали на его духовно-нрав-



Крещение Константина Великого.

Фрагмент триптиха  
из аббатства Ставелот.  
1156–1158 гг.

(Б-ка и музей Моргана, Нью-Йорк)

ственное измерение, подчеркивая необходимость сохранять верность обетам К. в дальнейшей жизни христианина. Они истолковывали различные ветхозаветные прообразы таинства К., такие как всемирный потоп, переход евреев через Чермное море, ритуальные омовения и др., а также анализировали основные тексты НЗ, связанные с установлением и истолкованием К., в т. ч. повествования о крещении Иисуса Христа в Иордане и о Его беседе с Никодимом, крещальную формулу из Евангелия от Матфея, примеры К. из Деяний св. апостолов, рассуждения о К. ап. Павла и др. Особый фон для богословских рассуждений о таинстве К. на Западе создавали донатистские (см. ст. *Донатизм*) и пелагианские (см. ст. *Пелагианство*) споры: в ходе первых лат. богословы развили учение о действительности и действительности таинства К. даже у еретиков и раскольников независимо от личности совершителя таинства, если оно совершено по правильной форме; в ходе вторых была окончательно обоснована концепция первородного греха, от которого не свободны даже младенцы, являющаяся основанием учения о том, что принятие таинства К. есть единственное средство очищения от вины прародителей и вхождения в Царство Божие (общий обзор учения о К. в лат. патристике см.: *Bareille*. 1910; *Neunheuser*. 1983. S. 60–73, 86–96; *Cramer*. 1993. P. 64–129).

**Свт. Иларий Пиктавийский.** По утверждению свт. Илария, К. было установлено Иисусом Христом для спасения человека и освящено Его собственным крещением в Иордане



(*Hilar. Pict. In Matth. 1. 5*). Свт. Иларию называл К. «возрождением» (*Idem. In Ps. 14. 14; Idem. De Trinit. XII 57*), «божественным рождением» (*De Trinit. I 21*), «таинством нового рождения» (*In Ps. 63. 11*). К. означает освобождение человека от грехов, обретение залога бессмертия и вечной жизни, возрождение к новой жизни в Св. Духе, претворение в храм Божий (*De Trinit. I 21; VI 44; In Ps. 64. 15; 65. 11; 91. 9; In Matth. 10. 24*). В К. верующие приобщаются смерти Христа и соумирают с Ним для греха, чтобы вместе с Ним возродиться и приобщиться Его воскресению и вечной жизни (*De Trinit. IX 9*). К. есть также «просвещение» (*illuminatio*); по словам свт. Илария, земное просвещение христианина, готовящее его к вечному пребыванию в свете, происходит благодаря «таинству Крещения» (*sacramento baptismi*), а также посредством «заповеди Божией», т. е. первоначального наставления в христ. вере и любви (см.: *In Ps. 118. 3. 9*). Св. Дух сходит на крещаемых, как некогда на Господа в Иордане, и они приемлют помазание небесной славы, становясь сынами Божиими, усыновляемыми Отчим гласом (*In Matth. II 6*). Признавая полноту благодатного дара, подаваемого человеку в христ. К., свт. Иларию вместе с тем сравнивал состояние христианина после таинства К. с состоянием младенца: с человека смывается «нечистота и порок древних преступлений», в силу чего он становится «непорочным», однако он еще не является святым, верным и праведным (*In Ps. 63. 7*). Поэтому, согласно свт. Иларию, водное К. дополняется духовным «крещением». Цитируя слова Иисуса Христа из Евангелия от Луки, свт. Иларию приводил отсутствующее в греч. тексте НЗ слово «другой»: «Другим крещением (*aliud baptismum*) должен Я еще креститься» (см.: *In Ps. 118. 3. 5*; ср.: *Лк 12. 50*). Согласно свт. Иларию, как Иисус Христос после водного крещения от Иоанна нуждался в «другом крещении», а именно в К. «Духом Святым и огнем» (ср.: *Мф 3. 11*), которое Он принял во время спасительных страданий на Кресте (ср.: *Мк 10. 38–39*), так и христианину не следует полагать, что в таинстве К. он сразу получает «совершенную чистоту невинности, достойную небесной жизни», поскольку и «после вод Крещения» происходит дальнейшее «очищение

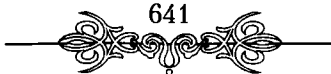
совершенной чистоты». Эта чистота освящает людей посредством пришествия Св. Духа, она «выжигает» их «огнем суда», она посредством насилия смерти очищает их от позорного союза с мертвенностью, она омывает кровью тех, кто устаиваются благочестивою и верного страдания мученичества (*Hilar. Pict. In Ps. 118. 3. 5*; ср.: *Ferguson. 2009. P. 673*).

Особое внимание свт. Иларию уделял использованию при совершении К. тринитарной формулы. Комментируя заключительный отрывок из Евангелия от Матфея (*Мф 28. 18–20*), свт. Иларию отмечал, что в обращенных к ученикам словах Иисуса Христа заключено все «таинство человеческого спасения» (*Hilar. Pict. De Trinit. II 1*). Согласно свт. Иларию, К. должно совершаться «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», т. е. «посредством исповедания Творца (*auctoris*), Единородного (*unigeniti*) и Дара (*doni*)» (*Ibidem*). Свт. Иларию подчеркивал, что, принимая при К. в крещальном Символе веры и в крещальной формуле истинное исповедание Св. Троицы, христианин научается тому, что спасительной является не просто вера в Бога Отца или в Иисуса Христа, но правосл. вера в Св. Троицу, поэтому «нельзя подвергать сомнениям или как-либо изменять ту веру во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, которая была исповедана и подтверждена клятвой (*juratam*) при крещении» (*Idem. Lib. II ad Const. 4*; ср.: *De Trinit. XII 57; I 17*; подробнее см.: *Mil-hau. 2001*; ср. также: *Ferguson. 2009. P. 672–673*).

**Свт. Зинон Веронский.** В собраниях проповедей (*Sermones seu Tractatus*; CPL, N 208) свт. *Зинона*, еп. Веронского, по меньшей мере 8 проповедей или отрывков из них непосредственно связаны с предкрещальной катехизацией и адресованы готовившимся к принятию таинства К. (общий обзор содержания и анализ литургического материала см.: *De Paoli. 1967; Jeanes. 1995*); тему К. свт. Зинон неоднократно затрагивал и в др. проповедях. К. он называл вторым, духовным и небесным рождением (*Zeno Veron. Tract. I 16. 2; 27. 3; II 28. 1; 29. 2*), а также вторым, духовным обрезанием (*Ibid. I 3. 19, 21, 23*), в к-ром отсекаются все пороки души. Свт. Зинон указывал на ветхозаветный прообраз К.— переход израильтян через Чермное море: как тогда израильский народ, убежав из

Египта, прошел посуху через Чермное море, волны к-рого поглотили преследователей, и достиг пустыни, так теперь новый Израиль, убегая от мирских соблазнов, в водах возрождающего К. оставляет все грехи, чтобы достичь рая (*Ibid. 46. 2–3*). В истечении воды и крови из пронзенного бока Спасителя свт. Зинон видел указание на таинство К. и на мученичество, которое, следуя предшествующей традиции, понимал как высшее, «второе крещение» (*Ibid. 3. 20*). Свт. Зинон описывал купель К. как чрево или утробу Матери-Церкви, рождающую детей Богу; как могилу для ветхого человека с его грехами и страстями и одновременно как купель новой жизни (*lavacrum vitae*), в к-рой духовная вода, т. е. вода, на к-рую призывается Св. Дух, совершает спасение человека и дарует ему вечную жизнь (*Ibid. I 13. 7; 24. 1; 32. 1; 55. 1; II 14. 1; 23. 1; 24. 2–3; 28. 1; 29. 1*). Возрождение человека происходит через воду и Св. Духа (*Ibid. I 13. 12*); вода в купели становится «живой» (*viva*) благодаря явлению Св. Духа и как бы «согревается» (*temperata*) благодатным огнем (*Ibid. 23. 1*). В К. люди освобождаются от всех грехов, даже таких тяжких, как колдовство, убийство, прелюбодеяние, кровосмешение, святотатство (*Ibid. 32. 1; II 24. 2*), обретая первоначальную невинность и чистоту, символом чего служат белые небесные одежды (*aethera vestis*), в которые облакаются новокрещенные (*Ibid. I 2. 25; 23. 1; 49. 1*). В таинстве К. верующим сообщается «дар Святого Духа» и Его достоинство (*Ibid. II 29. 2*), символом чего служит помазание елеем, делающее крещаемых «запечатленными и помазанниками» (*Ibid. I 13. 10–11; 24. 2; 49. 1; II 13. 1*; ср. также: *Ferguson. 2009. P. 648–651*).

**Свт. Григорий Эльвирский.** Учение о К. свт. *Григория*, еп. Эльвирского, наиболее ярко выражено в его экзегетическом соч. «Трактат о книгах Священных Писаний» (*Tractatus de libris Sanctarum Scripturarum*; CPL, N 546). Согласно свт. Григорию, принимая К., все люди получают от Бога равный «дар прощения» (*Greg. Illiber. Tract. Script. 15. 129*), поскольку нет ни одного греха, который не очищался бы в таинстве К.: в нем отпускаются все человеческие грехи и преступления (*Ibid. 6. 175*). Однако не вода сама по себе очищает прегрешения, но Бог, Который отпускает





верующим все грехи, действует посредством воды (Ibid. 15. 124). Свт. Григорий называл К. новым обрезанием — «обрезанием сердца» (cordis circumcisio), к-рое принимает человек, когда возрождается в водах К. (Ibid. 4. 237), а также новым рождением: «Когда ветхий человек отлагает то, чем он был прежде [вступления] в Церковь, и, сохранив тело, изменяется к новой жизни, рождаясь в живительном крещении... он становится из ветхого новым, из тленного невредимым, из старого молодым, из старика младенцем, из смертного вечным» (Idem. In Ps. 91. 74–83).

**Пациан, епископ Барселонский.** В имеющем огласительный характер «Слове о Крещении» (Sermo de baptismo; CPL, 563) еп. Пациан рассматривал основные составляющие таинства: «Освободившись от оков [греха], мы посредством таинства Крещения (per baptismi sacramentum) подходим к знамению [Креста] Господня (ad signum Domini), отрекаемся от дьявола и всех ангелов его, которым ранее служили» (Pacian. De bap. 7). Он упоминал также связанные с К. «таинства омовения и помазания», совершавшиеся епископом, поясняя смысл этих действий следующим образом: «Омовением очищаются грехи, помазанием сообщается Святой Дух, причем и то и другое мы получаем из рук и уст епископа; и таким образом весь человек возрождается и обновляется во Христе, чтобы как Христос воскрес из мертвых, так и мы стали ходить в обновленной жизни, то есть чтобы мы, отложив заблуждения прежней жизни — идолослужение, жестокость, прелюбодеяние, роскошь и другие пороки плоти и крови, приобрели Духом новые нравы во Христе — веру, целомудрие, невинность, чистоту» (Ibid. 6). «Семя Христово» (Christi semen), т. е. Дух Божий, с помощью рук епископа рождает нового человека, зачатого в утробе Матери-Церкви и воспринятого в момент рождения в купели (Ibidem). Посредством таинства К. от таинственного брака Христа и Церкви «рождается христианский народ, осеняемый свыше Духом Господним» (Ibidem; подробнее см.: Ferguson. 2009. P. 666–668).

**Марий Викторин.** В сочинениях *Викторина Мария* К. именуется таинством освящения (sanctificatio) человека (Mar. Vict. Adv. Ar. III 16. 24–25) и исповедания им веры (conse-

cratio fidei) в Иисуса Христа (Idem. In Ephes. 4. 5–6). К. совершается во имя Св. Троицы; «призыванием Бога, Христа и Святого Духа» (Adv. Ar. III 16. 28–29). Крещаемый исповедует веру в Св. Троицу, омывается в водной купели, очищаясь от всякого пятна и порока, и восстанавливается в первообразной силе и красоте, а также принимает Св. Духа, которым он освящается (Ibid. 31–33; I 17. 24–27; In Ephes. 5. 25–27). К. — это «второе творение во Христе» (secunda creatura in Christo — Adv. Ar. I 21. 3–4), или «усыновление» Богу во Христе, поскольку всякий, кто крестится во Христа, облачается в Него и становится сыном Божиим (Idem. In Galat. 3. 27).

**Свт. Амвросий Медиоланский.** Духовно-символическое объяснение мн. литургических обрядов, сопровождающих таинство К., свт. Амвросий предложил в сочинениях «О тайнах» и «О таинствах», ко-



Крещение

блж. Августина свт. Амвросием.  
1-я пол. XV в. Худож. Б. ди Лоренцо  
(Музей Бандини, Фьезоле, Италия)

торые по происхождению являются проповедями, адресованными недавним принявшим таинство К. христианам. Поясняя необходимость преподавать верующим наставление о таинственном смысле К. уже после принятия ими этого таинства, свт. Амвросий указывал, что, получив при К. просвещающую благодать Св. Духа и войдя в Церковь как ее полноправные члены, люди оказываются способными более глубоко понять таинственный смысл крещальных священнодействий (см.: Ambros. Mediol. De Myst. 1. 2; общий обзор учения свт. Амвросия о К. см.:

Quasten. 1951; Müsing. 1969. S. 67–94; Cramer. 1993. P. 64–72; Ferguson. 2009. P. 634–647). По словам свт. Амвросия, К. — это «таинство возрождения» (regenerationis mysterium) человека (Ambros. Mediol. De Myst. 4. 19; Idem. De sac. III 1. 5), а купель К. — это «святителище возрождения» (De Myst. 2. 5), в к-ром благодать Св. Духа избавляет человека от вины (culpa) и заблуждений (error), освобождает его от грехов (Ibid. 3. 11–12; 4. 20; 6. 32). В водах К. человек умирает для мира и для греха и воскресает для вечной жизни и для Бога (Ibid. 4. 21). *Банмистерий* по форме напоминает могилу, поскольку К. является подобием смерти, когда крещаемый погружается в воду; однако К. вместе с тем становится и подобием воскресения, когда человек выходит из воды (De sac. III 1. 1–2; ср.: Idem. De Spirit. Sanct. I 6. 76). Вода символизирует землю, куда человек должен был возвратиться после смерти в наказание за первородный грех (ср.: Быт 3. 19), так что в К. крещаемый словно «живым умирает» (vivus moreretur), т. е. погребает собственный грех и благодаря этому перестает грешить. Поскольку Иисус Христос, воскреснув из мертвых, отменил тяготевший над людьми смертный приговор и открыл всем путь к воскресению, то и крещаемый не только «живым умирает», но и «живым воскресает» (vivus resurget), возрождаясь в купели К. для новой жизни со Христом, «распинаясь» для греха и воскресая для Бога (De sac. II 6. 17–19; 7. 20; VI 2. 7). Свт. Амвросий, следуя учению ап. Павла, считал, что всякий, кто принимает К., крестится в смерть Иисуса Христа (ср.: Рим 6. 3). Комментируя это положение, он отмечал, что как Христос умер, так и всякий христианин должен вкусить смерть, чтобы затем воскреснуть. К. — «это смерть, но не настоящая телесная смерть, а ее подобие», поскольку, погружаясь в купель, человек воспринимает подобие смерти и погребения. Обращаясь к приступающему к таинству К. человеку, свт. Амвросий наставлял его: «Ты принимаешь таинство Его Креста, поскольку Христос висел на Кресте и Его тело было прибито гвоздями. Ты же, когда сораспинаешься Христу, соединяешься со Христом, тебя держат гвозди Господа нашего Иисуса Христа, чтобы дьявол не смог оторвать тебя оттуда. Пусть гвоздь

Христов удерживает тебя, которого зовет обратно немощ человеческой природы!» (*Ambros. Mediol. De sacr. II 7. 23*; ср.: *Ibid. VI 2. 7*; ср.: *Ferguson. 2009. P. 643–644*). Спасительное действие К. свт. Амвросий связывал также с воздействием Св. Духа, Который в К. производит благодатное возрождение всего человека, превосходящее порядок природы. Действие Св. Духа при К. свт. Амвросий сравнивал с Его действием в таинстве Боговоплощения: «Если Дух Святой, найдя на Деву, совершил зачатие и исполнил служение, относящееся к рождению, то, конечно, не следует сомневаться в том, что Дух, сходя в купель или на принимающих Крещение, совершает истинное возрождение» (*Ambros. Mediol. De Myst. 9. 59*). К. совершается водой и Духом, поскольку «без Духа вода не очищает» (*Ibid. 4. 19*). При этом вода указывает на телесность и смертность человека, а Св. Дух служит залогом его бессмертия: «Мы погребаемся в водной стихии, чтобы восстать обновленными Духом, ибо в воде — образ смерти, а в Духе — залог жизни, так что умирает тело греховное благодаря воде, которая, словно гроб, заключает тело, а благодаря силе Духа мы обновляемся от смерти греховной» (*De Spirit. Sanct. I 6. 76*). Указание на таинство К. свт. Амвросий видел в отрывке из Первого послания ап. Иоанна Богослова (1 Ин 5. 8), отмечая, что в К. нераздельно присутствуют 3 начала: вода, которой человек омывается, кровь, т. е. Крест Христов, на котором была излита кровь Искупителя и к-рым человек знаменуется в таинстве, и Св. Дух, Который освящает воду и возрождает человека (*Ambros. Mediol. De Myst. 4. 11, 20–23*). Рассматривая и объясняя разные аспекты таинства К., свт. Амвросий приписывал освящающую и возрождающую силу К. то действию Креста (*De sacr. II 2. 6*; III 4. 11–13), то Иисусу Христу (*Ibid. II 2. 7*; 7. 23), то Св. Духу (*Ibid. 5. 15*; *De Myst. 4. 19*), то всей Св. Троице (*De sacr. II 3. 9*; 4. 10–13; 5. 14; 7. 20–22). Новокрещеный отрывается от сатаны и его порочных дел, освобождается от его пут и сочетается со Христом (*De Myst. 2. 5–7*; *De sacr. I 2. 5*; II 6. 18–19). К. неразрывно связано с исповеданием веры в единосущную Троицу (*De Myst. 4. 20*; *De sacr. I 5. 19–20*; II 7. 20–22; III 1. 1; VI 2. 5), поскольку если человек «не будет крещен во

имя Отца, и Сына, и Святого Духа, то не сможет получить прощение грехов и воспринять духовный дар благодати» (*De Myst. 4. 20*). Для свт. Амвросия К. есть знак веры; оно дает крещеным право называться верующими (*fidei — De sacr. I 1. 1*); оно вводит человека в Церковь и объединяет его с другими верующими «общностью веры, союзом посвящения (*initiandi societate*), необходимым приятием благодати и единством таинств» (*Idem. De offic. I 33. 170*). Верующие, вступившие в Церковь через К., должны и далее придерживаться такого образа жизни, какой подобает очищенным (*ablutos*) и обновленным (*De Myst. 1. 1*; ср.: *Ferguson. 2009. P. 645–647*).

**Хромаций, еп. Аквилейский.** Мн. обрядовые и богословские аспекты таинства К. были предметом рассмотрения в проповедях Хромация, еп. Аквилейского (*Sermones; CPL, 217*; общий обзор см.: *Ferguson. 2009. P. 656–660*). Согласно еп. Хромацию, ориентировавшемуся на современную ему литургическую практику, принятию таинства К. должно предшествовать отречение от мира с его соблазнами и грехами; далее следует исповедание верности Богу в присутствии ангелов (*Chromat. Aquil. Serm. 14. 4*). Совершавшийся перед К. обряд омовения ног еп. Хромаций объяснял как символическое указание на устранение всяких следов греховности Адама (*Ibid. 15. 6*). Таинство К. совершается троекратным погружением крещаемого в воду во имя Св. Троицы: «Благодать Крещения преподается во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (*Ibid. 3. 8*; ср.: *Ibid. 19. 2*; 34. 2). В К. человеку отпускаются все грехи, он исцеляется от греховных немощей, от болезней души, от телесных недугов и страстей и восстает «новым человеком из купели возрождения» (*Ibid. 14. 4*), «чистым от всякой скверны греха» (*Ibid. 3. 8*). Это совершает Сам Господь Иисус Христос, Который «и омывает преступления... и отпускает грехи... и освящает... и дарует с небес Св. Дух» (*Ibid. 15. 6*). Новокрещеные облачаются в белые одежды, символизирующие чистоту жизни и веры, а также принимают на главу спасительное помазание елеем (*Ibid. 14. 4*). Спасительные свойства К. еп. Хромаций сравнивал со свойствами Силоамской купели (см.: Ин 5. 2–4), к-рую он считал прообразом этого таинства. Говоря о безмерном пре-

восходстве «благодати спасительного Крещения» (*gratia baptismatis salutaris*), еп. Хромаций утверждал: «Та вода приходила в движение один лишь раз в год, а эта вода церковного Крещения всегда готова прийти в движение; та вода двигалась в одном только месте, а эта движется по всему миру; туда сходил ангел, а сюда — Дух Святой; там была благодать ангела, а здесь — тайна Троицы; та вода исцеляла только одного человека в год, а эта ежедневно спасает множество людей; та исцеляла одно лишь тело, а эта спасает и тело, и душу; та исцеляла только от болезни, а эта также и от грехов; та избавляла от немощи одно лишь тело, а эта и тело, и душу избавляет от греха» (*Chromat. Aquil. Serm. 14. 1*). В К. люди не только избавляются от грехов и недугов души и тела, но и возрождаются к новой жизни Св. Духом (*Ibid. 18. 4*), получая новое духовное рождение, которое намного превосходит обычного плотского рождения: «Плотское рождение происходит от человека, а духовное рождение (*spiritalis nativitas*) — от Бога; значит, одно — от человека, а другое — от Бога; одно порождает человека для мира, а другое рождает для Бога; одно наполняет землю детьми, а другое возводит на небо; одно ведет к временной жизни, а другое — к вечной; наконец, одно производит сынов человеческих, а другое — сынов Божиих (*Dei filios efficit*)» (*Serm. 18. 3*). Невидимое духовное рождение, согласно еп. Хромацию, «делает из стариков младенцев, ибо те, кто возрождаются в Крещении, вновь обретают невинность, отложив ветхость заблуждения и коварство греха» (*Ibidem*). На этом основании еп. Хромаций называл таинство К. «духовной утробой Церкви» (*spiritalis uterus ecclesiae*), к-рая «зачинает и рождает чад Богу» (*Ibidem*; ср.: *Ibid. 17. 3*). Кроме того, К. — это новое творение человека; как 1-е творение было действием всей Св. Троицы, так и 2-е творение, т. е. духовное рождение, происходит общим действием всей Св. Троицы, поскольку «ни одного действия Отца не бывает без Сына и без Святого Духа, и действие Отца есть действие Сына, а действие Сына есть действие Святого Духа, ибо одна и та же благодать Троицы... ныне мы спасаемся Троицей, поскольку от начала были сотворены Троицей» (*Ibid. 18. 4*). В К. происходит



умирание верующего для греха и его воскресение для новой жизни, тесно связанное со смертью и воскресением Христа: «В Крещении мы умираем для греха, но оживаем со Христом; мы погребаемся для прежней жизни, но воскресаем для новой жизни; мы совлекаемся заблуждения ветхого человека, но облакаемся в одеяния нового человека» (*Idem. Tract. in Matth. 12. 1*). Единое и истинное К. принадлежит только Церкви; оно совершается однократно, поскольку принявший его «становится чистым и новым: чистым, так как отлагает скверну греха, новым, так как воскресает к новой жизни, отложив ветхость греха» (*Serm. 34. 2*). Поскольку благодать К. дается лишь однажды, еп. Хромаций предостерегал верующих от того, чтобы они не впали опять в прежние грехи и не подверглись опасности духовной смерти (*Ibid. 14. 4*).

**Максим, еп. Туринский.** Учение о К., представленное в проповедях *Максима*, еп. Туринского (*Sermones; CPL, 219a*; общий обзор см.: *Langgärtner. 1972; Modemann. 1995; Ferguson. 2009. P. 651–655*), в значительной мере было заимствовано из сочинений свт. Амвросия, еп. Медиоланского. Еп. Максим отмечал наличие прямой связи между крещением Иисуса Христа и христ. таинством К.: Христос принял крещение в водах Иордана не ради Себя Самого, а ради людей, «которые были связаны многочисленными грехами и преступлениями и нуждались в том, чтобы очиститься в крещении Христа; и потому Господь пришел к купели не для того, чтобы Самому очиститься водой, но чтобы очистить потоки вод для нас» (*Maxim. Taurin. Serm. 64. 1*). Однако верующим нет необходимости идти на Иордан, поскольку «ныне Христос повсюду и Иордан повсюду» (*Ibid. 13. 2*); в те же самые воды, которые Он некогда благословил и освятил, они погружаются при К., чтобы омыться от своих грехов (*Ibid. 13. 1*). В таинстве К. «вода Христова» (*Christi unda*) оживотворяет души и очищает грехи (*Ibid. 13A. 1; 22. 3*); хотя она материальна, но в таинстве воздействует на душу и очищает совесть людей (*Ibid. 13B. 2; 67. 3*). Развивая учение о связи таинства К. со смертью, погребением и воскресением Христа, еп. Мартин утверждал: «Крещение Христово для нас есть погребение (*sepultura*), в котором мы умираем для грехов, погребаемся для преступлений, и, когда [в нас] упраздняется сознание ветхого человека, мы возрождаемся в новом рождении обновленным младенчеством... велика благодать этого погребения, в котором нас постигает полезная смерть и даруется полезная жизнь... велика благодать этого погребения, которое и очищает грешника, и оживляет мертвого» (*Ibid. 59. 4*). Еп. Максим соединял идею смерти и погребения ветхого человека с идеей нового рождения в Св. Духе: «Мы умираем для грехов в купели и возрождаемся к жизни посредством Духа... Это второе рождение означает, что уже наступил конец прежней жизни» (*Ibid. 35. 1; ср.: Ibid. 55. 1; 67. 3*). Для новокрещенных открывается рай и угасает адское пламя (*Ibid. 22A. 3*). В К. люди обретают истинную веру в Св. Троицу (*Ibid. 52. 3; 64. 2; 100. 3*), получают божественную благодать (*Ibid. 13. 1; 13. 3; 22A. 3; 35. 4; 52. 2; 55. 1*) и духовное просвещение (*Ibid. 50. 2; 52. 2*).

**Блж. Иероним Стридонский.** Многочисленные упоминания о К. встречаются в экзегетических и полемических трактатах, а также в письмах блж. *Иеронима Стридонского*, не оставившего к-л. сочинения, специально посвященного теме К. (общий обзор учения блж. Иеронима о К. см.: *Ferguson. 2009. P. 677–683*). По утверждению блж. Иеронима, таинство К. есть «источник жизни» (*fons vitalis*) и «купель возрождения» (*lavacrum regenerationis*), в которой происходит «второе рождение» человека, точнее — его «первое рождение во Христе» (*Hieron. Ep. 69. 7; ср.: Idem. In Tit. 3 // PL. 26. Col. 592–593; Idem. In Eph. 4 // PL. 26. Col. 496*), или «облечение во Христа» (*Ep. 39. 3; 64. 5; 120. 2*). Вода К. омывает телесную нечистоту, а нисходящий на крещаемого Св. Дух очищает и омывает его душу от древней скверны греха (*Idem. Adv. Lucifer. 6*). Таинство К. совершается действием всех Лиц Св. Троицы: «Милость и снисхождение нашего Спасителя Бога, — не иного кого, как Бога Отца, — купелью возрождения и обновлением Святого Духа, Которого Бог обильно излил на нас чрез Иисуса Христа, Спасителя нашего, оправдали нас для жизни вечной» (*In Tit. 3 // PL. 26. Col. 593*). В К. людям не только отпускаются все прошлые грехи — как родовые, так и личные (см.: *Idem. Dial. contr. Pelag. III*

1, 15, 18; *Idem. Adv. Iovin. II 2–3; Idem. In Is. 1. 16; Idem. In Os. 8*), но в нем они соумирают и спогребаются со Христом: «...вся наша [греховная жизнь] умерла со Христом, и все грехи ветхого рукописания уничтожены»; одновременно люди совоскресают с Ним «чрез веру в действие Бога, воскресившего Его из мертвых» (*Ep. 69. 7; Adv. Iovin. I 38*). Подобно Тертуллиану и свт. Зинону Веронскому, блж. Иероним связывал происхождение христ. К. не только с крещением Иисуса Христа в Иордане, но и с Его смертью на Кресте, когда из Его ребра истекли кровь и вода, указавшие на «таинства Крещения и мученичества» (*Ep. 69. 6*). По утверждению блж. Иеронима, «Крещение не может называться совершенным, если оно не основано на Кресте и Воскресении Христовом» (*Adv. Lucifer. 7*). В К. верующие получают дары Св. Духа через возложение рук епископа или священника (*Ibid. 8–9*), поскольку священнослужители есть наследники апостолов, к-рым Св. Дух был дарован в Пятидесятницу. Освященные и просвещенные (*illuminati*) истинной верой в Св. Троицу, верующие вкушают «небесного дара» и становятся причастниками Св. Духа (*Adv. Iovin. II 3*), «царским и священническим родом» (*Ep. 39. 3*), делаясь сынами Божиими по новому усыновлению Духа (*Idem. In Gal. 4 // PL. 26. Col. 372*). Согласно блж. Иерониму, К. одно, как и вера одна, и Церковь одна, и Бог один, и его не следует повторять, даже если оно было совершено еретиками (*Adv. Lucifer. 23–26; In Is. 19. 19–21 // PL. 24. Col. 186; In Eph. 4 // PL. 26. Col. 496*). К. должно совершаться через троекратное по-



Христос  
благословляет апостолов крестить.  
Миниатюра  
из Нравоучительной Библии.  
Сер. XIII в. (Bodl. 207b. Fol. 180r)

1, 15, 18; *Idem. Adv. Iovin. II 2–3; Idem. In Is. 1. 16; Idem. In Os. 8*), но в нем они соумирают и спогребаются со Христом: «...вся наша [греховная жизнь] умерла со Христом, и все грехи ветхого рукописания уничтожены»; одновременно люди совоскресают с Ним «чрез веру в действие Бога, воскресившего Его из мертвых» (*Ep. 69. 7; Adv. Iovin. I 38*). Подобно Тертуллиану и свт. Зинону Веронскому, блж. Иероним связывал происхождение христ. К. не только с крещением Иисуса Христа в Иордане, но и с Его смертью на Кресте, когда из Его ребра истекли кровь и вода, указавшие на «таинства Крещения и мученичества» (*Ep. 69. 6*). По утверждению блж. Иеронима, «Крещение не может называться совершенным, если оно не основано на Кресте и Воскресении Христовом» (*Adv. Lucifer. 7*). В К. верующие получают дары Св. Духа через возложение рук епископа или священника (*Ibid. 8–9*), поскольку священнослужители есть наследники апостолов, к-рым Св. Дух был дарован в Пятидесятницу. Освященные и просвещенные (*illuminati*) истинной верой в Св. Троицу, верующие вкушают «небесного дара» и становятся причастниками Св. Духа (*Adv. Iovin. II 3*), «царским и священническим родом» (*Ep. 39. 3*), делаясь сынами Божиими по новому усыновлению Духа (*Idem. In Gal. 4 // PL. 26. Col. 372*). Согласно блж. Иерониму, К. одно, как и вера одна, и Церковь одна, и Бог один, и его не следует повторять, даже если оно было совершено еретиками (*Adv. Lucifer. 23–26; In Is. 19. 19–21 // PL. 24. Col. 186; In Eph. 4 // PL. 26. Col. 496*). К. должно совершаться через троекратное по-





гружение «ради таинства Святой Троицы» (Ep. 69. 6; In Eph. 4 // PL. 26. Col. 496). При этом приступающий к таинству К. должен быть предварительно наставлен в истинной христ. вере, т. к., по словам блж. Иеронима, невозможно, чтобы тело получило таинство К., если душа прежде не воспримет истину веры (*Idem*. In Matth. IV 28. 19 // PL. 26. Col. 218). После разрушения ветхого человека новый человек, крещенный во имя Отца, Сына и Св. Духа, становится «храмом Господним» и «новым храмом Троицы» (Adv. Lucifer. 6).

**Оптат, еп. Милевийский.** Ведя полемику с донатистами в трактате «Против донатиста Пармениана» (Contra Parmenianum Donatistam = De schismate donatistarum; CPL, 244), **Оптат**, еп. Милевийский, отстаивал учение об однократном совершении К. (общий обзор взглядов еп. Оптата см.: *Ferguson*. 2009. P. 674–677). Для обоснования этого он выделял 3 необходимых элемента К., делающие таинство действительным: «В совершаемом таинстве Крещения есть три аспекта (tres esse species), которые нельзя ни умножить, ни сократить, ни опустить. Первый аспект заключается в Троице (in Trinitate), второй — в верующем (in credente), третий — в совершающем (in operante). Однако каждый из них имеет разный вес: два мне представляются [безусловно] необходимыми, а третий — как бы необходимым. Первое место занимает Троица, без Которой невозможно совершение самого таинства; затем следует вера верующего (fides credentis); за этим следует лицо совершающего (persona operantis), которое, впрочем, не может обладать сходным с ними авторитетом. В самом деле, первые два аспекта всегда остаются неизменными и нетронутыми: Троица всегда есть Она Сама; вера одна и та же во всех отдельных [людях], так что оба аспекта всегда сохраняют свою силу. Однако лицо совершающего, как представляется, не может быть равно двум предыдущим аспектам, поскольку только оно одно, как кажется, может изменяться» (*Optat*. Cont. Parmen. V 4). На этом основании еп. Оптат заключал, что церковные таинства святы сами по себе (per se esse sancta), а не в зависимости от того, кто их совершает (operarius). Божественный дар К. не может быть дарован человеком, ведь на самом деле «Бог, а не человек

омывает» (*Ibidem*). Т. о., еп. Оптат во многом предвосхитил развитое в средневек. католич. теологии учение о том, что действительность таинств зависит от правильности их совершения (ex opere operato), а не от личного достоинства совершающего (ex opere operantis). Говоря о природе и благодатных плодах К., еп. Оптат отмечал, что оно есть «жизнь для добродетелей и смерть для преступлений, бессмертное рождение (nativitas immortalis), приготовление Небесного Царства, врата невинности, кораблекрушение грехов». Все эти блага каждому христианину дарует не совершитель таинства, но вера верующего и Св. Троица (*Ibid*. V 1).

**Блж. Августин, еп. Гиппонский.** Основные направления рассмотрения учения о таинстве К. в трудах блж. Августина определялись его пастырской деятельностью, а также богословской полемикой, которую он вел с представителями донатизма и пелагианства. Опираясь на предшествующую западную богословскую традицию, блж. Августин представил и обосновал ряд ставших вполн. в Западной Церкви нормативными положений учения о К., которые распределяются по нескольким смысловым разделам: 1) учение о порядке предкрещальной катехизации, об обрядовой практике совершения К., а также о богословском смысле этой практики; 2) учение о природе К. как церковного таинства и об основаниях его действительности; 3) учение о спасительных плодах К. и связанное с этим представление о допустимости и необходимости К. младенцев (общий обзор учения блж. Августина о К. см.: *Müssing*. 1969; *Grossi*. 1986; *Cramer*. 1993. P. 87–129; *Ferguson*. 2009. P. 776–816).

В сочинениях «О Символе к оглашенным», «Об оглашении новичков», «О вере и делах» (De fide et operibus; CPL, 294), а также в ряде проповедей (Sermones 56–59, 210–216, 223–229, 259–260, 272, 353, 376; CPL, 284) блж. Августин представил программу катехизации, или подготовки к принятию К., включавшую 4 основных этапа: объяснение оглашенным основ христианского вероучения по Символу веры, правил молитвы по Молитве Господней, смысла таинства К., смысла таинства Евхаристии (подробнее см.: *Фокин*. 2010). Важнейшее место в этой программе занимало объясне-

ние смысла «таинства купели и Крещения» (*Aug*. Serm. 228. 2; 229A. 1) и связанных с ним обрядов, таких как длительный пост и экзорцизмы (*Ibid*. 227. 1; 229. 1), отречение от сатаны и сочетание со Христом (*Ibid*. 216. 2, 6), троекратное погружение в воду и помазание елеем (*Ibid*. 227. 1), облачение в белые одежды и др. Согласно приводимым блж. Августином сведениям о порядке совершения К., оглашенные после наставления в вере, молитвы, поста и экзорцизмов произносили отречение от сатаны (renuntiatio), освобождаясь от его власти, и сочетались со Христом, Которому они приносили клятву (adjurato vestri redemptoris nomine) и Который заключал с ними «договор» (pactum), обещая им в награду за верность Царство Небесное (*Ibid*. 216. 2, 3, 6; подробнее о литургических аспектах учения блж. Августина о К. см.: *Grossi*. 1993).

Разъясняя природу таинства К., Августин впервые в зап. богословии провел четкое различие между материальным и формальным элементами этого таинства, вполн. подробно рассматривавшееся в средневек. зап. теологии. Согласно предложенному блж. Августином определению, К. есть «погружение в воду, соединенное со словом» (lavacrum aquae in verbo — *Aug*. In Ioan. 15. 4). По мысли блж. Августина, материальный акт погружения в воду и формальное произнесение крещальной формулы, в которой призывается имя Св. Троицы, одинаково важны и вместе образуют видимую сторону таинства К.: «Удали слово, и чем будет вода, если не просто водой? Слово присоединяется к стихии, и совершается таинство (accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum), которое есть как бы видимое слово» (*Ibid*. 80. 3 // CCSL. 1954. Vol. 36. P. 529). По своему духовному смыслу К. есть новое рождение, или «возрождение» (regeneratio), человека, это «таинство, в котором те, кто крестились, испытывают конец прежней, ветхой жизни и начало вступления в новую жизнь» (*Aug*. Serm. 228A. 1). В К. Отцом человека становится Бог, а Матерью — Церковь (Pater Deus est, mater Ecclesia — *Ibid*. 216. 8; ср.: *Ibid*. 56. 4; 213. 18; 260C. 1). Те, кто приняли К. и возродились от воды и Св. Духа (*Ibid*. 228B. 1; *Idem*. Enchirid. 14. 49), называются «младенцами (infantes), поскольку они заново родились и вступили в новую

жизнь, возродившись для вечной жизни» (Serm. 260. 1; ср.: Ibid. 224. 1, 3; 228. 1). Они суть «чада Божии по усыновлению (filii Dei et filii adoptionis)» (Ibid. 216. 8). Это новое рождение и усыновление происходит невидимо действием Св. Духа (*Idem.* In Ioan. 12. 5). К. также связано с прощением человеку грехов, к-рое дарует Христос через посылаемого Им Св. Духа: «...это новое рождение, в котором происходит отпущение всех прежних грехов, происходит во Святом Духе» (Serm. 71. 12. 19; ср.: *Idem.* De bapt. contr. donat. I 11. 15; *Idem.* De peccat. merit. et re-

Сам Христос (In Ioan. 19. 11–13). Это возможно вслед того, что, по словам блж. Августина, в К. верующие становятся членами Тела Христова и усыновляются Богу: «Те, кто принял Крещение и возродились во Христе Иисусе... стали членами Христа, сынами Божиими, братьями Единородного Сына» (Serm. 224. 1; ср.: *Idem.* De cons. evang. IV 6. 7). К. также означает вступление в Церковь, где все верующие становятся единым Телом, поэтому в наставлении новокрещеным блж. Августин утверждал: «Вы сошли в воду, погрузились в нее и стали едины; вы были испечены сошедшим на вас жаром Духа Святого и стали хлебом Господним» (Serm. 229. 1); «Вы



Крещение блж. Августина.  
Миниатюра из Псалтири  
блж. Елизаветы.  
1200–1217 гг.  
(MS 137. Fol. 159)  
(Археологический музей,  
Фриули, Италия)

присоединились к народу, смешались с общиной верных» (Ibid. 260. 1). Связывая повествование

ВЗ о сотворении Евы из ребра Адама и истечение крови и воды из прободенного ребра Иисуса Христа на Кресте, блж. Августин отмечал, что вера в страдания Христовы и К. являются основанием Церкви: «[Господь] создал для Себя Церковь как невесту из Своего ребра, то есть из веры в Его страдания, и из Крещения; ибо Его бок, пронзенный копьем, источил кровь и воду» (*Idem.* De Gen. contr. manich. II 24. 37). По убеждению блж. Августина, истинное К. и совершающееся в нем действием Св. Духа прощение грехов могут существовать только в истинной христ. Церкви: «Вне Церкви Дух Святой не производит отпущения грехов» (De bapt. contr. donat. I 11. 15). Обсуждая неоднократно возникавший в полемике с донатистами вопрос о действительности К., совершаемого теми священнослужителями, которые ведут недостойную их звания жизнь и пребывают в смертных грехах, блж. Августин указывал на различие между «совершением Крещения по служению» (baptizare per ministerium) и «совершением Крещения по власти» (baptizare per potestatem; см.: In

Ioan. 5. 6). Согласно блж. Августину, по служению крестить мог даже Иуда Искариот, однако в действительности через него К. совершал Иисус Христос, пославший его крестить (Ibid. 6. 7). Т. о., хотя «служение Крещения» вверено Иисусом Христом Церкви, «власть Крещения» всегда принадлежит лишь Ему Самому. Поскольку совершителем таинства К. является не служитель, а Сам Господь, приступая к таинству, христианин призван думать не о том, «кто его преподает», но о том, «что именно преподается» (De bapt. contr. donat. IV 10. 16; подробнее см.: *Meyer.* 1975; *Wright.* 2007. P. 105–115). Исходя из этого, блж. Августин полагал, что К., полученное от еретиков и раскольников (ариан, новациан, донатистов, пелагиан и т. п.), но «освященное евангельскими словами», т. е. совершённое во имя Св. Троицы, сохраняет святость (sanctitas) и божественную силу (divina virtus) независимо от того, кто и где его совершает (*Aug.* De bapt. contr. donat. III 10. 15; 15. 20). Хотя целостность таинства (sacramenti integritas) сохраняется, след. чего не требуется его повторения в случае возвращения еретиков и раскольников в истинную Церковь, сила К., дарующая отпущение всех грехов, у еретиков и раскольников находится как бы в потенциальном состоянии и переходит в актуальное только после присоединения к истинной христ. Церкви действием присутствующего в ней Св. Духа (Ibid. III 17. 22; IV 2. 2; V 22. 30; V 28. 39). При этом, согласно блж. Августину, даже истинное К., полученное в католической Церкви, не гарантирует спасение автоматически; оно означает лишь начаток новой жизни; при этом у крещеного человека сохраняются естественная телесная немощ и склонность к греху (Serm. 131. 6; De peccat. merit. et remiss. II 7. 9; *Idem.* In Ps. 102. 5). Поэтом блж. Августин часто обращался в проповедях к новокрещеным с увещанием соблюдать христ. заповеди и вести образ жизни, соответствующий обетам К. (см., напр.: Serm. 228. 1; 259. 6; 260. 1; 353. 1; 376. 2–3).

Подчеркивая, что К. освобождает человека от всех грехов: как от личных, так и от первородного (см.: Ibid. 131. 6; 213. 9; 223E. 2; 229E. 1; De peccat. merit. et remiss. I 15. 20; Enchirid. 14. 52; 17. 64; De dono persev. 2. 4), блж. Августин связывал с учением

блж. Августина связывал с учением

о первородном грехе обычай К. младенцев, в его время уже имевший широкое распространение в Западной Церкви, хотя и не являвшийся общепризнанным и закрепленным в офиц. церковных документах (ср.: *Bonner*. 1986. Col. 593–595). Полемицируя с пелагианами, блж. Августин утверждал, что К. младенцев существ-



Крещение младенца.  
Миниатюра  
из соч. «Паломничество  
человеческой жизни»  
Г. Д. Дигольвилля.  
Сер. XV в.  
(MS. Laud. Misc. 740.  
Fol. 5v)

вовало в христ. Церкви с древнейших времен; отмечал, что практику К. младенцев «благочестивейшим и материнским образом содержит вся Вселенская Церковь» (*Aug. De peccat. merit. et remiss.* III 1. 1); упрекал пелагиане в том, что они привносят в Церковь новое учение, согласно к-рому «крещение младенцев является совершенно излишним», поскольку всякий человек нуждается лишь в отпущении совершенных им лично грехов, а у младенцев таких грехов нет (*Ibid.* 13. 22; ср.: *Ibid.* I 26. 39). Анализ сохранившихся текстов и документов свидетельствует, что пелагиане, не признавая необходимости К. младенцев, все же допускали его совершение по желанию родителей и даже не возражали против использования при таком К. той же молитвенной формулы, к-рая использовалась при К. взрослых, т. е. содержавшей упоминание об «отпущении грехов» как результате К. (см.: *Bonner*. 1986. Col. 595–596). Однако при этом пелагиане решительно отрицали существование первородного греха, так и наличие такого греха у младенцев и необходимость их очищения от него посредством таинства К. Совр. исследователи склонны считать, что одним из основных источников мнения Пелагия и его последователей в этой области была распространявшаяся на Западе в нач. V в. «Книга о вере» (*Liber de fide*; CPL, 200), известная также и блж. Августину (см.: *Refoulé*. 1963). Авторство этого сочинения иногда при-

писывалось Руфину Аквилейскому; в действительности оно написано др. Руфином, условно называемым «палестинским пресвитером» (на основании заглавия в рукописи) или «сирийцем» (на основании свидетельства *Мария Меркатора*; см.: *Mar. Merc.* Common. adv. Pelag. Praef. 2). Подвергая критике учение о передаче греховности от родителей к детям, автор

«Книги о вере» утверждал: «Безумствуют те, кто из-за одного челове-

ка Адама обрекают всю вселенную на беззаконие и бесчинства» (*Liber de fide*. 39 // PL. 21. Col. 1144), — и на этом основании заявлял, что «утверждающие, будто [Господь] обрекает не принявшие Крещение младенцев на наказание вечного огня, должны научиться из Священного Писания, что наказание вечного огня уготовано не для невинных и не знающих греха, но для тех, кто сознательно преступают закон Божий» (*Ibid.* 41 // *Ibid.* Col. 1145). Не соглашаясь с подобного рода утверждениями, блж. Августин заявлял, что К. является единственным способом унаследовать вечную жизнь и войти в Царство Небесное. Церковь установила совершать К. младенцев, не имеющих личных грехов, по той причине, что они наследуют от родителей первородный грех (*originale peccatum*), к-рый может быть отпущен только в К. (*Aug. De peccat. merit. et remiss.* II 27. 43; *Idem. Retractat.* II 59; *Ep.* 166. 3. 6; 186. 4. 11; 202A. 8. 17; ср.: *Didier*. 1956). Поскольку К. есть «таинство веры» (*sacramentum fidei*) и не может совершаться без веры приступающих к нему, в случае К. младенцев таинство совершается «посредством служения чужой воли» (*per officium voluntatis alienae* — *Aug. Ep.* 98. 2), т. е. либо по вере родителей (см., напр.: *Serm.* 294. 17; 351. 2), «поручителей» (*fidedictores* — *Ep.* 98. 7) и иных христиан, производящих исповедание веры за младенца, либо в целом по вере всей Церкви: «Мать Церковь предоставляет [младенцам] материнское серд-

це и материнские уста, чтобы они вкусили священных таинств, поскольку они еще не могут собственным сердцем веровать к праведности и собственными устами исповедовать во спасение» (*De peccat. merit. et remiss.* I 25. 38; ср. также: *Ep.* 98. 9; см.: *Bonner*. 1986. Col. 598–599). Отвергая разного рода гипотезы о наличии между пребыванием в Царстве Небесном и наказанием в аду промежуточного состояния, в к-ром якобы находятся некрещенные младенцы, блж. Августин в качестве дополнительного аргумента ссылался на то, что без таинства К. невозможно участие в Евхаристии, а без Евхаристии, согласно Евангелию, невозможно спасение: «Те, кто не могут получить вечную жизнь благодаря приобщению Телу и Крови Господа, могут получить лишь вечную смерть» (*Aug. De grat. Christi.* II 18. 19). Считая, что все без исключения некрещенные младенцы идут в место адских мучений и «умирают вечной смертью» (*Ibid.* 20. 22), блж. Августин вместе с тем полагал, что их страдания являются «легчайшими» (*omnium mitissima* — *De peccat. merit. et remiss.* I 16. 21). В поздних сочинениях блж. Августина то обстоятельство, что даже в семьях христиан одни младенцы успевают принять таинство К., а другие умирают, не приняв его, используется как один из аргументов в пользу развитаго им учения о *предопределении*, в котором Бог избирает или отвергает людей без учета их предшествующих заслуг (см., напр.: *Aug. De praedest. sanct.* 12. 23–24; ср.: *Bonner*. 1986. Col. 601). Обоснованное блж. Августином представление о необходимости К. младенцев для освобождения их от первородного греха и вечного наказания было подтверждено в правилах *Карфагенских Соборов* (Карф. 110 (124)) и в посл. стало частью догматического учения католической Церкви.

**Кводвультдеус.** В «Проповедях о Символе веры» (*Sermones de symbolo*; CPL, N 401–403), которые он произнес, еще будучи диаконом, *Кводвультдеус*, еп. Карфагенский, описывал практику т. н. передачи Символа (*traditio symboli*), заключающуюся в подготовке оглашенных к произнесению крещального Символа веры. Наряду с толкованием основных вероучительных членов Символа *Кводвультдеус* объяснял в проповедях и смысл таинства К. По его



словам, в К. происходит обновление человека, освобождение от власти сатаны и отпущение всех грехов. Следуя учению блж. Августина, Кводвультдеус утверждал: «Святое Крещение устраняет совершенно все грехи — первородные и личные, совершенные словом, делом, помышлением, ведением и неведением — все они отпускаются. Обновляет человека Тот, Кто сотворил человека; прощает грехи Тот, Кто не требует заслуг; благодать предваряет само младенчество, чтобы, освобожденные Христом, стали свободными детьми те, кто ранее в Адаме были пленены диаволом» (*Quodvultdeus. Serm. de symb. 2. 10; ср.: Ibid. 1. 10; 3. 10; Idem. Serm. de cataclysm. 3*). В К. происходит новое рождение человека в лоне духовной Матери — Церкви (*Serm. de symb. 1. 1; 3. 1*); крещеный освобождается от греховной ветхости и начинает новую жизнь, свободную от греха и власти диавола, наградой за которую будет Царство Божие (*Ibid. 3. 10*). В качестве помощи свыше в К. человеку подается дар Св. Духа (*Idem. Serm. contr. Jud. 19*). Получив возрождение в К., христиане становятся чадами Божиими (*Idem. De promiss. II 17. 31*; подробнее об учении Кводвультдеуса о К. см.: *Simone. 1985; Ferguson. 2009. P. 771–775*).

**Петр Хрисолог.** В проповедях (*Sermones; CPL, N 227*) Петра Хрисолога, еп. Равенны, подчеркивается связь церковного таинства К. с крещением Иисуса Христа. По словам свт. Петра, «Христос вошел в струи Иордана, собираясь освятить наше Крещение, чтобы тех, кого Он воспринял Своим рождением на земле, возрождением вознести на небо; чтобы освободить в Самом Себе тех, кого без Себя наблюдал пленниками; чтобы даровать жизнь тем, кого сделала мертвыми вина; чтобы вновь сделать бессмертными тех, кого смерть сделала временными, и тех, кого диавол сделал изгнанниками земных, соделать Своими причастниками среди небесных» (*Petr. Chrysolog. Serm. 157. 6*). Еще одним следствием крещения Иисуса Христа является прощение грехов: «Христос вошел в воды Иордана, чтобы омыть грех мира» (*Ibid. 160. 3*). Вместе с тем в таинстве К. присутствует вся Св. Троица, являющаяся полностью Своей единой благодати (*Ibid. 160. 5; ср.: Ferguson. 2009. P. 756–758*).

**Свт. Лев Великий.** В проповедях и письмах свт. Льва I Великого, папы Римского, в обобщенном виде присутствуют основные положения учения о К., сформулированные в предшествующей патристической традиции (общий обзор см.: *Ferguson. 2009. P. 761–766*). Свт. Лев учил, что в таинстве К. (*sacramentum baptismatis — Leo Magn. Serm. 21. 3; Idem. Ep. 15. 10; 16. 3; mysterium baptismatis — Ep. 166. 1*), прообразованном истекшей из пронзенного бока Христа водой (*Ibid. 16. 6; 28. 5*), действует сила Св. Духа (*Serm. 25. 5; ср.: Ibid. 24. 6; 57. 5*), к-рая отсутствовала в крещении Иоанна Предтечи (*Ep. 16. 6*) и не присутствует при К., совершаемом еретиками (*Ibid. 159. 7*). Обычное время, отводимое свт. Львом для К., — праздники Пасхи и Пятидесятницы (*Ibid. 3. 3*); в послании сицилийским епископам он возражал против установившегося в их области обычая совершать К. в праздник Богоявления (*Ibid. 16. 3–4*). Свт. Лев подробно обосновывал свою т. зр.: «Поскольку во Христе относящееся к славе соединяются в одном и том же Лице, так что результату нашего восстановления служит все в Нем, как божественная сила, так и человеческая немощь, то особенным образом в смерти Распятого и в воскресении Умершего сила Крещения (*potentia baptismatis*) создает новое творение из ветхого, чтобы в возрожденных действовали и жизнь и смерть Христовы... итак, сынам человеческим подобает становиться возрожденными и усыновляться в качестве детей Божиих в тот день и в то избранное время, в которые посредством подобия и образа тайны (*per similitudinem formamque mysterii*) совпадает происходящее в членах с тем, что уже произошло во Главе, ибо в правиле Крещения (*in baptismatis regula*) и смерть присутствует вследствие умерщвления греха, и тридневное погребение обозначается тройным погружением, и восхождение из воды есть образ Воскресшего из гроба» (*Ibid. 16. 3*). К. в день Пятидесятницы свт. Лев считал узаконенным примером ап. Петра, совершившего в этот день массовое К. обратившихся (*Ibid. 16. 5; ср.: Деян 2. 37–41*). Возрождающее и очищающее действие К. на верующего свт. Лев сравнивал с наитием Св. Духа на Пресв. Богородицу: «Купель наполняет Тот же Са-

мый Святой Дух, Который исполнил и Деву, чтобы грех, который там устранило святое зачатие, здесь удалило таинственное омовение» (*Serm. 24. 3*). Освобождаясь от ветхости древнего Адама, верующий становится новым человеком и облекается в «новизну Христа» (*Ibid. 45. 1; ср.: Ibid. 61. 5*); силой Св. Духа ему прощаются грехи и подается новая жизнь (*Ibid. 43. 3; Ep. 16. 6*). К. делает христиан храмом Св. Духа (*Serm. 21. 3*); посредством этого таинства произошло «бесчисленное множество детей Божиих» (*Ibid. 63. 6*), которые становятся членами Тела Христова — Его Церкви (*Ibid. 23. 5*). В К. происходит отрицание от сатаны, исповедание веры в Бога, переход от ветхого состояния в новое, отложение образа перстного человека и облечение в образ человека небесного, а также уподобление смерти и воскресению Иисуса Христа, так что «воспринятый Христом и воспринявший Христа не остается после купели тем же, что был до К., но тело возрожденного становится плотью распятого [Христа]» (*Ibid. 63. 6; ср.: Ibid. 70. 4*). Свт. Лев свидетельствовал как о допустимости практики К. младенцев (см.: *Ibid. 32. 3*), так и о том, что К. нередко совершалось над людьми, достигшими зрелого возраста, после предварительной подготовки (см.: *Ibid. 49. 3; Ep. 15. 10*), включавшей экзорцизмы, пост и наставление в вере (*Ep. 16. 6*). В К. человек, возрожденный водой и Духом, принимает «помазание спасения» (*chrisma salutis*) и запечатлевается «знаком вечной жизни» (*Serm. 24. 6; ср.: Ep. 124. 8; 156. 5*), т. е., вероятно, крестным знаменем, хотя свт. Лев различал значение крестного знаменья (*crucis signum*) и помазания Св. Духом (*sancti Spiritus unctio*) для крещаемых: первое делает их царями, а второе поставляет священниками (*Serm. 4. 1*). Согласно свт. Льву, К. неоднократно и его не следует повторять ни при каких обстоятельствах; тех, кто были крещены у еретиков и получили лишь форму К. без его освящающей силы (*formam sine sanctificationis virtute*), необходимо принимать в Церковь через возложение рук и призывание Св. Духа (*Ep. 159. 7; ср.: Ibid. 18. 1; 166. 1–2*).

**Геннадий Марсельский.** Предлагаю описание обрядовой стороны таинства К. и объяснения его религ. значения в соч. «О церковных догма-

тах», Геннадий Марсельский отмечал, что в его время К. принимали как взрослые, так и дети (*Gennad. Massil. De eccl. dogm.* 31; 34). До того как человек приступает к таинству К., или возрождения, священнослужители посредством «экзорцизмов и выдуваний» (*exorcismis et exsufflationibus*) изгоняют из него нечистый дух (*Ibid.* 31); затем он отрекается от дел мира и исповедует веру перед священником (*Ibid.* 74). Для принятия таинства крещаемый идет к источнику жизни — купели К. (*Ibid.* 31), где его либо обливают водой, либо погружают в воду (*Ibid.* 74). По определению Геннадия, К. — это «купель возрождения», в к-рой заглаживается первородный грех (*Ibid.* 34), очищается всякий прошлый порок и отпускаются все грехи (*Ibid.* 22). После К. епископ или священник возлагает на крещеного руки, посредством чего тот получает Св. Дух (*Ibid.* 74). Наконец, крещеный причащается Евхаристии (*Ibid.* 74). К. принадлежит только истинной Церкви, где вера одна и где оно преподается во имя Отца, и Сына, и Святого Духа; вслед этого оно может именоваться «церковным Крещением». Принявшие К. от еретиков, если они были крещены во имя Св. Троицы, должны приниматься в Церковь как уже крещеные, чтобы не упразднилось и не было признано лишним благодатной силы призывание, или исповедание, Св. Троицы. Если они, получив наставление в правильном понимании тайны Св. Троицы, согласны принять веру Церкви, то они должны быть «утверждены» (*confirmentur*) как члены Церкви возложением рук священника. Геннадий также отмечал, что над принявшими К. не во имя Св. Троицы совершается первое К., а не перекрещивание, поскольку признать их крещеными нельзя (*Ibid.* 52).

**Фульгенций Руспийский.** В трактате «О вере к Петру» Фульгенций, еп. Руспийский, верно следуя учению блж. Августина, называл К. «таинством веры и покаяния», которое необходимо принять каждому человеку для спасения; при этом взрослым необходимо принести покаяние в своих личных грехах и исповедать католическую веру, а младенцам, унаследовавшим только первородный грех, самого принятия таинства будет достаточно для спасения до тех пор, пока они не достигнут сознательного возраста (*Fulgent. Rusp.*

*De fide.* 71). Еп. Фульгенций соглашался с тем, что К. может быть и вне Церкви (*extra Ecclesiam*), но в этом случае оно не может принести пользу верующему: «Где бы ни принял кто-либо таинство святого Крещения во имя Отца, и Сына, и Святого Духа: или в католической Церкви, или в ереси, или в расколе, — он принимает таинство во всей полноте (*integrum sacramentum*). Но спасение, которое есть сила таинства (*virtus sacramenti*), он не получит, если он принял это таинство вне католической Церкви. Поэтому он должен вернуться в Церковь; однако не для того, чтобы снова получить таинство Крещения (чего не должен повторять никто из крещеных людей), но чтобы в католическом общении получить жизнь вечную, обладать которой никак не достоин тот, кто будет чужд таинству Крещения католической Церкви» (*De fide.* 41; ср.: *Ibid.* 77–78). Человек, получивший К. вне Церкви, действительно имеет его, но, будучи отделен от Церкви, он имеет его к своему осуждению (*ad iudicium* — *Ibid.* 77).

**Кесарий Арелатский.** Опираясь на рассуждения блж. Августина, *Кесарий*, еп. Арелатский, в проповедях (*Sermones*; CPL, N 1008) утверждал, что посредством К. как «второго рождения» верующие, являвшиеся в своем первом, плотском рождении, как и все люди, «сосудами гнева», возрождаются в качестве «сосудов милосердия», так как им в К. отпускаются все грехи, т. е. как первородный грех, так и личные прегрешения (*Caes. Arcl. Serm.* 129. 5–6; 181. 2; 229. 1). Все, кто принимают в Церкви спасительное К., получают «помазание елеем благословения», чтобы удостоиться быть уже не пустыми сосудами, но «сосудами, полными Богом, и храмом Божиим» (*Ibid.* 128. 2; ср.: *Ibid.* 229. 1). Поскольку крещеные получают исцеление от первородного греха, очищаются от зла и освобождаются от рабства греху, им возвращается утраченная при грехопадении первого человека способность избирать и творить добро (*Ibid.* 97. 4; 133. 4; ср.: *Ibid.* 65. 2, 4; 167. 3). Вслед этого, по мнению еп. Кесария, К. в определенном смысле возвращает человека в состояние, подобное состоянию Адама до грехопадения (ср.: *Ibid.* 116. 1). При этом Кесарий подчеркивал неразрывную связь дара божественной благодати, получаемого при К., с личными уси-

лиями человека в деле собственно спасения: хотя христиане в К. освобождены от зла, они должны, опираясь на поддержку Божией благодати, исполниться всяческих благ, совершая добрые дела. Надежда на таинство К. без совершения добрых дел, по утверждению еп. Кесария, может привести к тому, что нечистый дух, который был изгнан при К. благодатью Христовой, вернется в человека и получит власть над ним (*Ibid.* 15. 4; 81. 1–2; 94. 4).

**Свт. Григорий Великий.** В сочинениях и письмах свт. Григория I Великого, папы Римского, таинство К. именуется «таинством спасения» (*sacramenta salutis*) и «таинством небесной чистоты» (*caelestis munditiae mysterium*), в котором человек освобождается от всех грехов (*Greg. Magn. Moral.* XV 51. 57; *Idem.* In *Evang.* 20. 2; *Idem.* Reg. *epist.* XI 45). Следуя мнению блж. Августина, свт. Григорий утверждал, что младенцы, к-рые были крещены и умерли в младенчестве, сразу входят в Царство Небесное, а младенцы, к-рые умерли некрещеными, обречены на вечные мучения (*Moral.* IX 21. 32; *Dial.* IV 18). Троекратное погружение крещаемого в купель указывает как на таинство тридневного погребения Иисуса Христа во гробе (причем 3-е восхождение из воды означает Воскресение Христово), так и на Лица Св. Троицы; поскольку Св. Троица единосущна и нераздельна, свт. Григорий допускал и К. посредством однократного погружения (*Reg. epist.* I 43). Признавая действительным К., совершенное во имя Св. Троицы еретиками, свт. Григорий настаивал на том, что возможность спасения посредством такого К. открывается лишь для тех людей, к-рые еще при жизни воссоединились с истинной Церковью. Свт. Григорий свидетельствовал, что в зависимости от различия еретических лжеучений, используются 3 чина принятия в Церковь лиц, возвращающихся из ересей: во-первых, через помазание хризмой, т. е. Миропомазание (*unctione chrismatis*), во-вторых, через возложение рук (*impositione manus*), в-третьих, через исповедание истинной веры (см.: *Ibid.* XI. 67).

**Исидор Севильский.** В 6-й кн. «Этимологий», наиболее крупного и важного сочинения Исидора Севильского, еп. Гиспальского, К. рассматривается как одно из 3 церковных таинств (*sacramenta*), в число

к-рых включены также Миропомазание (chrisma) и Евхаристия (corpus et sanguis). Давая общее определение понятию «таинство», еп. Исидор отмечал, что в таинствах под покровом телесных вещей (sub tegumento corporalium rerum) Божественная сила невидимо и тайно



Иисус Христос  
устанавливает таинство Крещения.  
Миниатюра  
из Нравоучительной Библии.  
Сер. XIII в. (Vodl. 207b. Fol. 163v)

(secretius) совершает спасение людей (Isid. Hisp. Etymol. VI 19. 39–40). К. называется погружением (tinctio), поскольку в нем человек изменяется к лучшему Духом благодати и становится совершенно новым человеком; если раньше он был осквернен безобразиями грехов, то теперь украшается белизной добродетелей (Ibid. 43–44). Таинство К. совершается во имя Св. Троицы, поскольку как во всяком деле для установления истины нужны 3 свидетеля, так и это таинство утверждается «троическим числом Божественных имен» (Ibid. 45–46; ср.: Idem. De eccl. offic. II 25. 4). Совершителем К. является Сам Бог, поэтому те, кто получают К., могут по праву считаться чадами Божиими (De eccl. offic. II 25. 2). Со своей стороны приступающие к К. отрекаются от сатаны и всех его дел, а затем исповедуют веру в Св. Троицу (Ibid. 5). Еп. Исидор различал в К. «невидимую реальность» (res invisibilis) и «видимую стихию» (elementum visibile); согласно его рассуждению, смысл того, что К. совершается при помощи воды, заключается в том, что невидимая сила этого таинства сообщается людям посредством ощущаемой и видимой стихии — воды, над к-рой в начале творения мира носился Св. Дух (ср.: Быт 1. 2); т. о., в таинстве К. тело человека из-

вне очищается водой, а дух человека внутренне очищается Св. Духом (Etymol. VI 19. 47–48). Вода, согласно рассуждению еп. Исидора, является стихией, которая способна очищать и оживотворять, поэтому когда люди крестятся во Христа, они возрождаются в воде, чтобы, очистившись, жить новой жизнью (De eccl. offic. II 25. 3). Нисходящий с небес при совершении таинства К. Св. Дух, соединяясь с водой, освящает ее Своим присутствием, в результате чего вода получает силу очищения (vim purgationis), так что в ней очищаются и плоть, и душа, запятнанная прегрешениями (Etymol. VI 19. 49). В соч. «Сентенции» еп. Исидор подчеркивал, что таинство К. принадлежит только католической Церкви, хранящей у себя «источник очищения грехов», тогда как у еретиков имеется лишь видимость К., но нет реальной силы прощать грехи (Idem. Sent. I 22. 1). В К. человек освобождается от первородного греха (peccato originali) и греховой виновности (reatu peccati), а значит, и от вечного наказания (Ibid. 3–4). Еп. Исидор соглашался с учением блж. Августина о том, что К. является единственным средством очищения от первородного греха, и разделял его мнение о вечной гибели не принявших К. младенцев (см.: De eccl. offic. II 25. 7; Sent. I 22. 2, 5). К. может совершаться лишь однократно; по словам еп. Исидора, достаточно один раз креститься во Христа, поскольку Христос один раз умер за всех; если один Бог и одна вера, то и К. должно быть одно. Обобщая предшествующую патристическую традицию, еп. Исидор писал о 3 разновидностях К.: 1) водное К., в к-ром скверны грехов омываются в купели возрождения; 2) мученичество, при к-ром человек крестится своей собственной кровью; 3) К. слезами (baptisma lacrymarum), к-рое достигается мн. покаянными трудами и сердечным сокрушением (De eccl. offic. II 25. 2–3). Связывая с К. таинство Миропомазания (chrisma, unctio), еп. Исидор вместе с тем указывал на различие действий таинств К. и Миропомазания: «Как в К. подается отпущение грехов, так посредством Помазания совершается освящение Духа... Хотя Помазание совершается материально, оно приносит духовную пользу, так же как и в благодати Крещения происходит видимое действие, когда мы

погружаемся в воду, но достигается духовный результат, когда мы очищаемся от грехов» (Etymol. VI 19. 50–52; ср.: Idem. De fide cathol. II 25. 1–2; De eccl. offic. II 26. 1–2; подробный анализ учения еп. Исидора о К. см.: Carpin. 1984; ср. также: Saxer. 1988. P. 539–544). Мн. идеи еп. Исидора были восприняты и повторены Ильдефонсом, еп. Толетским, автором соч. «О понимании Крещения» (De cognitione baptismi), к-рое содержит подробное рассмотрение обрядовой практики совершения К. и интерпретацию богословского смысла таинства. Сочинения епископов Исидора и Ильдефонса пользовались большой популярностью на латинском Западе в период формирования схоластики (IX–XI вв.) и оказали значительное влияние на интерпретацию таинства К. в средневек. католич. теологии (об обрядовых особенностях и богословской интерпретации К. в испан. Церкви с III по VII в. см.: McConnell. 2005; Beitia. 2010).

**Беда Достопочтенный.** В экзегетических и гомилетических сочинениях св. Беды Достопочтенного рассматривается как происхождение таинства К., так и его основные свойства. Св. Беда указывал 3 причины, по к-рым Христос принял крещение от Иоанна Предтечи: во-первых, как человек Он хотел смиренно исполнить все требования закона; во-вторых, Своим крещением Он подтвердил силу крещения Иоанна; в-третьих, Он освятил воды Иордана и нисхождением голубя показал будущее сошествие Св. Духа на купель К., а также указал на таинство Св. Троицы (Beda. In Marc. I 1 // PL. 92. Col. 138). Происхождение таинства К. св. Беда связывал как с крещением Господа в Иордане, так и с водой, истекшей из ребра Иисуса Христа на Кресте (Idem. In princ. Gen. // Ibid. 91. Col. 38). Св. Беда подчеркивал, что К. должно совершаться во имя Св. Троицы; хотя в книге Деяний св. апостолов упоминается К. во имя Иисуса Христа, это должно пониматься исключительно как свидетельство того, что по единству имени (per unitatem nominis) призывание одного Лица Троицы подразумевает присутствие всех Лиц (Idem. Super Acta Apost. 10 // Ibid. 92. Col. 970). Купель К. означает также «таинство воскресения Господа», поскольку как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и хрис-



тиане, очищенные от грехов водой возрождения, будут ходить в обновленной жизни (*Idem. In 1 Petr. 3 // Ibid. 93. Col. 60; ср.: Рим 6. 4*). Поэтому К. есть «первое воскресение» (*prima resurrectio*) человека, которое происходит уже в этой жизни и сопровождается прощением грехов (*Idem. Expl. Арос. III 20 // Ibid. Col. 192*).

А. Р. Фокин

**Чинопоследование К. и Миропомазания в православной традиции.** Чин К. и Миропомазания всегда сопровождается в богослужбных книгах рядом пред- и послекрещальных



Крещение народа.  
Из цикла «Крещение Руси».  
Роспись Воскресенского собора  
г. Романова-Борисоглебска.  
Кон. 70-х гг. XVII в.

последований. В совр. изданиях этот цикл открывается молитвами 1-го дня (т. е. в день рождения ребенка), затем следуют молитва 8-го дня, неск. молитв 40-го дня (включая чин воцерковления; после этого обычно приводится молитва, предназначенная для случая выкидыша, которая не имеет отношения к собственно крещальному циклу, но связана с молитвами 40-го дня) и неск. чинов, посвященных периоду оглашения, образующих единую главу, заглавием которой служит наименование 1-й из молитв огласительного периода (*Молитва во еже сотвори́ти о́глаше́ннаго*). Далее излагается сам чин

К. и Миропомазания, включающий мирную ектению и тайную молитву священника, торжественную молитву крещального освящения воды, молитву над крещальным елеем, помазание купели и тела крещаемого, собственно К. (погружение в воду), облачение в белые одежды и помазание св. миром (предваряемое Пс 31 и молитвой) и заключительную часть (шествие вокруг купели с пением Гал 3. 27; литургийные чтения: прокимен, Апостол, аллилуиарий и Евангелие; сугубая ектения). Цикл крещальных чинов завершают последование на омовение в 8-й день после К., молитва на пострижение волос ребенка и краткий вариант совершения К. и Миропомазания *стра́ха ра́ди сме́ртнаго*, т. е. в случае смертельной угрозы здоровью. В некоторых изданиях Требника после последований крещального цикла приводится поучение, обращенное к восприемнику новокрещеного. Чин освящения мира, без которого невозможно Миропомазание, как совершаемый только Предстоятелями автокефальных Поместных Церквей не входит в стандартные издания Евхология и Требника и, как правило, печатается в виде самостоятельной книги (в России после 1917 не переиздавалась; на практике используются дореволюционные издания либо рукописные копии). К крещальным чином также примыкают чины принятия в правосл. Церковь иноверных и инославных (см. ст. *Чиноприемы*).

Рукописная традиция и различные редакции чинов, составляющих крещальный цикл в практике правосл. Церкви, наиболее подробно исследованы в работах А. И. Алмазова (*Алмазов. 1884*), П. Трембеласа (*Трембелас. 1950*) и М. Арранца (*Арранц. 2003*); впрочем, вопрос истории текста этих чинов далеко не исчерпан и требует дальнейших изысканий. Еще более сложную проблему, решение к-рой пока не предложено (если оно вообще может быть найдено с учетом скудости сохранившихся источников по доиконоборческому богослужению в К-поле), составляет происхождение молитв к-польского крещального цикла и их возможная зависимость от аналогичных молитв др. вост. традиций (см.: *Brock. 1972; Parenti. 2000. P. 32–34; Johnson. 2007. P. 269–307; Желтов. 2014*).

*Молитвы 1-го дня*, хотя фактически и открывают собой крещаль-

ный цикл, содержательно к нему не относятся. В совр. рус. Требнике, равно как и греч. Евхологии, это 3 молитвы; в старопечатных («дониконовских») рус. изданиях таких молитв 7, включая дополнительные молитвы о «храме» (доме), в к-ром родился младенец, о «бабе, младенца приемшей» (акушерке), о проч. присутствовавших при рождении женщинах. К упомянутым 7 молитвам прибавляются еще 2: «дитя в колыбель класти» и 8-го дня.

Молитвы 1-го дня никак не касаются К., предстоящего ребенку, и полностью посвящены молению о родившей женщине, о ее скорейшем восстановлении, а также об очищении связанной с родами «нечистоты». Последняя тема представляется не вполне однозначной, а с учетом позднего появления этих молитв в рукописях (в списках старше XIV в. первым чином крещального цикла является молитва 8-го дня, а молитвы 1-го дня не встречаются; только с XV в. эти молитвы постепенно становятся стандартным элементом правосл. богослужбных книг — *Трембелас. 1950. С. 262*) их совр. статус время от времени вызывает дискуссии, тем более что посещение посторонними — включая священников — родильных отделений, как правило, ограничено и поэтому на практике эти молитвы часто читаются заочно либо опускаются.

*Молитву 8-го дня* вместе с чином воцерковления можно назвать специфически визант. способом преподавать ребенку некое освящение еще до вступления его в Церковь через таинство К. Потребность в таком предосвящении возникала из-за того, что в К-поле детей преимущественно крестили примерно в 3-летнем возрасте. Но уже на 8-й день, т. е. спустя неделю после рождения, священники осеяли младенцев знаком креста, обозначая этим, что ныне они принадлежат Богу и защищены Его святым именем (о значении имени Божия в контексте раннехрист. богословия К. см.: *Gieschen. 2003*; в контексте визант. богословия см.: *Арранц. 2003. С. 277–283*). А на 40-й день младенцев приносили в храм, где священники прикладывали их к главной святыне храма — св. престолу, тем самым приобщая их святости Божией. Молитва 8-го дня (нач.: *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, σοῦ θεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν*

Σημειωθήτω τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τὸν δε· — Гдн бже нашъ, тевѣ молима, и тевѣ просима, да знаменаетса свѣтъ лица твоегѡ на рабѣ твоѣмъ сѣмъ:) содержится уже в самых ранних сохранившихся рукописях визант. крещального цикла и составляет наряду с троекратным осенением младенца крестным знамением во время ее чтения суть чина 8-го дня. В совр. изданиях она предваряется обычным началом с тропарем дня и завершается возглашением тропаря Сретению Господню, во время к-рого священник, взяв младенца на руки, совершает им знак креста в воздухе (в нек-рых рукописях предписывается вместо этого крестообразно помазать младенца елеем).

**Молитвы 40-го дня** совр. Требника включают 4 молитвы и чин воцерковления. Первые 2 молитвы отсутствуют в древнейших рукописях Евхология и появляются в одно время с молитвами 1-го дня; как и те, они посвящены молению о женщине, родившей ребенка и возвращающейся к обычной жизни на 40-й день после этого события (хотя в первой из молитв 40-го дня есть специальное добавление уже о самом ребенке, к-рое предписано опускать, если он не выжил).

1-я из следующих 2 молитв — т. е. по счету совр. Требника 3-я, — наоборот, является древней и содержится уже в самых ранних сохранившихся рукописях Евхология (еще одна молитва, аналогичная по содержанию, была прибавлена к ней спустя неск. веков). В ней сопоставляются принесение ребенка в храм на 40-й день после рождения и событие Сретения Господня, когда Дева Мария принесла Младенца Христа в ветхозаветный храм, чтобы посвятить Его Богу, по заповеди (Исх 13. 2 и др.; Лк 2. 22–24). Вслед за этим визант. священники вносили ребенка внутрь храма и затем в алтарь, где прикладывали его к св. престолу — как мальчика, так и девочку. Прикосновение к святыне, с т. зр. византийцев, и подавало ребенку то предварительное освящение, к-рого он удостоивался еще до принятия таинства К.

С XIV в., однако, обычай вносить некрещеного ребенка в алтарь вышел из практики. В совр. правосл. традиции молитвы 40-го дня читаются отдельно от чина воцерковления, т. е. введения в храм. Молитвы читаются в свое время, а воцерковление происходит уже после К.

и миропомазания: мальчиков вносят или вводят в храм и затем в алтарь, но престола касаться не позволяют; девочек вносят или вводят в храм и подводят к иконостасу, но в алтарь не вводят (подробнее см. ст. *Воцерковление*).

**Чины огластительного периода** содержат: молитву на включение в число оглашаемых; 3 экзорцизма, некогда повторявшихся на протяжении всего периода катехизации; последний, отдельно стоящий экзорцизм и чин отречения от сатаны, сочетания со Христом и исповедания веры; заключительную молитву.



Крещение язычников.  
Фрагмент иконы  
«Свт. Климент, еп. Римский,  
с житием».  
Сер. XVI в. (АМИИ)

В древности эти чины совершались в разное время, обозначая начало катехизации, сопровождая ее ход и завершая ее. В поздне- и поствизант. эпоху они стали совершаться все подряд непосредственно перед К., что привело к их сокращению (так, из чина исповедания веры была исключена торжественная проповедь, т. н. оглашение Великой пятницы, ежегодно произносившаяся К-польским патриархом в Великую пятницу, когда завершалась катехизация основной массы оглашаемых) (подробнее см. в ст. *Оглашение*).

**Собственно чинопоследование К. и Миропомазания** включает в себя 3 основных священнодействия: помазание освященным оливковым маслом (елеем), водное крещение, помазание святым миром. Мир освящается отдельно — патриархом в Великий четверг (освящение установлено именно на этот день в связи с тем, что в Великую пятницу не-

когда происходило завершение оглашения, а в Великую субботу совершалось К. и Миропомазание; впол. включение чина освящения мира в патриаршую литургию Великого четверга получило дополнительное символическое осмысление), тогда как елей и вода для К. освящаются непосредственно перед соответствующими священнодействиями, так что молитвы над водой и елеем образуют начальную часть правосл. чинопоследования К. и Миропомазания.

Чинопоследование открывается возгласом «Благословенно Царство...» — как на Божественной литургии; богослужебные книги также предписывают священнику облачиться в белую, т. е. торжественную, одежду, зажечь все свечи в храме (что также является признаком особой торжественности происходящего) и совершить в начале чина каждение.

Молитва над водой предваряется мирной ектенией с целым рядом дополнительных прошений, во время к-рой священник читает тайную молитву о своем неодоимстве (нач.: Ὁ εὐσπλαγχνὸς καὶ ἐλεήμων Θεός, ὁ ἐτάζων καρδίαν καὶ νεφρούς; — Блго. ѡтробный и млтвный бже, нстазѡи сердца и ѡтробы; среди др. таинств аналог этому есть только в чине Евхаристии, что подчеркивает значимость К.). Сама молитва над водой (нач.: Μέγας εἶ, Κύριε, καὶ θαυμαστά τὰ ἔργα σου — Велии еси гдн, и чѣдна дѣла твоѡ:) построена по образцу евхаристической молитвы — анафоры и содержит прошения не только о воде, но и о действенности таинства для крещаемых в ней (подробнее см. в ст. *Водоосвящение*), поэтому ее можно назвать также центральной молитвой К.

Затем следует молитва на освящение елея (нач.: Δέσποτα, Κύριε, ὁ Θεὸς τῶν Πατέρων ἡμῶν, ὁ τοῖς ἐν τῇ κιβωτῇ τοῦ Νῶε περιστερὰν ἀποστείλας; — Блго гдн бже отецъ нашихъ, същымъ въ ковчѣзѣ нѡевѣ гольбеницъ пославый;) и помазание воды купели (чем подчеркивается ее окончательное освящение; при помазании воды поется «Аллилуя» — как во время помазания престола св. миром при освящении храма) и тела крещаемого (при этом произносится: «Помазуется раб Божий N елеем радования, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа...» и др.).

В нек-рых древних сир. традициях именно это помазание связыва-



лось с дарованием крещаемому Св. Духа. Скрытый намек на это есть и в совр. правосл. чине: само название крещального еяля — «елей радости» — отсылает к Св. Духу, поскольку радость — один из главных плодов Его присутствия в человеке (ср.: Деян 13. 52; Рим 14. 17; Гал 5. 22). В Византии елей сначала возливал-



Крещение на Руси.  
1765 г.  
Худож. Ж. Б. Лепренс  
(Лувр)

ся на голову крещаемого, а затем им натирали все его тело — символ того, что он выходит на духовную битву с дьяволом (в древности борцы натирались маслом), и в то же время знак полностью обволакивающей крещаемого благодати Божией. В совр. греч. практике священник сначала помазывает елеем определенные части тела крещаемого, а затем крестный растирает елей по всему телу; в рус. практике растирание еяля по телу встречается редко — малое распространение этого обычая на Руси (хотя соответствующие указания и встречаются в рус. рукописях), вероятно, связано с необходимостью экономить оливковое масло, привозившееся на Русь издалека.

Сразу после помазания «елеем радования» воды купели и тела крещаемого следует собственно К., т. е. троекратное погружение (соответствующее букв. значению слова «крещение») в воду с призыванием имени Пресв. Троицы. Крещаемый, погружаясь в воду «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мф 28. 19–20; православные богослужебные книги предписывают начинать троичную формулу со слов: «Крещается раб Божий N...» и прибавлять слово «Аминь» после имени каждой из Ипостасей), погружается в само имя Божие и облачается Божией благодатью, тем самым полностью усваясь Богу.

Погружение в воду, согласно церковному уставу, должно совершаться без одежды, снятие которой уподобляет крещаемого одновременно распятому Христу и Адаму. Вышедшие из купели по древней традиции облачаются в белые рубахи, которые называются «ризами спасения» и «одеждами правды» (Ис 61. 10) и указывают на перво-

зданную чистоту душ тех, кто принял К. (Откр 7. 9, 13–14), а также на то, что крестившиеся та-

инственным образом облечлись во Христа (Гал 3. 27). Перед облачением поется Пс 31, во время к-рого священник оmyвает руки от следов крещального еяля, а во время облачения произносится формула «Облачается раб Божий N в ризу правды, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа...» с прибавлением «тропаря» (или ирмоса) 4-го плагального (8-го) гласа  $\text{Χιτῶνά μου παράσχου φωτεινόν}$  (Ризы и мнѣ подаждь свѣтъ!). Вместе с крестильной рубашкой на новокрещеного традиционно возлагается и нательный крест.

Непосредственным продолжением таинства К. является таинство Миропомазания. Сразу после облачения новокрещеного в белые одежды (в совр. греч. практике — даже еще до облачения) священник читает молитву о новокрещеном (нач.:  $\text{Εὐλόγητος εἶ, Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ Παντοκράτωρ, ἡ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης}$  — *Благословенъ еси гди бже вседержителю, истощниче блгихъ, солнце правды!*), а затем крестообразно помазывает св. миром его лоб и др. части тела со словами: «Печать дара Духа Святого». Видимая печать в форме креста указывает на невидимое запечатление в крещаемом дара Св. Духа, т. е. присутствия Самого Бога, лично действующего в каждом члене Церкви (подробнее см. в ст. *Миропомазание*).

В основе правосл. чинопоследования К. и Миропомазания лежит патриарший чин К., совершавшийся в К-поле во время литургии *Великой субботы*. Эта литургия представляет собой соединение вечер-

ни, за к-рой читаются 15 паремий, и евхаристического богослужения. Согласно Типикону Великой ц., после 1-й паремии патриарх разоблачался и выходил из храма, направляясь в баптистерий. Там он возлагал на себя белые одежды, кадил, опоясывался лентием (кусоч холста — чтобы не испачкать облачения елеем, как при освящении храма) и совершал часть чина К. от мирной ектении до облачения новокрещеных — с теми же молитвами, что и в совр. Требнике. Затем патриарх возглавлял процессию новокрещеных в храм, где к этому моменту должны были подойти к концу все паремии. После паремий в храме совершалось Миропомазание; в это время певцы пели стих «*Елицы во Христа креститесь*» (Гал 3. 27). Затем с пением Пс 31 патриарх и др. священнослужители входили в алтарь и, начиная с «Елицы...» (вместо Трисвятого), совершалась евхаристическая служба по чину свт. Василия Великого (*Mateos*. Турисон. Т. 2. Р. 84–89). В др. дни К. в К-поле совершалось аналогичным образом, но с нек-рыми упрощениями: напр., в *Лазареву субботу* сначала в баптистерии происходило К. и Миропомазание (без параллельной службы в храме), а затем с пением Пс 31 все шли в храм, где, начиная с «Елицы...», совершалась литургия (*Ibid*. Р. 62–63).

В совр. чине К. псалом переставлен: он помещается не после, а до Миропомазания; но главное — финалом чина служит не полная евхаристическая служба, а лишь пение «Елицы...» (в это время священник и новокрещеные с восприемниками трижды обходят вокруг купели) и литургийные чтения (Апостол: Рим 6. 3–11; Евангелие: Мф 28. 16–20; ср. с чтениями Великой субботы: Апостол тот же, Евангелие то же, но начиная со стиха 1), к которым прибавляется сугубая ектения; стандартные русские издания Требника не приводят даже отпуста службы. Впрочем, в современных изданиях Требника сохраняются древние предписания о том, что вслед за К. должна совершаться Божественная литургия: «Священник еще яде, да не крестит, понеже и то есть служба Божия... Святое Крещение прежде Божественныя литургии должно быти, да причастится отроча на литургии... Занеже с литургиею должно быти» (Требник большой. Л. 292). В наст.



время в правосл. Церкви все шире распространяется практика совершения крещальной литургии, когда чтения из Апостола и Евангелия не просто завершают собой чин К. и Миропомазания, но одновременно открывают евхаристическую литургию в честь совершившегося таинства вступления в Церковь. Впрочем, эта практика не является повсеместной — более широко распространена традиция причащения младенцев в конце К. запасными Св. Дарами.

**Последование на омовение в 8-й день после К.** Поскольку таинство К., называвшееся также Просвещением, совершалось в К-поле накануне Пасхи, сама Пасхальная неделя в Византии получила название Светлой седмицы. В этот период происходило т. н. тайноводство, т. е. знакомство новокрещенных с жизнью Церкви в ее таинствах, и они ежедневно причащались Св. Таин Христовых (ср.: Трул. 66). Даже после того как тайноводство перестало происходить, на протяжении еще многих веков действовало требование, чтобы новокрещенные приходили в храм на службу каждый день в течение недели. В частности, на Руси вплоть до XVII в. богослужбные книги требовали, чтобы новокрещенных младенцев приносили 7 дней в храм — причем не только на литургию, но и на вечерню и на утреню. Тем самым, только вступив в Церковь, человек немедленно включался в ее жизнь.

В Византии после помазания на голову надевался особый капюшон (куколь), который носили на протяжении тайноводственной недели, чтобы священная печать — крестообразное помазание лба св. миром — оставалась все это время нетронутой. Согласно св. Николаю Кавасиле, крещальный куколь имел и символическое значение: «Он изготовлен по образу языка [пламени], так что одновременно и служит головным убором, и сохраняет тот вид, в котором изначально явился Дух [Святой], крещая апостолов» (*Nicol. Cabas. De vita in Christo. 2. 181*).

На 8-й день после К. тайноводство заканчивалось; священник читал молитвы о том, чтобы новокрещенный, охраняемый благодатью Божией, стал «непобедимым подвижником» в духовной брани и чтобы «духовная печать» пребывала на нем нерушимой, а затем смачивал печать св. мира водой и смывал ее. Эти мо-

литвы и священнодействия сохраняются и в совр. богослужбных книгах, где приводятся 3 молитвы и неск. кратких формул на смачивание знаков помазания св. миром водой и на их омовение. Однако из-за повсеместного распространения в поздневизант. время практики помазывать св. миром не только голову, но и руки и др. части тела убежать печать на протяжении нескольких дней стало невозможно, так что обычай надевать на лоб крещаемых специальный головной убор был забыт. В совр. православной практике чин омовения мира совершается сразу же после завершения чина К. и Миропомазания.

**Молитва на пострижение волос.** Некогда эта молитва совершалась в присутствии крестных спустя неск. лет после К., когда ребенок возрастал. Т. о., обрядом пострижения волос отмечался переход от детского к подростковому возрасту (в рукописях Евхология встречается и аналогичный обряд пострижения бороды, совершавшийся при окончательном возмужании отроков). Впрочем, уже в поздневизант. эпоху обряд пострижения волос детей был присоединен к чину омовения св. мира и переосмыслен как заключительное крещальное священнодействие — напр., свт. Симеон Солунский объясняет крестообразное пострижение волос младенца как тот малый дар (первый плод), к-рый он может принести Христу, а также как признание над собой власти Христовой (*Sym. Thessal. De sac. 35*). Обряд включает молитву (нач.: *Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῆ εἰκόνι σου τιμῆσας τὸν ἄνθρωπον* — *Влако гди вже нашъ, иже ѡбразомъ твоимъ почтѣвый челоѡвка*;) и главопреклонную молитву (нач.: *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐκ τοῦ πληρώματος τῆς κολυμβήθρας διὰ τῆς σῆς ἀγαπῆτης ἀγιάσας τοὺς εἰς σὲ πιστεύοντας* — *Гди вже нашъ, ѡ исполненїа колыбѣлннхъ твоѡго блгостїю ѡстїивый въ тѧ вѣрбїюцыа*); после к-рых происходит собственно пострижение волос — крестообразно состригаются четыре небольшие пряди (или даже просто отдельные волосы), — и возглашается сугубая ектения. Как правило, только после этого произносится отпуст чина К. и Миропомазания в целом, а затем совершается чин воцерковления и, если есть возможность, новокрещеному преподаются Св. Дары.

Свящ. Михаил Желтов

**К. в каноническом праве Православной Церкви.** Учение Церкви о К. закреплено в ряде канонов. Поскольку К. совершается «во оставление грехов», то крещеному не вменяются в вину любые греховные деяния, совершенные до К., поскольку К. — это рубеж, к-рый разделяет жизнь человека: до К. человек живет по плоти и является чадом мира сего, в К. человек рождается для новой жизни во Христе, получает возможность жить «по духу» и становится наследником Царства Небесного. Убеждение в том, что Бог прощает человеку все его грехи при вступлении на путь спасения, лежит в основании большого числа канонов. Так, напр., свт. Василий Великий, разбирая случай о нарушении обета безбрачия, взятого на себя женщинами до К., постановляет, что, крестившись, они могут считаться полноценными членами общины, поскольку «вообще все, соделанное в житии оглашенных, не подвергается истязанию» (Васил. 20).

В К. не только прощаются личные грехи, но также изглаживается первородный грех. В этом смысле младенцы, к-рые не могут сознательно грешить, крестятся также «во оставление грехов». Благодаря К. в человеке, будь то младенец или взрослый, очищается то, что присуще ему как греховное наследие, передающееся из поколения в поколение через «ветхое рождение» (Карф. 110 (124)).

Очищающая сила К. такова, что грехи, совершенные до К., не являются препятствием к рукоположению в священный сан, тогда как эти же грехи, совершенные после К., однозначно стали бы препятствием к рукоположению (о препятствиях см., напр., в ст. *Духовенство*). Так, напр., правила *Феофила I*, архиеп. Александрийского, содержат решение относительно дела некоего диака Пануфа. Этот человек, еще не будучи крещеным, взял в жены свою племянницу. Подобные деяния расцениваются канонами как кровосмешение, а совершившие их подвергаются строгим прещениям (Ап. 19; Трул. 54). В данном случае диак Пануф не только не лишился сана, но и не был подвергнут к.-л. каноническим наказаниям в силу того, что на момент своего брака не был крещен. Александрийский архиеп. Феофил I оговаривает, что диакон не несет ответственности по той при-

чине, что греховное сожительство не продолжилось после вступления Пануфа в Церковь (Феоф. 5).

Смысл таинства К. как духовного рождения выражается также в абсолютном требовании канонов, чтобы оно совершалось только один раз в жизни человека. Священник, совершивший повторное К., подлежит *извержению из сана* (Ап. 47; Карф. 50, 59). Священнослужитель ответствен за оценку действительности К., совершенного вне правосл. Церкви: одинаково строгому прещению подвергаются как священнослужители, перекрещивающие уже крещенных когда-то в Церкви (хотя бы они и отпадали от правосл. веры), так и те клирики, которые не крестят человека, ранее не крещенного, но «оскверненного», в еретическом обществе. Основанием для извержения из сана в данном случае служит то, что клириком не может быть человек, «не различающий священников от лжесвященников» (Ап. 47; см. также: Ап. 46).

Совершает К. епископ или священник троекратным погружением в воду с призыванием имени Св. Троицы (Ап. 49, 50). После К. совершается Миропомазание и причащение (Лаодик. 48; ср.: Трул. 95). В случае острой необходимости, напр. при угрозе смерти, К. может совершить также и любой правосл. христианин, если нет возможности призвать священника (Номокан. при Б. Треб. 204; 2 ПСЗ. Т. 5. Ч. 2. С. 419–420. № 4129). В этом случае К. также совершается троекратным погружением в воду с произнесением тайносовершительной формулы «Крещается раб(а) Божий(ия) (имя) во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». Совершенное мирянами К. должно быть восполнено священником (О должностях пресвитеров приходских. М., 2004. С. 108–109. § 84).

Священник, допустивший по небрежности смерть человека без К., подвергается прещению, а мирянин, причастный к этому, напр. родители умершего младенца, отлучается от причащения на 3 года (Иоан. П. 37). В Синодальную эпоху в РПЦ священник по этому канону подвергался *запрещению священнослужения* и определялся в причетники «до раскаяния и исправления» (Устав духовных консисторий / Сост.: М. Н. Палибин. СПб., 1900. С. 84. Ст. 183).

К. должно совершаться в церкви и только при особых обстоятельст-

вах с благословения епископа может быть совершено на дому (Трул. 31, 59; ПСЗ. Т. 28. С. 912–913. № 21678).

Креститься могут как взрослые, так и дети. Взрослые крестятся только в здравом уме и при непоколебимом намерении. Однако если человек лишился рассудка вслед болезни, то по просьбе родственников его можно крестить (Тимоф. 4). То же касается и больных, к-рые не могут сообщить о своем намерении, — они могут быть крещены в том случае, если кто-то подтвердит высказанное ими ранее намерение креститься (Карф. 54). Данные исключения не распространяются на бесноватых. Не следует крестить беснующегося, прежде чем тот очистится от демона. Если же в течение всей жизни человек так и не избавится от демона, то при исходе из жизни он все же может быть крещен (Тимоф. 2). Церковь запрещает крестить умерших; правило 18(26) Карфагенского Собора гласит: «...да не подвигнется невежество пресвитеров крестити скончавшихся уже».

Церковные каноны предъявляют высокие требования к желающим принять К. Взрослые перед К. должны проходить подготовку, оглашение. Оглашенный должен был систематически изучать христ. веру и «в пятый день седмицы давати ответ епископу, или пресвитерам», т. е. отчитываться в том, что усвоено им из христ. учения за неделю (Лаодик. 46; Трул. 78). В Российской империи, согласно указу Святейшего Синода от 22 янв. 1862 г., лица, достигшие гражданского совершеннолетия (т. е. 21 года), проходили оглашение в течение 40 дней; лица несовершеннолетние, но достигшие 14 лет — в течение 6 месяцев, дети моложе 14 лет крестились без оглашения (см.: *Цытин*. 2012. С. 269).

Время подготовки к К. посвящается не только изучению основ христ. веры, но также испытанию твердости намерения вступить в Церковь и упражнениям в христ. жизни. Готовящиеся к К. должны стараться жить по вере и следовать заповедям Божиим. Оглащенного, к-рый тяжко согрешил и был уличен в этом, следовало низводить на предыдущую ступень оглашения: «Аще сопричислен был преклоняющим колена, да низведется в разряд слушающих Писания». Если же такой человек согрешит вновь, тогда «да изгонится из церкви» (Неокес. 5).

Это правило было применено отцами I Вселенского Собора в отношении отпавших оглашенных. Оглашенные, отрекшиеся от веры во время гонения, а потом опять желавшие принять К., должны были заново начать путь подготовки к таинству, т. е. 3 года быть в чине «слушающих Писания» и только после этого вновь примкнуть к оглашенным (I Всел. 14). Греч. комментаторы Иоанн Зонара, патриарх Феодор IV Вальсамон, Алексей Аристин, Матфей Властарь разделяли оглашенных на 2 разряда: слушающих Свящ. Писание и коленопреклоненно слушающих молитву во время литургии (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα*. Т. 2. Σ. 145; Т. 3. Σ. 77–78; Т. 6. Σ. 323).

В экстренных случаях период оглашения мог сокращаться или отменяться. По общей для канонов логике, в случае когда человек находится при смерти и желает креститься, К. может быть совершено без всякой формальной подготовки. 47-е правило Лаодикийского Собора уточняет, что если человек, крещенный при смерти, останется жив, то по выздоровлению ему подобает «изучати веру». Оглашенные, к-рые согрешили в период подготовки и находятся под епитимией, в случае угрозы смерти «да крещаются и да не отходят от жизни сея без причастия благодати» (Кир. 5).

Каноническое право РПЦ предполагает обязательное наличие *восприемников* при К. как для детей, так и для взрослых. Восприемники взрослых являются «свидетелями и поручителями веры и обетов». Восприемники детей произносят за них Символ веры и обязуются участвовать в их христ. воспитании (перечень постановлений Святейшего Синода относительно восприемников см.: Алфавитный указатель. 1902. С. 76–79; ср. также документ РПЦ 2013 г.: «О крещении младенцев, родившихся при помощи суррогатной матери»).

В Российской империи всех новокрещенных записывали в метрические книги. Эта запись была свидетельством того, что человек вступил в права, принадлежащие члену правосл. Церкви (см., напр., в ст. *Государственная Церковь*).

Практика К. младенцев утвердилась в Византийской империи к V–VI вв. По законодательству имп. св. *Юстиниана I* († 565) родители-христиане были обязаны крестить детей

и воспитывать их в христ. вере (Novell. Just. 116). Это же требование впосл. присутствовало в светских законодательствах и др. христ. гос-в. В частности, по законам Российской империи родители правосл. вероисповедания, пренебрегавшие христ. воспитанием своих детей, лишались родительских прав (Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб., 1845. Ст. 190). Данная мера действовала до 1906 г. (Уложение о наказаниях... СПб., 1908. С. 236). Стремление Церкви и гос-ва оградить своих членов от инославных влияний выражалось также в требовании канонов и гос. законов, чтобы младенцы от смешанных браков были крещены в правосл. Церкви (IV Всел. 14; *Ράλλη, Ποτλής. Σύνοδος*. Т. 1. Σ. 271–272; ПСПиР. Т. 10. Ч. 1. С. 67. № 55).

Если о младенце неизвестно, был ли он крещен (т. е. нет свидетелей, которые могли бы точно сообщить об этом), он может быть крещен обычным чином без к.-л. ограничений (Карф. 72; Трул. 84). Опираясь на это же правило, разрешается крестить подкидышей. В конфессиональных гос-вах право крестить таких младенцев перешло в обязанность, поскольку религ. принадлежность в таких гос-вах имела существенное влияние на положение человека в обществе и его правоспособность. В Российской империи в большинстве губерний подкидышей должно было крестить в правосл. Церкви вне зависимости от вероисповедания опекунов (Свод законов гражданских // Свод законов. СПб., 1900. Т. 10. Ч. 1. Ст. 163). Для взрослых, к-рые в силу обстоятельств жизни не знают, были ли они крещены в младенчестве, в чинопоследовании К., употребляемом в РПЦ, в тайносовершительной формуле к словам «крещается раб(а) Божий(ия)» добавляются слова «аще не крещен(а) есть» (Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующаго Синода, 1721–1878. М., 1879. С. 425. Примеч.).

К. младенцев не должно совершаться из суеверных побуждений. Матфей Властарь приводит пример, когда совершенные таким образом К. были признаны недействительными. Он сообщает, что в К-поле при патриархе *Луке Хрисоверге* Собор епископов рассмотрел ситуацию, сложившуюся на завоеванных араба-

ми территориях, когда правосл. священники были принуждаемы крестить араб. детей. Такие К. проводились перед обрезанием детей по мусульманскому обычаю и, по мне-



Крещение младенца  
в храме свт. Николая  
в Ст. Ваганьково, Москва. 2015 г.

нию арабов, помогали детям при обрезании. Эти К. Собор признал недействительными, «ибо крещением, которым омылись, они пользовались не по благочестивому намерению, но как... каким-то заклинанием» (Synth. Alph. Σ. 120. β. 3: О крещаемых младенцах агарянских).

В нек-рых случаях К. необходимо при переходе в Православие из др. религии или христ. конфессии. Ряд древних канонов нормирует порядок присоединения из ересей и расколов, бытовавших в то время (I Всел. 19; II Всел. 7; Лаодик. 7, 8; Трул. 95; Васил. 47). Совр. практика *присоединения к Православию* из новых ересей и расколов опирается на внутреннюю логику древних канонов. Желаящего перейти в Православие во взрослом возрасте не должно принимать поспешно. Епископу или священнику необходимо тщательно исследовать намерения такого человека, обстоятельства его прошлой жизни, а также провести оглашение (VII Всел. 8). Нельзя принимать в Церковь желающих вступить в нее по к.-л. корыстным соображениям, напр. в надежде избежать преследования закона, выплаты долга и т. п. (Synth. Alph. Σ. 122. β. 4: О крещаемых из иудеев).

Каноническое право правосл. Церкви содержит каноны, изданные по

частным случаям. Так, 6-е прав. Неокесарийского Собора разрешает крестить беременных женщин — в данном случае К. принимает только женщина, но не ребенок, находящийся в утробе (Неокес. 6). Если ребенок из числа оглашенных или даже взрослый во время совершения литургии, «приступив без лукавства, причастится божественных даров», то такого человека следует немедленно крестить, «ибо [он] призван от Господа» (Тимоф. 1).

*Свящ. Димитрий Артёмкин*

**Чин К. в сирийских Церквях.** Автор чина К. в *восточно-сирийском обряде*, используемом в Церкви Востока, *Халдейской католической Церкви* и *Сиро-Малабарской католической Церкви*, традиционно считают католикоса Церкви Востока Ишоява III (649–659(?)) (Dietrich. 1903), хотя у ряда исследователей эта атрибуция вызывает возражения (Brock. 1972). Отличительной чертой данного чина является отсутствие экзорцизмов, отречения от сатаны и сочетания со Христом. Для древней сир. традиции было характерно также отсутствие в чине К. послекрещального помазания. При этом о предкрещальном помазании елеем всего тела и изображении на лбу крещаемого знамения креста свидетельствуют уже сир. источники III–IV вв. (Бухингер. 2009).

Чин К. делится на 3 части. Он максимально близок по структуре к литургии (1-я часть сходна с литургией слова, а структура молитвы освящения елея и молитвы водоосвящения уподоблена анафоре). Начальные обряды 1-й части включают: гимн «Слава в вышних», «Отче наш», диаконское возгласие «Да будет мир с нами!», молитву священника и Пс 83. Священник дважды возлагает руку на крещаемого, читая при этом молитвы возложения рук, наносит на его лоб знамение креста и возглавляет шествие в баптистерий, во время к-рого поется входной стих. Затем поются 3 антифона (Пс 44; 109 и 131) и гимн «Тебе, Господи». Во время пения гимна священник наполняет крещальную купель водой. После Трисвятого, чтений из Апостола (1 Кор 10. 1–13) и Евангелия (Ин 2. 23 – 3. 8) и 2 ектений священник еще раз возлагает руку на крещаемого и произносит отпуст. 2-я часть чина К. начинается с поставления сосуда с елеем на престол и чтения Никео-Кон-



стантинопольского Символа веры, за которым следует 1-я геханта (ܩܘܡܐ — преклонение — тайная молитва священника о себе), 1-я канона (ܩܘܡܐ — возгласение), вступительный диалог, 2-я геханта, читаемая над елеем; Sanctus; 3-я геханта, содержащая эпиклезу (прошение о ниспослании Св. Духа на елей), 2-я канона, освящение нового елея, к-рый знаменуется елеем из «рога помазания»; «Отче наш» и молитва водоосвящения, включающая краткий вариант вступительного диалога, 4-ю геханту (в ее состав также входит эпиклеза) и 3-ю канону. Священник крестообразно вливает в воду елей из «рога помазания», после чего совершается помазание всего тела крещаемого и погружение с произнесением слов: «Крещается (имярек) во имя Отца, аминь. И Сына, аминь. И Святого Духа, аминь». 3-я часть чина состоит из облачения в светлую одежду, чтения Пс 94. 1–7, возложения руки священника, помазания елеем, причастия новокрещеного и отпуста.

В Сирийской яковитской Церкви известны 2 чина К., приписываемые соответственно Тимофею II Элуру († не ранее 477) и Севиру Антиохийскому († 538). Чин, приписываемый Тимофею, содержит большое количество элементов, свойственных ранней сир. традиции и сохранившихся лишь в восточносир. обряде (Brock. 1970). Однако в наст. время в употреблении находится чин К., автором к-рого традиционно считается Севир. Независимо от того, обоснована ли эта атрибуция, составление чина в VI в. является весьма вероятным. По всей видимости, он представляет собой сир. перевод греч. чина, использовавшегося в Антиохии (Idem. 1972). Чин делится на 2 части. 1-я часть включает «Слава, и ныне», начальную молитву, Пс 50, гимны, молитву над кадиллом, чтения из Свящ. Писания (Рим 6. 1–8; Ин 3. 1–8), геханту, молитву об оглашенных, написание имен крещаемых, нанесение на лоб крещаемого знаменья креста, совершаемое без елея, экзорцизм, отречение от сатаны, сочетание со Христом, чтение Никео-Константинопольского Символа веры и молитвы, в к-рой содержится прошение о ниспослании Св. Духа на крещаемого. 2-я часть состоит из благодарственной молитвы, помазания елеем лба крещаемого («Знаменуется (имярек)

елеем радования...»), проэмия «Слава Троице», молитвы над кадиллом, благословения воды, помазания елеем всего тела и погружения. Затем следует Миропомазание и облачение в светлую одежду, после чего новокрещеный причащается Св. Таин.

**Каноническое право Церкви Востока о К.** Неск. канонов, содержащихся в «Восточном Синодике» (канонический сборник, включающий постановления Соборов восточносир. Церкви, был составлен приблизительно в кон. VIII в.; см.: *Ortiz de Urbina I. Patrologia Syriaca. R., 1958. P. 112*), касаются таинства К. Хотя Собор, состоявшийся в Селевкии-Ктесифоне при католикосе Исааке в 410 г., принял 21 канон, к-рый был



Крещение  
в сирийской яковитской ц.  
св. Симона  
(Эдмонтон, Канада).  
Фотография.  
2014 г.

отождествлен в «Синодике» с правилами I Вселенского Собора (большая часть канонов, однако, не совпадает), 19-е прав. этого Собора, касающееся необходимости К. сторонников Павла Самосатского († 275) в случае их принятия в Церковь, в число восточносирийских канонов не входит. Собор при католикосе Явалахе I (420 г.) помимо правил Никейского Собора принял правила Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского и Лаодикийского Соборов; нек-рые из них содержат нормы, относящиеся к таинству К.

К. посвящен ряд канонов более поздних Соборов Церкви Востока. Так, 1-е прав. Собора, созданного в 576 г. католикосом Иезекииелем († 581), осуждает мессалиан (*mšalyānē* — молящиеся), к-рые «презирают таинство» К. (*Chabot. Synod. orient. P. 115, 375*). 17-е прав. католикоса Ишоюва († 595) упоминает о помазании елеем во время К., которое «сохраняется в Церкви во всяком месте»; правило запрещает использовать этот елей для к.-л. иных целей. Помазание елеем ти-

пологически (*tupsānā'it*) является «тайной (*rāzā*) усыновления, нетления и обетования помазания, [совершаемого] Святым Духом» (Ibid. P. 186). В 9-м прав. Собора 605 г., созданного патриархом Григорием I († 608/9), говорится о том, что помазание женщин елеем должно совершаться диаконами, к-рые избирались из числа «дщерей Завета» (Ibid. P. 221–222).

**Каноническое право Сиро-Яковитской Церкви о К.** Три Апостольских правила — 47, 49 и 50-е — в тексте западносир. «Синодика» объединены в 46-е прав., посвященное вопросу об условиях истинного К. (необходимость троекратного погружения с произнесением слов «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа») и невозможности перекрещивания

лиц, над к-рыми уже было совершено действительное таинство. К правилу примыкает обшир-

ное поучение, к-рое содержит толкование тринитарной формулы К. и осуждение учащих о воплощении и страдании Первой и Третьей Ипостасей Троицы (The Synodicon. 1975–1976. Т. 1: [Textus]. P. 65–66); в поучение также входят Неокес. 6 (разрешающее крестить беременную женщину, поскольку «в этом нет никакого общения жены и ребенка» — Ibid. P. 101), Лаодик. 45–48 (о запрете совершать К. лиц, объявивших о желании приступить к таинству позднее 2-й седмицы Великого поста) и правила о необходимости для крещаемого изучать христ. веру (в т. ч. для лиц, принявших К. в болезни, а затем выздоровевших) и о совершении Миропомазания после К. (Ibid. P. 123).

Вопрос об отношении к таинствам, совершенным «еретиками», — один из центральных в каноническом праве западносирийской Церкви. Так, они предписывали относиться к К., которое было совершено сторонниками Юлиана Галикарнасского, так же как к К. халкидонитов (над халкидонитами нет необходимости совершать не только К., но

и Миропомазание — Ibid. P. 171), и, признав таинство действительным, увещевать юлианистов оставить ересь (в этом случае возможно К. их детей — Ibid. P. 167–168). Аналогичные нормы содержатся и в др. канонах (Ibid. P. 181–182), при этом действительность К. ставится в зависимость от действительности рукоположений в «еретических» группах: признается, напр., К., совершенное представителями одной из партий юлианистов, которые получили священство от православных. Если рукоположение того или иного лица в сан пресвитера являлось недействительным, над всеми крещенными им таинство должно быть совершенно повторно. Согласно 11-му прав. патриарха Гиваргиса (758–790), запрещается совершать К. над «еретиками», равно как и причащать их, согласно 21-му прав. запрещается крестить детей в храмах «еретиков» (Ibid. T. 2: [Textus]. P. 4–5).

«Синодик» западносир. Церкви включает правила свт. Тимофея Александрийского, посвященные К. (Ibid. T. 1: [Textus]. P. 140–141). Он содержит также ряд правил, затрагивающих вопрос о лицах, относительно совершения над к-рыми таинства К. нет точных сведений: они должны быть крещены с произнесением формулы «если не крещен» (Ibid. P. 163, 188).

К. может совершаться пресвитером или епископом; К., совершенное диаконом, должно быть дополнено Миропомазанием. Дьякон имеет право совершать К. только в случае смертельной опасности для крещаемого (Ibid. P. 163–164). В одном из писем Севира Антиохийского, входящем в состав «Синодика», указывается (Ibid. P. 194) на возможность совершения К. диаконом (со ссылкой на «Завет Господа нашего» — Ibid. P. 59).

Совершение помазания елеем до К. и Миропомазания после него обязательно (Ibid. P. 168). Данное правило было подтверждено Собором Сиро-Яковитской Церкви, созванным патриархом Иоанном († 873) в 846 г. (Ibid. T. 2: [Textus]. P. 39).

Частью «Синодика» является также чин К., к-рый ошибочно (*Ortiz de Urbina I. Patrologia Syriaca. R., 1958. P. 169*) приписывается *Иакову Эдесскому* († 708). Чин делится на 2 части: 1-я начинается с неск. молитв (в т. ч. об оглашенных) и включает нанесение знамения креста, а также отречение от сатаны; 2-я включает

чтение Никео-Константинопольского Символа веры, священническую молитву, помазание крещаемых елеем, освящение воды, в к-рую трижды крестообразно вливается елей; К. совершается «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». Затем следует Миропомазание (*The Synodicon. 1975. T. 2 [Textus]. P. 228–230*).

2-я глава «Номоканона» Григория Бар Эвройо содержит совокупность канонических норм о К., разделенную на 5 частей (*Greg. bar. Hebr. Nomocan. 2 // Mai. SVNC. 1838. T. 10. Pars 2. P. 11–15*).

1-я часть включает Ап. 47, 49, 50, а также I Всел. 19 о перекрещивании последователей Павла Самосатского, Лаодик. 7–8 о принятии новациан, фотиниан, квартодециманов через Миропомазание и монтанистов через К., а также Васил. 47 о принятии в Церковь энкратитов, апотактиков и саккофоров через К., II Всел. 7 о принятии в Церковь евномиан, монтанистов и савеллиан через К., приписываемое свт. *Проклу* Константинопольскому († 446), правило *Иакова Эдесского* о запрете перекрещивать христиан, к-рые отпали в «веру агарян» или язычество и желают вернуться в Церковь, каноны патриарха Антиохийского Иоанна († 873), Севира Антиохийского, а также свт. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского († 264/5) о запрете перекрещивания тех, кто были крещены во имя Св. Троицы. В 1-ю часть также входит канон, утверждающий невозможность совершения повторного К. и Миропомазания «обращающихся из ереси Феодора и Нестория», от которых требовалось лишь анафематствовать их ересь. Одно из правил 1-й части приписано сщмч. Киприану Карфагенскому († 258).

Во 2-ю часть входят правила, которые касаются К. лиц, находящихся в смертельной опасности (в т. ч. Лаодик. 47 и правило *Иакова Эдесского* о К. младенцев), совершения таинства с произнесением формулы «если не крещен» (содержится ссылка на канон Севира Антиохийского), а также ряда других вопросов. 3-я часть содержит указание на необходимость миропомазания после К. (приведены Лаодик. 48, правила Иоанна Тельского († 538; см.: *Иоанн бар Курсус*) и Кириака Амидского), а также на ряд обрядовых норм. В частности, со ссылкой на «Учение апостолов» предписывает-

ся, чтобы помазание тела крещаемой женщины совершала диаконисса, священник же помазывает только голову (ср.: *Const. Ar. 3. 15–16*). 4-я часть включает правила, которые касаются времени совершения К.: правило, обозначенное как «апостольское», о совершении таинства в ночь субботы; правило о К. после 3 лет оглашения; Неокес. 6; Лаодик. 45; правило Иоанна Тельского о том, что на протяжении всей Страстной седмицы после утрени баптистерий должен быть открытым и верующие, входящие в него, должны «восхвалять псалмами и песнями мать жизни» перед днем Пасхи. 5-я часть включает чин К., приписываемый *Иакову Эдесскому*.

*Е. А. Заболотный*

**К. в армянской традиции.** Чин К. называется Վրսնիքի խնդիր (мкртун, собственно, крещение) или կնիք (кник — знамение, печать; лат. sigillum), в древней традиции — կանոն Վրսնիքեան (канон крещения) или կանոն կնիք (канон запечатления). По мнению Г. Винклер, первый термин этимологически связан с глаголом Վրսնիլ (мкратем, резать), что, по-видимому, имеет параллели с характерным для сир. традиции пониманием К. как обрезания. Второй термин предположительно имеет семит. происхождение: կնիք от аккад. kunukku, печать (*Winkler. 1982. S. 332–333*).

Один из древнейших памятников арм. лит-ры, «Агафангел», и зависящее от него греч. «Житие святого Григория Просветителя», описывая К. арм. царя Трдата и его семьи, упоминают о порядке совершения обрядов христ. инициации: К. совершалось на реке, сначала крещаемого помазывали миром (տ֊ մր֊ քրիս֊ ս), миро выливали в воду, после чего совершалось троекратное погружение крещаемого в воду и облачение его в крещальные одежды; при пении псалмов и гимнов новокрещенные отправлялись в церковь и причащались (*История Армении. 1909. С. 432–435; Thomson. 1976. P. 365–371; Garitte. 1946. P. 98–100*). В этом порядке совершения таинства, отражающем практику Антиохии и Сирии кон. IV — нач. V в., Миропомазание предшествовало К., т. к. освящение Св. Духом понималось как необходимое условие рождения во Христе (ср.: *Winkler. 1982. S. 132–168*).

Вероятно, к VI–VII вв. относится древнейший из сохранившихся чи-

нов К. взрослых, содержащийся в двух *маштоцах* IX–X вв. (Venez. Mechit. 320 (olim 457) и Матен. 1001; изд. и нем. пер.: Winkler. 1982. S. 184–233). Этот чин, озаглавленный как «канон крещения», предваряется подробным описанием периода оглашения, к-рый должен был длиться 3 недели или более, предполагал на-



Крещение  
в армянской церкви

ставления в вере, пребывание оглашаемого в молитве и возложение на него рук в ходе особого чина, содержащего Пс 130 и молитву. Само К. начиналось перед дверями храма: читались Пс 24, 25 и 50, выражающие покаянные чувства оглашаемого, желающего в К. очиститься от грехов; после псалмов священник читал 2 заклинательные молитвы, крещаемый произносил, повернувшись лицом на запад, отречение от сатаны и лицом на восток — исповедание веры в каждое Лицо Св. Троицы и Никейский Символ веры. При чтении Пс 117 все собравшиеся входили в храм, в ту его часть, где располагался баптистерий; священник читал молитву на освящение елея, напоминающую эпиклезу, после нее в древности, вероятно, следовало предкрещальное помазание (отсутствует в 2 указанных рукописях), после к-рого происходило освящение воды, включавшее чтения Иез 36. 25–28, Гал 3. 24–29, Ин 3. 1–8 и диаконскую ектению. Погружение в воду проходило в 3 этапа: сначала священник трижды, во имя каждого Лица Св. Троицы, возливал воду на голову крещаемого, стоявшего в купели; затем следовало троекратное полное погружение в знак трехдневного погребения Христа; и, наконец, священник еще раз омывал все тело крещаемого в воде, произнося Гал 3. 27 («Елицы во Христа крестистесь»), затем читались Пс 33 и Мф 3. 13–17, «Отче наш» и молит-

ва на освящение новокрещеного. Далее священник помазывал его елеем, облачал в белые одежды и надевал на голову венец также белого цвета. Новокрещеный отводился к престолу, преклонял колена и трижды целовал престол (элемент присутствует в нек-рых греч. чинах; напр., Сгурт. Г. В. 1, кон. XI в.), после чего следова-

ли причащение, чтение Пс 31 и заключительная молитва священника. Новокрещеный обязан был пребывать в церкви в течение недели, причаща-

ясь каждый день. На 8-й день совершался чин снятия венца (Пс 31, ектения и молитва священника); по мнению Ш. Рену, этот древнейший чин сформир-

ровался под влиянием визант. традиции и отражает практику, существовавшую в Армении по крайней мере до первых десятилетий VIII в., поскольку в нем отсутствует упоминание о предкрещальном помазании, в то время как известно, что католикос Ованнес III Одзнецки на Двинском Соборе 719/20 г. настаивал на возвращении этого элемента в чин К. (Renoux. 1997. P. 10).

Такая структура чинопоследования в целом сохранялась в Армянской Апостольской Церкви (ААЦ) довольно долгое время (в рукописях чин встречается до XVIII в.), претерпевая изменения, связанные с упразднением катехумената и крещением младенцев: начальная рубрика, посвященная оглашению, сокращается или вовсе опускается; исчезают нек-рые начальные обряды; появляется указание, что К. может совершаться не ранее 8-го дня после рождения ребенка.

Примерно с VIII–IX вв. в последовании К. появляются новые элементы. Согласно рукописям XIII–XIV вв., во время начальных покаянных псалмов сплетался «нарот» (նարոտ), шнурок из красной и белой нитей, к-рые символизируют истекшие из ребра Христова воду и кровь; из него делался крещальный венец. В совр. чине на этот шнурок подвешивается нательный крест. Мать крещаемого младенца, войдя в притвор церкви, должна положить 40 земных поклонов или столько поклонов, сколько прошло дней с мо-

мента рождения ребенка. В нек-рых рубриках указывается на недопустимость присутствия женщин во время троекратного погружения младенца. Начиная с XIII в. в рукописях появляется небольшой чин, совершаемый на 40-й день после рождения младенца, первая и последняя молитва к-рого заимствованы из визант. Евхология. Примерно с этого же времени в последование К. вошло множество гимнографических текстов (шараканов), состав и порядок использования к-рых варьируется в рукописях (список см.: Чемчмян. 1972. С. 397–399). В самом чине К. указывались лишь начальные слова гимнов; их полный текст, как правило, содержится в особой богослужебной книге «шаракноц»; практически все шараканы заимствованы из канонов на различные праздники годового цикла. О пении шараканов во время К. упоминает уже католикос Ованнес III Одзнецки в своей речи на Двинском Соборе 719/20 г. (*Domini Johannes Philosophi Ozniensis, Armeniorum catholici Opera. Venetiis, 1834. P. 32*).

Печатные издания чина К. XIX и нач. XX в. не воспроизводят к.-л. конкретные рукописи — они содержат эклектический текст. В нек-рых изданиях заметно сильное влияние католич. традиции. В издании Иерусалимского Патриархата ААЦ (Маштоц. 1933<sup>5</sup>, 1961<sup>6</sup>) и венецианском издании мхитаристов (1831), как и в средневек. рукописных маштоцах, последование К. предваряется обрядами перед входом в церковь. Во время троекратного чтения Пс 130 (иногда предваряется чтением «Отче наш» и Пс 50, 24, 25, 26) сплетается и трижды благословляется священником нарот, из к-рого затем делается пояс для крещальных одежд. Затем поется шаракан «Нераздельная Троица» (из канона на Пятидесятницу), священник читает молитву, к-рая в древности производилась над оглашенным в начале периода катехумената. После этого, оставаясь перед дверями храма, священник и клир читают Пс 24, 25 и 50 (обычные псалмы, помещаемые в начале мн. арм. чинопоследований) и 2 заклинательные молитвы, не сопровождаемые к.-л. жестами. Далее следует обряд экзорцизма (Пс 90, заклинательная молитва с возложением рук и осенением знаменем Креста) и чин отречения от сатаны и исповедания веры, содержащий



некоторые модификации по сравнению с древним чином. Обратившись лицом на запад и подняв правую руку, крещаемый (или восприемник) трижды отрекается от сатаны, отвечая на вопрос священника; затем лицом на восток исповедует веру в Бога, Христа и домостроительство спасения, отвечая «верую» на каждое вопрошание священника о каждом Лице Св. Троицы. Чин завершается чтением Мф 28. 16–20 (отсутствует в древнем последовании) и Никейского Символа веры.

Вслед за этим при чтении Пс 117. 1–19 священнослужители вместе с крещаемым входят в церковь. После входа читается благодарственный Пс 99 (в некоторых чинах ему предшествует шаракан «Милосердия двери отверзи нам») и молитва священника. Процессия направляется к баптистерию (в иерусалимском издании — при пении шаракана «Солнце правды»). Священник берет св. миро (միւրթաւ, miwron), уже освященное католикосом, и произносит над ним молитву-эпиклезу. В древнем чине использовался «святой елея», освящение к-рого происходило во время чина К., однако уже Двинский Собор 719/20 г. (9-й канон) закрепил за католикосом исключительное право освящения этого елея, который впосл. стал называться миром. Наличие в печатных гробниках торжественной эпиклезы с прошениями об освящении мира — явный анахронизм, т. к. миро уже освящено вне чина К. Докрещальное помазание елеем отсутствует, хотя указание на него есть в молитве освящения елея: Следует освящение воды (чтения: Пс 28, Иез 36. 25–28, Гал 3. 24–29, Ин 3. 1–8; ряд прошений диакона, аналогичных ектении на освящение воды в визант. традиции; длинная молитва священника, сопровождаемая дуновением священника на воду и осенением ее знаменем Креста). В воду добавляется неск. капель св. мира в подражание св. Григорию Просветителю, к-рый влил часть св. елея в воды реки Евфрат, когда крестил армян. Троекратное погружение в купель крещаемого младенца происходит, как и в древнем чине, в 3 этапа и сопровождается следующими действиями: 1) священник кладет младенца на поверхность воды ногами на восток так, чтобы он смотрел на небо; затем трижды возливает воду на голову крещаемого во имя каждого

Лица Св. Троицы; 2) совершает троекратное полное погружение в знак трехдневного погребения Христа; 3) оmyвает все тело крещаемого в воде. Далее следуют: «Елицы» (Гал 3. 27); благодарственный шаракан; Пс 33 и Мф 3. 13–17; «Отче наш»; молитва над новокрещеным; миропомазание; облачение в крещальные одежды; препоясание (используется нарот); обряд поклонения, совершаемый у св. престола; причащение Св. Таин.

В венецианском издании формула К. произносится во время всех 3 этапов погружения: «Сей раб Божий (имярек), пришедший добровольно к оглашению и от оглашения ко Крещению, крещается ныне руками моими во имя Отца (первое возливание воды на голову) и Сына (второе) и Святого Духа (третье) и (троекратное погружение, при каждом из которых повторяются слова), будучи искуплен Кровью Христовой от рабства греху, приемля усыновление чад Отца Небесного, стал сонаследником Христу и храмом Святого Духа. Аминь (омовение всего тела)». Иерусалимское издание в отличие от большинства средневеков. маштоцей предусматривает только троекратное погружение: формула венецианского издания (с некоторыми вариантами) произносится один раз с добавлением в конце: «...во имя Отца (первое погружение) и Сына (второе) и Св. Духа (третье). Аминь». Скорее всего троекратное обливание отсутствовало в древнейшем чине, его наличие в рукописях следует объяснять лат. влиянием. В униатском арм. чине 1-я часть древней формулы исправлена в духе католич. учения о совершении таинств (не «крещается», а «я крещаю») (*Raes. Introductio. P. 139*). Каноны Собора в г. Сис 1342 г. упоминают о том, что в некоторых местах К. совершалось через однократное возливание воды на голову крещаемого или через однократное погружение (*Amaduni G. Disciplina armena: Testi vari di diritto canonico armeno, sec. IV–XVII. Vat., 1932. P. 67–75*).

После чина К. и Миропомазания совершаются неск. кратких чин: 1) на 8-й день после К. (молитва на снятие крещальных одежд и омовение младенца); 2) молитвы на 40-й день после рождения младенца (показывается в рукописях с XVI в.) — перед церковными дверями поется шаракан из канона на Сретение Гос-

подне; священник читает 2 молитвы: 1-я заимствована из визант. обряда (молитва над женой-родильницей), 2-я — молитва над младенцем; после входа в храм читается Пс 42 и совершается чин поклонения матери перед алтарем (Лк 2. 12–35, молитва из визант. чина, поклонение, шаракан «Богородице, дверь небесная»; 3) в венецианском издании приводится чин пострижения волос младенца (визант. влияние).

Совр. чин К. в ААЦ несколько упрощен. В начале совершения таинства К., как и всех др. богослужений, священник вместе с крестным отцом произносят молитву «Отче наш», неск. стихов из Пс 50 и шаракан «Нераздельная Троица» (из канона на Пятидесятницу). Освящается нарот и читается молитва, в к-рой священник просит подготовить крещаемого к принятию таинства (с упоминанием имени кандидата). Затем священник читает запретительные молитвы, после чего крещаемый или крестный отец трижды преклоняется перед алтарем, трижды отрекается от сатаны, обращаясь лицом к западу. Если К. принимает взрослый, то во время отречения руки его опущены вниз с согнутыми ладонями. Далее следует чтение из Евангелия (Мф 28. 16–20), после к-рого крещаемый или восприемник, повернувшись лицом на восток, произносит Никео-Константинопольский Символ веры. При пении неск. стихов из Пс 117 и шаракана процессия направляется к купели, к-рая обычно находится в сев. части храма; читается Гал 3. 24–29 и Ин 3. 1–8, традиц. молитва-эпиклеза на освящение воды. Священник благословляет крестом воду, добавляя в нее св. миро, к-рое приготавливается раз в 7 лет в *Эчмиадзине* и освящается католикосом всех армян с использованием главных святых Армянской Церкви. Затем священник спрашивает у крестного отца: «Чего просит младенец?» Крестный отец отвечает: «Веры, надежды, любви и Крещения. Крещения и справедливости. очищения от грехов, освобождения от бесов и служения Богу». Этот вопрос и ответ повторяются 3 раза. Если крещаемый совершеннолетний, то ответы дает он сам. После этого священник говорит: «Пусть по вере твоей будет тебе», — и происходит троекратное погружение крещаемого в освященную воду с произнесением формулы: «Крещается раб Бо-

жий (имярек) во имя Отца (первое погружение) и Сына (второе погружение) и Святого Духа (третье погружение). Он искуплен кровью Иисуса Христа от рабства греху, усыновляется Небесным Отцом быть наследником Христа и Храмом Святого Духа. Аминь». Если крещаемый — совершеннолетний, то вместо троекратного погружения ему омывается лицо, область сердца, руки и ноги. Далее священник читает Мф 3. 13–17 и произносит молитву благодарения, после чего следует таинство миропомазания, в конце которого священник приветствует новокрещеного словами: «Мир тебе, спасенный Богом! Мир тебе, помазанник Божий!» Восприемник, держа младенца на руках, трижды преклоняется перед престолом и обходит вокруг него; младенца причащают, влагая в уста каплю Св. Крови и касаясь губ частицей Святых Даров (т. н. причащение губами).

С 2010 г. в ААЦ ведется работа по составлению нового, сокращенного, чина К., единого для всех епархий. Была образована литургическая комиссия, в состав которой вошли эксперты Эчмиадзинского и Киликийского католикосатов. В ходе работы комиссии были исследованы рукописи, хранящиеся в арм. храмах разных стран мира, в т. ч. 350 рукописей и печатных изданий Матенадарана. Проект нового последования обсуждался в рамках проходивших в Эчмиадзине Архиерейских Соборов ААЦ в сент. 2013 и мае 2014 г. В новом чине предполагается значительно сократить время совершения К. младенцев; в наст. время оно составляет ок. 1,5 часа, по новому чину — 20–25 минут. Сокращения не коснутся смысловой части таинства.

**К. в коптской традиции.** Для обозначения К. в копт. языке используются 2 термина: **ⲡⲁⲫⲧⲓⲙⲁ** (от греч. βαπτισμα) и **ⲡⲟⲙⲥ** (от корня **ⲡⲙⲥ**, погружать), араб. эквивалентами которых являются термины **ⲙⲁ'ⲙⲓⲃⲓⲛⲁ** (от сир. **ⲙⲁ'ⲙⲟⲃⲓⲛⲁ** — крещение), **ⲙⲁⲥⲃⲓⲛⲁ** (от араб. **ṣabāḡa** — красить), **ⲧⲁⲛⲥⲓⲣ** (от араб. **naṣṣara** — делать христианином). Восприемника называют «ишбин» (**ⲓⲃⲓⲛ**, от сир. **šawšbīnā** — букв. свидетель, гарант).

Копт. чин К. впервые был изучен Ю. Ренодо († 1720), к-рый сделал его лат. перевод по рукописям с учетом трудов ас-Сафи ибн аль-Ассадля и Абу-ль-Бараката (Paris. Nouv.

asc. fr. 7463. Fol. 162–171). Первое издание на копт. языке (с лат. переводом) было осуществлено И. А. Ассемани по рукописям из Ватиканской б-ки (*Assemani*. 1749. Vol. 1. P. 141–167; Vol. 2. P. 150–183). Оно также учитывало рукопись, привезенную из В. Египта Руфайлом ат-Тухи, униатским титулярным епископом Арсинои, в к-рой содержался краткий чин К. (*Ibid.* Vol. 2. P. 184–193). Позднее ат-Тухи предпринял новое издание последования К. на копт. и араб. языках, к-рое использовалось гл. обр. в копт. католич. Церкви. Г. Денцингер переиздал лат. перевод Ассемани (*Denzinger*. 1863. P. 191–214, 233–235), а также варианты последования, переведенного



Крещение  
в коптской ц. св. Мина  
и св. Абануба  
(шт. Огайо, США)

Ренодо (*Ibid.* P. 214–221). Копты, не вступившие в общение с Римом, продолжали совершать К. по рукописным богослужебным книгам вплоть до 1896 г., когда в каирском издательстве «аль-Ватан» игум. Абд аль-Масих ибн Салиб аль-Масуди выпустил первое унифицированное издание чина К., основанное на 2 рукописях XVII в. из церкви св. Дамиана в Каире и «римском издании» (предположительно ат-Тухи). Опыт унификации был положительно воспринят иерархией Коптской Церкви, и дальнейшие издания (1921, 1929 и последующие) ориентируются на труд Абд аль-Масиха. Критического издания чинопоследования К. до сих пор не существует. Текст, изданный Ассемани и ат-Тухи, несколько отличается от офиц. чина 1896 г. как по составу молитв, так и в том, что касается крещальной формулы, поэтому обзор, сделанный О. Бурместером путем сопоставления текста ат-Тухи с греч. чином, следует относить лишь к одной из редакций копт. чинопоследования (*Burmester*. 1945. P. 27–86). При отсутствии доступа к рукописям оп-

ределенное значение приобретают нек-рые переводы, не зависящие от печатных изданий. Б. Эветтс осуществил англ. перевод чина (*Evetts*. 1888), взяв за основу не предшествующие издания, а копт. рукописи, к-рые переводчик не называет. В. Эрмони издал текст чина К. по рукописи Paris. copt. 109 (olim 72), снабдив его франц. переводом без к.-л. комментариев. Англ. перевод Р. М. Вулли (*Woolley*. 1930. P. 1–58; перепечатан без изменений в собрании Э. Уитакера — *Whitaker*. 1970<sup>2</sup>. P. 91–98) был сделан с офиц. издания 1896 г.

Некоторые сведения о средневек. копт. практике К. содержит «Книга миропомазания» (букв. — Книга мира), составленная ок. 1346 г. (ркл.

Paris. arab. 200. Fol. 7–12) и включающая анонимное сообщение о 6 случаях освящения мира,

имевших место в 1299, 1300, 1320, 1330, 1342 и 1346 г. Сообщение адресовано Иакову, митр. Мосула, племяннику яко-

витского патриарха и историка Михаила Сирийца. В состав сообщения входит письмо Макария, еп. В. Минуфа (Мемфиса), секретаря копт. патриарха Космы (920–932), адресованное неким архонтом, вопрошавшим об обычае освящать св. миро в Великий четверг. Макарий замечает, что это новый обычай, заимствованный у греков, и что в древности Коптская Церковь освящала миро и елей оглашения в пятницу 6-й седмицы Великого поста по причине массового крещения людей в этот день. В среду 6-й седмицы поста клир и народ собирались в кафедральной церкви святых Евангелистов в Александрии; иордан (баптистерий) наполнялся водой; архидиакон собирал вокруг себя диаконов, и они составляли списки тех, кто будут крещены; чтецы читали огласительное поучение патриарха; священники произносили молитвы над оглашенными и повелевали им поститься до момента причащения. В пятницу вечером патриарх с сонмом епископов освящал миро, елей оглашения (в церкви в середине литургии) и воду (в баптистерии); читалось

тайноводственное поучение, объясняющее смысл таинств; затем совершался чин К. с помазанием елеем оглашения (патриарх лично крестил 3 лиц муж. пола), Миропомазание (только лично патриархом), анафора (уже ночью с пятницы на субботу) и причащение, после к-рого новокрещеным давалась смесь меда и молока (пища новорожденных в вере). Согласно Макарию, пятница 6-й седмицы поста интерпретировалась в Коптской Церкви символически: как 6-й день 6-й седмицы, последний день Четырехдесятницы, день, в к-рый Господь крестил апостолов, как 6-е тысячелетие, когда Бог Слово воплотился и освободил Адама от рабства греху (*Villegant*. 1923. P. 33–42).

В XV в. благодаря деятельности патриарха Гавриила V (1409–1427) происходит унификация копт. богослужения. «Установление» (Китаб Тартиб) патриарха Гавриила V описывает чин К., почти полностью соответствующий структуре совр. чина, в т. ч. содержащий позднюю молитву-анафору на освящение воды (*'Abdallah*. 1962. P. 113–122 [текст], 319–326 [итал. пер.]). Согласно «Установлению», апостольские и евангельские отрывки должны читаться на копт. языке и толковаться священником на араб. языке. Крещальная формула заключается в произнесении слов «Я крещая тебя, (имярек), во имя Отца, и Сына, и Св. Духа» при каждом погружении. Если ребенок болен, его предписывается погружать в воду 2 раза наполовину, а в 3-й раз полностью или крестить обливанием.

Юханна ибн Аби Закария ибн Сабба в 30-й гл. «Книги драгоценной жемчужины» упоминает о древнем обычае крестить только по достижении 30 лет («возраста Христа»), однако такая практика, относящаяся к IV в., вряд ли когда-либо существовала в Коптской Церкви.

Согласно Номоканону ас-Сафи ибн аль-Ассала, право совершения К. принадлежит епископу и пресвитеру, диакон участвует в К. только в сослужении епископу или пресвитеру. Миряне не могут совершать К. даже в случае крайней необходимости. Тем не менее коптам была известна и иная традиция, позволяющая в случае смертельной опасности совершать К. мирянам, в т. ч. женщинам (*Villegant*. 1928. P. 58; *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Arabic text ed., transl.*

*and annot.* В. Evetts. P., 1905. Vol. 2. P. 387)). К. совершается путем полного погружения в воду, если же воды недостаточно, священник трижды обливает голову крещаемого.

В наст. время К. может совершаться в любой день богослужебного года, но сохраняется практика массового К. в день Богоявления и в т. н. «воскресение крещений» — воскресный день, предшествующий *Вайи* неделе. Широко распространен обычай К. детей в дни престольных праздников в местах массовых паломничеств.

Правило, согласно к-рому ребенок муж. пола не может быть крещен ранее 40-го дня от рождения, а жен. пола — ранее 80-го дня, на практике не соблюдается. Согласно совр. редакциям богослужебных книг, ребенка можно крестить даже в день его рождения. Обычно чин К. следует непосредственно за литургией, чтобы новокрещеный имел возможность причаститься Св. Таин. К., как правило, совершается в баптистерии или в случае тяжелой болезни ребенка в частном доме. Баптистерии в копт. храмах обычно устраиваются в сев.-зап. или вост. части, справа от алтаря. В нек-рых случаях баптистерий представляет собой отдельную пристройку к храму, как, напр., в церкви Пресв. Богородицы Эль-Муаллака в Ст. Каире, или помещается в крипте (ц. св. Сергия (Абу-Сарга) в Ст. Каире). Копты называют баптистерий «Эль-Урдунн» (*يوردانيس* — иордан), воспринимая К. как переход через Иордан и вступление в землю обетованную, а также как подражание Христу, крестившемуся в Иордане. Эта часть храма считается местом особого обитания Св. Духа и пользуется почти таким же почитанием, как и алтарь, в ней поддерживается особая чистота. В современной практике миряне, присутствующие в баптистерии, снимают обувь. В вост. части баптистерия помещается большая икона Крещения Господня, рядом с купелью, как правило, имеется маленький шкаф, в котором хранятся богослужебные книги, крест и чистая коробочка с красными ленточками, к-рые раскладываются вокруг крещаемого, а также особый венец. Здесь же в 3 сосудах хранится 3 типа елея, используемого во время обряда К.: елей Откровения (*زيت ابو كالمسيس*), галлиелеон (*галлилеон*, *галлиелеон*; *غاليليون* или *غاليلاون*) и св. миро. Елей Откровения — это обычное оливко-

вое масло, называемое так потому, что таким же маслом священник совершает помазание народа в т. н. «ночь Откровения», с пятницы на субботу Страстной седмицы, когда за богослужением полностью читается книга Откровения (ср.: Откр 7, 2–8). При совершении К. над елеем Откровения читаются особые молитвы, и он именуется елеем оглашения (*ελαιον καθηχησεος*). Название елея «галлиелеон», по мнению Бурместера, происходит от греч. *καλλιελαιος* (садовая, не дикая, маслина, т. е. чистый елей), а не от *αγιον ελαιον* (святой елей) или *αγαλλιαισεως ελαιον* (елей радования). В доказательство такой этимологии ученый приводит слова одного из прошений на освящение галлиелеона в ркп. *Caigr. Mus. 253. Fol. 147v. (1364 г.)*: *εωεταπαγιον ηγαλλιεον φησε ητεπελαη* (об этом святом галлиелеоне, елее радости [Господу помолимся]), к-рое в ркп. *Vat. copt. 44* соответствует греч. *ηπερ τοδ αγιου γαλλιελαιου αγαλλιαισεως* (*Denzinger*. 1863. Vol. 1. P. 265; *Burmester*. 1945. P. 69). В издании ат-Тухи галлиелеон назван елеем заклания. Он освящается патриархом и членами Синода одновременно с освящением мира.

Если К. тяжело больного ребенка совершается вне храма, то изготавливается особая купель — большой новый глиняный сосуд, к-рый должен быть разбит после совершения К. До возникновения этого обычая существовала др. практика: священник, придя в дом больного ребенка, не совершал полного К., а лишь читал над ним 6 заклинательных молитв, спрашивал восприемников, верят ли они в Св. Троицу, и помазывал ребенка елеем галлиелеон с произнесением крещальной формулы, заменяя слова «Я крещая тебя (имярек) во имя...», на «Я помазываю тебя (имярек) во имя...». Если ребенок умирал после 6-го помазания, или даже после 1-го, он считался крещеным и спасенным «вследствие искреннего желания креститься» (*Lettres edificantes et curieuses, écrites des Missions Etrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus. Lyon, 1819. Vol. 3: Memoires du Levant. P. 134–135*).

В случае К. младенца последование К. может предваряться 2 краткими чинами, к-рые, хотя непосредственно не входят в сам обряд К., однако тесно связаны с ним: 1) «Чин разрешения жены», т. е. матери ребенка и 2) «Последование купели





утвердительный ответ. Следует молитва, 1-я часть которой совпадает с молитвой, содержащейся в копт. чине водоосвящения, а 2-я идентична молитве «Владыко, Господи Боже наш, призиви раба Твоего», помещаемой в греч. и слав. чинах в конце молитв об оглашенных. Крещаемый преклоняет колени, и священник читает молитву экзорцизма, после которой совершается помазание «елеем экзорцизма» (галлиэлеон) со словами: «Помазую тебя (имярек) елеем радости против всякого действия лукавого, чтобы ты укоренился в сладкой маслине — Святой, Соборной, Апостольской Церкви Божией. Аминь». Священник возлагает руки на крещаемого и читает еще две молитвы экзорцизма, 2-я идентична православной молитве «Сый, Владыко Господи, сотвориый человека», читаемой в греч. чине перед обрядом отречения от сатаны.

Чин К. построен по принципу крещальной литургии — он содержит чтения из Свящ. Писания и анафору позднего происхождения. Вместо хлеба и вина веществом таинства и объектом освящения выступает вода. Вначале священник вливает в купель, наполненную водой, небольшое количество елея Откровения, трижды делая знак Креста и произнося формулу благословения каждого Лица Пресв. Троицы, после чего он читает 2 молитвы. 1-я, заимствованная из греч. чина, произносится тайно, 2-я — благодарственная молитва, к-рая обычно читается в начале копт. литургии. Далее следуют молитва на каждение; 3 апостольских чтения (Тит 2. 11 — 3. 8; 1 Ин 5. 5–14; Деян 8. 26–40), во время которых священник читает 3 обычные молитвы, как на литургии; молитва перед чтением Евангелия, прокимен (Пс 31. 1–2) и евангельское чтение (Ин 3. 1–21, беседа Христа с Никодимом) и обычные молитвы после него; 7 (в нек-рых рукописях и изданиях — 8) т. н. великих молитв копт. литургии (прошения о больных, путешествующих, благорастворении воздушных (о разливе Нила, урожае), властях, усопших, св. приношениях и оглашенных); молитва над купелью и молитва возложения рук, читаемая также в конце литургии.

После этого следует освящение воды. Священник подходит к иордану (т. е. купели, называемой иногда **колумвнера**, от греч. **κολυμβήτρα** — купель) и тайно произносит молит-

ву, соответствующую правосл. молитве «Благодарный и милостивый Боже», к-рая в греч. чине читается также перед освящением воды и выполняет функцию приготовления священника к совершению таинства. Далее следуют 3 обычных великих прошения (о Церкви, иерархии и собрании верных) и Никео-Константинопольский Символ веры. Священник берет елей галлиэлеон и трижды вливает небольшое его количество в купель, делая знак Креста и произнося формулу благословения каждого Лица Пресв. Троицы, после чего он читает молитву на освящение воды, к-рая по сути является молитвой экзорцизма. В определенные моменты священник трижды крестообразно дует на воду и знаменует ее Крестом. Затем следует целование мира с пением аспасмос (от греч. **ἀσπασμός** — любовь), особых гимнов, к-рые обычно поет хор на литургии перед анафорой, начинается чтение заключительной молитвы на освящение воды, построенной по принципу анафоры с диалогом священника и народа: вступление («Милость мира, крещение хваления»); «Достойно и праведно есть»; молитва, близкая по форме к правосл. молитве на освящение воды «Велий еси, Господи, и чудна дела Твоя»; Sanctus («Свят, Свят, Свят Господь Саваоф»); продолжение молитвы на освящение воды с троекратным знаменем воды Крестом (со словами: «Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа»); пение народом «Отче наш»; заключение, идентичное финальной части анафоры свт. Григория Богослова. Священник берет св. миро и трижды вливает в воду, делая знак Креста с призыванием каждого Лица Св. Троицы, затем перемешивает воду руками, читая избранные стихи из псалмов с припевом «Аллилуиа», что соответствует вливанию в чашу теплоты во время литургии, и, испросив прощение у присутствующих, произносит заключительный возглас «Благословен Бог, просвещающий и освящающий», как в греч. последовании К. После пения народом Пс 150 происходит троекратное погружение крещаемого в воду с произнесением крещальной формулы. В совр. варианте, основанном на изд. Абд аль-Масиха (1896): «Я крещая тебя (имярек) во имя Отца» (после первого погружения), «и Сына» (после второго погружения), «и Святого Духа. Аминь» (после третьего по-

гружения). После каждого погружения, как только крещаемый поднимается из воды, священник крестообразно дует ему в лицо. Рукописи приводят различные варианты крещальной формулы, зависящие не столько от датировки манускрипта, сколько от региона Египта, из к-рого он происходит. Рукописи одной эпохи, но из разных регионов могут содержать разные формулы. Вариация заключается: 1) в троекратном повторении полной формулы «Я крещая тебя (имярек) во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь» (Cair. Mus. 43. Fol. 94, XVIII в.); 2) в троекратном повторении только слов «Я крещая тебя (имярек) во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь» с прибавлением каждого Лица Св. Троицы (Cair. Mus. 155. Fol. 80, XIV в., Paris. copt. 109; так в изд. ат-Тухи, Ассемани и рукописях, использованных Ренодо); 3) в однократном произнесении полной формулы с троекратным погружением, как в лат. обряде (егип. рукопись, присланная Ассемани ат-Тухи, изд. Абд аль-Масиха и все последующие); 4) в позволении выбирать между вариантом 1 и 2 (Cair. Mus. 335. Fol. 58, 1468 г.); 5) в расширении формулы различными дополнениями: «...крещая... во имя Отца Создателя», «Сына Искупителя», «Духа Святого Освятителя»; «прими Духа Святого» (во время дуновения священника в лицо крещаемого после каждого погружения); «Благословен Отец, благословен Сын, благословен Дух Святой» (после произнесения основной формулы); 6) в замене слов «Я крещая тебя» (**ⲉⲩⲙⲥ ⲓⲛⲟⲕ**) на похожие «Я помазую тебя» (**ⲉⲩⲱⲤⲥ ⲓⲛⲟⲕ**, букв. — помазание тебя) или «Я погребаю тебя» (**ⲉⲩⲱⲙⲥ ⲓⲛⲟⲕ**, букв. — погребение тебя), возникшей вслед. ошибочного произношения копт. формулы.

По завершении К. всех оглашенных священник читает особую молитву на десакрализацию воды («сотвори, чтобы вода сия вновь обрела свое первое естество»), аналог к-рой имеется только в восточносир. (несторианском) чине К. (ср.: *Denzinger*. 1863. Vol. 1. P. 377). Непосредственно после К. совершается Миропомазание (36 знаками Креста) с облачением крещеного в белые одежды, препоясанием и возложением венца, а также причащение Св. Таин. В совр. практике причащение новокрещеного младенца Св. Кровью имеет свою особенность: священник

окунает палец в Чашу и прикладывает его к нёбу младенца, давая ему испить немного воды, после чего возлагает на него руки и благословляет, читая особую молитву. Эта же молитва читается и над новокрещеным взрослым, но он причащается в обычном порядке, под обоими видами. Церемония, как правило, завершается торжественной процессией: крещеных младенцев трижды обносят вокруг храма при пении духовных гимнов и возгласах народа. Богослужбные книги копт. Церкви содержат небольшой чин снятия пояса на 8-й день после К., к-рый в наст. время совершается очень редко (иногда в сам день К., по причащении). После чтений 1 Кор 10. 1–5; Мф 3. 1–7 (в изд. ат-Тухи также Мф 3. 13–17 и Ин 1. 14–17) священник благословляет воду, в к-рой следует омыть новокрещеного, и читает молитвы на снятие пояса и крещальных одежд.

В древности существовал чин обновления крещальных обетов, отголоски к-рого сохранились в обычае купаний в честь Крещения Господня в ночь на праздник Богоявления. В некоторых храмах устраивается особая купель, называемая «магтас» (مغتس — праздник Богоявления, от غطس — погружать); ее наполняют водой, к-рую благословляет священник, и каждый желающий может совершить троекратное погружение. В XIII в. существовал обычай приводить крещеных детей в храм по достижении ими церковного совершеннолетия (14 лет): восприемник поставлял крестника перед алтарем, давал ему наставление и «предоставлял его самому себе», т. е. снимал с себя ответственность за дальнейшую жизнь уже взрослого христианина. Ибн Сабба приводит текст такого наставления (*Yuḥannā ibn Zakariyyā al-Qibṭī Ibn Sabbā*. La Perle précieuse traitant des sciences ecclésiastiques (chap. I–LVI) / Ed. J.-B. Périer. P., 1922. P. 672–676).

Если К. принимает взрослый человек, во время совершения всех обрядов он стоит перед епископом или священником на особом коврике из овечьей шерсти, в напоминание о кожаных ризах, в к-рые облеклись Адам и Ева после изгнания из рая. После К. младенца муж. пола совершается его обрезание. Каноны патриарха Кирилла II (1078–1092) (19-й канон — *Burmester O. The canons of Cyril II, LXVII Patriarch of Alexandria // Le*

*Muséon. 1936. Vol. 49. P. 284*) и Гавриила II (1131–1145) (20-й канон — *Burmester O. The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria // OCP. 1935. Vol. 1. P. 34–35*) запрещают этот обычай, но он продолжает соблюдаться.

В средневек. копто-араб. традиции использовался т. н. чин кувшина (*Fuṣul al-qidr*), или «крещение покаяния» (др. названия: «Молитва кувшина», «Канон для того, кто отрекся от веры»), с помощью к-рого происходит воссоединение с Церковью вероотступников. У коптов этот чин возник предположительно в XIV в., в период гонений со стороны мусульман и вслед. участвующих случаев *anostasii*. Есть свидетельства об использовании похожего чина в мелькитской традиции в Иерусалиме уже в VIII в. (*Brakmann. 2009. P. 113–116*). Наполнив кувшин водой, священник в литургическом облачении совершает его каждение и трижды добавляет в кувшин елей во имя Пресв. Троицы. Затем он читает над кающимся избранные стихи из покаянных псалмов, отрывок из Апостола и Евангелия, а также молитву с упоминанием крещального имени кающегося и возложением на него рук. В конце чина священник неск. раз дует на воду и оmyвает ею грешника и помазывает его елеем (лоб, спина, кисти рук).

**К. в эфиопской традиции.** В эфиопских литургических книгах К. называется ጥምቶት (тэмкет — собственно крещение) или ክርስትና (крэстэнна — христианство). Как и в др. вост. Церквях непосредственно после К. совершается Миропомазание, именуемое в эфиоп. традиции ጠረጎ (мерон — миро), и причащение. Учение Эфиопской Церкви о К. как о таинстве сформулировано в 3-й гл. догматического трактата «Пять столпов Таинства» (አምስቱ፡ አዕማፂ፡ ምሥጢር, Амэсту а'эмаде мэстир; предположительно XVI в.), в котором под таинством понимается христианство в целом, основанное на 5 столпах — вероучении о Троице, Воплощении, Крещении, Евхаристии и воскресении из мертвых. Кроме того, основы учения о К. содержатся во мн. эфиоп. катехизисах, изложениях веры и предисловиях к чину К. в богослужбных книгах, а также в канонах 3-й гл. канонического сборника «Фетха негест». Известны попытки реформировать чин К. в сторону его адаптации к К. взрослых. Так, имп.

Зара Якоб († 1468) в своей проповеди, к-рая является частью его «Мецхафе Бэрхан» (Книги света), подробно описывает традиц. чин К., уделяя особое внимание требованиям к обучению взрослых кандидатов. Текст упоминает о большом количестве нехристиан, к-рые принимали К. по собственному желанию или в связи



Крещение младенца в эфиопской церкви. Миниатюра из Псалтири. XX в. (Музей естественной культуры и истории ун-та Орегона, США) (MS. Op. E. 15)

с давлением со стороны христ. правителей (изд.: *The Homily. 2013*).

Эфиоп. чин К. практически во всех своих чертах повторяет коптский, т. к. Эфиопская Церковь до 1959 г. находилась в канонической зависимости от Коптской Церкви и унаследовала от нее мн. литургические обряды. Наиболее существенные отличия эфиоп. чина от коптского заключаются в том, что в эфиоп. чине: 1) отсутствует возложение рук после помазания «елеем оглашения» (Откровения); 2) отсутствует вливание «елея оглашения» в купель перед освящением воды (этот елей вливается в тот момент, когда, по копт. чину, вливается галлиелеон); 3) отсутствует молитва священника о самом себе перед освящением воды.

К. младенца мужского пола обычно совершается не ранее 40-го дня после рождения, жен. пола — не ранее 80-го дня. Если К. приурочено к к.-л. паломничеству, оно может быть отложено на неск. месяцев. Если младенец находится при смерти, он может быть крещен немедленно. К., как правило, не совершается на Страстной седмице.

Крестят обычно в баптистерии, который находится рядом с храмом, а не в нем самом. К. осуществляется



через троекратное погружение или путем возливания воды посредством «древа Креста» на голову с произнесением крещальной формулы: «Я крещая тебя (имярек) во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь». Иногда вместо обливания совершается обильное окропление водой с теми же словами. Крещальное имя практически всегда отличается от имени, данного при рождении; оно обычно держится в секрете и сообщается только членам семьи и близким друзьям из опасения использования его недоброжелателями в магических целях.

Оглашенные, готовящиеся принять К., вне зависимости от возраста, именуются ንኡስ: ክርስቲያን (нэ'усе крэстийан — меньшие христиане). В чине литургии о них читается специальная молитва, и они удаляются из церкви после чтения Евангелия. В древности оглашение длилось 3 года, в наст. время период катехумената либо вообще отсутствует, либо ограничен очень небольшим сроком. После К. и Миропомазания совершается обряд «венчания» новокрещеного. В качестве венца используется особый шнурок, называемый ማዕተብ (м'этеб; амхар. матеб — знак, знамение), к-рым обвязывается шея принявшего К. Ходячее амхарское выражение «порвать свой матеб» означает отречение от христ. веры. Причащение новокрещеного происходит непосредственно после приобщения клира. При этом младенцы, как и взрослые, принимают Св. Таины натошак (отсюда раннее служение литургии в день К.). Согласно чинопоследованию, после причащения новокрещеному должны даваться молоко и мед, однако в совр. практике этот обычай не соблюдается.

Как и в Коптской Церкви, в Эфиопии существует обычай омовения в праздник Крещения Господня. При этом либо сам народ совершает троекратное погружение в воду, либо священники обильно окропляют народ водой. Нек-рые священники даже повторяют при этом крещальную формулу, однако никто не интерпретирует это как таинство К., понимая такой обычай лишь как форму «обновления» таинства. Хотя К. не может быть совершено повторно, Эфиопская Церковь принимает в общение членов др. конфессий только через К. Как и в копто-араб. традиции, в эфиоп. литургической практике

используется «чин кувшина», или «крещение покаяния» (ጥምቀት: ንኡስ, тэмкете нэссэха), изложенный в «Мецхафе Кедэр» (መጽሐፈ: ቁጌር, Книге кувшина). С помощью этого чина происходит воссоединение с Эфиопской Церковью апостатов, или лиц, совершивших тяжкие грехи. Основное отличие между копт. и эфиоп. обрядами состоит в том, что в копт. традиции после омовения водой происходит помазание частей тела кающегося елеем, тогда как в эфиоп. чине такое помазание отсутствует.

Е. В. Ткачёв

**Чин К. в католической Церкви.**  
**Ранняя традиция.** Древнейшей и сохраняющейся на протяжении столетий традицией Римской Церкви была практика совершения чина К. только дважды в год — на Пасху (для



Катехуменат и Крещение.  
Миниатюра  
из Нравоучительной Библии.  
Сер. XIII в. (Bodl. 207b. Fol. 211v)

основной массы катехуменов) и на Пятидесятницу (для больных и тех, кто были вынуждены отложить К.). До эпохи Нового времени нормативными считались массовые К. как взрослых, так и детей, совершавшиеся торжественно с участием епископа (папы). В одной из первых декреталий — послании 385 г. папы св. *Сирриция* еп. Имерию Тарраконскому — говорится о запрете совершать К. на Рождество Христово, Епифанию (Богоявление) и др. праздники или дни памяти апостолов и мучеников, для К. новообращенных подходят только Пасха и Пятидесятница. Папа Сирриций также отмечает, что в течение 40 дней до К. совершаются предкрещальные экзорцизмы, посты и молитвы (этапы оглашения в этот период еще не выделялись). Индивидуально могут быть крещены только грудные младенцы и тяжелобольные

(*Siric. Ep. // PL. 13. Col. 1134–1136*). Пасха и Пятидесятница как единственные дни для К. закрепляются также декреталией свт. Льва Великого (447) (*Leo Magn. Ep. 16 // Ibid. 54. Col. 695*).

Вероятно, в нач. V в. предкрещальная подготовка была более четко разделена на этапы, а отдельные ее элементы распределены по неск. богослужебным собраниям, к-рые получили название «испытания» (*scutini*). Поскольку до сер. V в. в Риме Великий пост составлял 3 недели перед Пасхой (*Socr. Schol. Hist. eccl. V 22*), испытаний также было 3. В 11-м каноне из «Послания к галльским епископам» (*Canones ad Gallos*), которое, вероятно всего, было составлено в нач. V в., упоминается 3-е испытание, во время к-рого совершалось помазание елеем закланья (см.: *Duval Y.-M., ed. La décrétale Ad Gallos episcopos, son texte et son auteur: Texte crit., trad. franç. et comment. Leiden; Boston, 2005. P. 38*).

В сер. V в. период Великого поста был расширен до 6 седмиц, включая Страстную (*Leo Magn. Serm. 39. 2–3; Ioan. Cassian. Collat. 21. 24, 27*), что повлекло за собой перестроение огласительного цикла. После увеличения числа недель поста началом оглашения стала 3-я, средняя седмица (*Mediana*). В Веронском Сакраментарии раздел, касающийся К. на Пасху, утерян, сохранились только молитвы крещальной мессы на Пятидесятницу (выписаны коллекта, сепкрета, префация, *Hanc igitur, Communicantes*, молитва благословения воды, меда и молока — *Sacr. Veron. P. 25–26. N 200–205*; в конце рукописи приложен чин освящения воды — *Ibid. P. 170. N 1331*). Более детальное описание чина К. этого периода сохранилось в послании диак. Иоанна рим. аристократу Сенарию, написанном в нач. VI в., в понтификат *Симмаха* (*Epistola Iohannis Diaconi ad Senarium // Analecta Reginensia: Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican / Ed. A. Wilmart. Vat., 1933. P. 170–179*). Вступление в разряд оглашаемых начиналось с возложения руки на голову, далее совершалось дуновение, читались экзорцизмы и давалась благословенная соль. Затем троекратно читалась молитва с возложением руки на голову, содержащая призывание Пресв. Троицы. Не совсем понятно, в какой именно момент совершалось отречение от сатаны (далее

в тексте оно упоминается вместе с дуновением). После этого оглашаемый переводился в разряд «избранных» (*competentes*), причем Иоанн отмечает минимальный временной разрыв между этими чинами. Затем совершалась передача Апостольского Символа веры. Упоминается также троекратное испытание собирающихся креститься на Пасху, которое рассматривается автором как испытание их веры. Сам чин К. включает помазание ноздрей, ушей и груди освященным елеем, снятие одежд, троекратное погружение в купель во имя Пресв. Троицы, облачение в белые одежды, помазание головы хризмой и повязывание особого платка на голову. При причащении неопитам даются также молоко и мед. Тех, кто принимают К., Иоанн называет *infantes*, что может указывать на их возраст (скорее всего речь идет о подростках, а не о грудных младенцах).

В сер.— 2-й пол. VI в. рим. огласительный цикл вновь перестраивается, вероятно, под визант. влиянием. Вместо 3 появляются 7 испытаний. Днями, особо связанными с оглашением, становятся среда, пятница и суббота 3-й и 4-й седмиц или среды и пятницы 3, 4 и 5-й седмиц, 7-е же испытание назначается на утро Великой субботы (см.: *Serra*. 2006). Переход к новой практике отражен в 2 памятниках — *Геласия Сакраментарии* и *Ordo Romanus XI*. Оба сохранились только во франкских копиях, а потому содержат интерполяции более позднего времени.

В Сакраментарии Геласия приводятся молитвы месс 3, 4 и 5-го воскресений Великого поста, при чтении канона мессы поминаются имена избранных для К. (*Sacr. Gelas. XXVI–XXVIII* 193–328). Согласно рубрике, в понедельник 3-й седмицы поста в 6-м часу дня делалось объявление о скором начале предкрещальной подготовки (*Ibid. XXIX* 282–284). *Аколуф* записывал имена участников испытаний, а священник вызывал их по очереди, так чтобы они становились по сторонам — мужчины справа, женщины слева. Участники называются *infantes*. Однако в др. рубрике говорится о том, что аколуф держит младенца на руке и отвечает за него на вопросы священника, что, видимо, указывает на увеличение числа крещений грудных младенцев в этот период. Следующий раздел (*Ibid. XXX–XXXII* 285–287), вероятно, подвергся ре-

дактированию, и не все молитвы идут в первоначальном порядке: молитва над избранными (к-рую сопровождали обряд дуновения и наложения крестного знамения), чин экзорцизма, благословения соли и молитва после ее вложения в уста избранному. Далее следуют экзорцизмы (*Ibid. XXXIII* 291–298), к-рые совершаются над мужчинами и жен-



Освящение воды  
для таинства Крещения.  
Миниатюра  
из францисканского Миссала  
(*MS. Douce* 313.  
*Fol. 152v*)

щинами по очереди, причем руки на них возлагают аколуфы, а не священники. В разделе XXIV 209–309 приводятся чтения из четырех Евангелий с краткими толкованиями, что являлось составной частью испытаний. После этого (*Ibid. XXXV–XXXVI* 310–328) выписан чин передачи Символа веры, причем читается (по-гречески и по-латински) Никео-Константинопольский, а не Апостольский Символ веры. Затем совершается чин передачи Молитвы Господней с участием диакона и священника, к-рый дает толкование обоих текстов (в толкованиях есть общие места с проповедями свт. Льва Великого и Хромея, еп. Аквилейского). В Великий четверг совершается освящение хризмы и елея закланья. В Великую субботу утром (*Ibid. XLII* 419–424) на последнем испытании производится отверзание органов чувств — чин Еффафа (*Effeta*; ср.: *Мк* 7. 34), включающий возложение руки с молитвой, помазание слюной ноздрей и ушей, а потом помазание елеем закланья груди и между лопатками избранного. Далее совершается отречение от сатаны и возвращение Никео-Константинопольского Символа веры (при этом священник возлагает руку на голову избранного). Само К. совершается во время пасхального бдения после чтений из Писания (*Sacr.*

*Gelas. XLIV* 443–452). В Сакраментарии приводится продолжительная молитва освящения воды (которая имеет параллели с сочинениями Тертуллиана, Петра Хрисолога и молитвой из Веронского Сакраментария). Троекратному погружению предшествуют вопросы о вере в каждое Лицо Пресв. Троицы; эти вопросы одновременно явля-

ются частями крещальной формулы. В конце совершаются *Конфирмация* и первое причащение. Также в Сакрамен-

тарии Геласия приводят-ся чины К. на Пятидесятницу, молитвы над больными оглашаемыми и краткий чин К. боль-

ных, чин оглашения и К. язычника, несколько кратких вариантов освящения воды и елея (*Ibid. LXVI–LXXVI* 592–617).

В *Ordo Romanus XI* (текст см.: *Andrieu. Ordines. Vol. 2. P. 417–447*) рубрики содержат больше деталей, а само чинопоследование выглядит более целостным. Начинается оно также с объявления о К. в понедельник 3-й седмицы. Записывание имен совершается на той же седмице в среду в 3-м часу. Число испытаний сравнивается с 7 дарами Св. Духа. К. несомненно совершается над грудными младенцами, которых приносят восприемники (*suscipituri*), в последующей традиции — крестные (*patrini, matrinae*). Белые крещальные одежды называются так же, как облачения клириков, — стола и казула (что, возможно, символизирует всеобщее свящество верных). После Конфирмации младенцев причащают, в связи с чем запрещается кормить их сразу после К. и до причащения. Родители должны приносить детей в церковь в течение всей Светлой седмицы и причащать.

Вероятно, в связи с меньшим количеством К. взрослых испытания потеряли актуальность, поэтому в *Григория Сакраментарии* они были максимально сокращены, а их связь с днями Великого поста практически утеряна, хотя основным чином

К. остается К. на Пасху. Приводятся молитвы освящения хризмы, заклипания елея, благословения соли, молитва над оглашаемыми, чин Еффафа и помазание елеем, совершаемые понтификом, благословение воды, погружение в воду и последующее помазание, совершаемые пресвитером, и Конфирмация (Sac. Greg. Vol. 1. P. 173–175. N 77–78; P. 180–183. N 80–83; P. 185–189. N 85–86). В приложении приводится совершаемый пресвитером чин К. больного, в котором вместо крещальных вопросов приводится крещальная формула от 1-го лица: «Я крещу тебя (baptizo te) во имя...» (Ibid. P. 336. N 982). Хотя крестить с тринарной формулой предписывается в послании папы *Вигилия* Профутура, еп. Браги (538), однако в нем не уточняется, следует ли произносить «крещу тебя» или «крещается» (см.: PL. 84. Col. 831). Как уже обобщенно о формуле от 1-го лица говорится в послании папы Захарии 744 г. (MGH. EpSel. T. 1. P. 141. N 68). В галликанских рукописях этой эпохи К. с формулой от 1-го лица следует сразу после крещальных вопросов (Missale Gothicum. 259 // Missale Gothicum: E codice Vaticano Reginensi Latino 317 editum / Ed. E. Rose. Turnhout, 2005. P. 67; Missale Gallicanum Vetus. 174 // Missale Gallicanum Vetus (Cod. Vat. Palat. lat. 493) / Ed. L. C. Mohlberg. R., 1958. P. 42).

**Каролингская реформа.** Распространение рим. чина К. во франкских землях происходило стихийно, наиболее важную роль в этом сыграли англо-саксонские миссионеры, в частности св. *Бонифаций*, архиеп. Майнцский († 754), а также инициатива отдельных епископов, поклонников рим. традиции. В галликанской традиции не сформировалась система предкрещальной подготовки в виде испытаний, оглашение либо проводилось бессистемно, либо сокращалось до периода Страстной седмицы. Поэтому «римским» считалось любое чинопоследование К., в котором присутствовали следы практики 7 испытаний.

Особой проблемой это стало для *Карла Великого* и его советников, проводивших литургическую реформу, т. к. в присланном из Рима «аутентичном» Сакраментарии Григория (Hadrianum) системы испытаний не было. Поскольку, согласно Капитулярию Карла Великого 789 г., полагалось крестить только по рим.

чину (Duplex legationis edictum. 23 // MGH. Capit. T. 1. P. 64; ср. также постановление *Арно*, архиеп. Зальцбургского, о том, что К. должно совершаться лишь дважды в год — на Пасху и на Пятидесятницу и только по рим. чину: Ibid. P. 198), в качестве альтернативы в державе Каролингов стали распространяться т. н. смешанные редакции Сакраментария Геласия и Ordines Romani, содержащие чин К., основанный на Ordo Romanus XI. При этом, судя по ответам на разосланные по диоцезам вопросы Карла Великого о чине К., стремления унифицировать чинопоследование не было. Более того, ни одно из толкований чина К. каролингского времени не соответствует полностью чинам из Сакраментария Геласия или Ordo Romanus XI. Хотя 4-й канон Майнцкого Собора 813 г. подтвердил, что на приходах чин К. необходимо совершать в согласии и единообразно с рим. чином, т. е. К. должно предшествовать испытание (MGH. Conc. Car. Bd. 1. S. 261), вскоре было принято уточнение, что испытания совершаются только там, где это возможно (1-й канон Concordia episcoporum (813); см.: Ibid. S. 297).

Вероятно, в приходской практике вместо торжественного пасхального чина К. регулярно использовались сокращенные чинопоследования или чин К. больных. Так, Бенедикт Ананский составил дополнение к Сакраментария Григория на основе Желлонского Сакраментария (*Deshusses J., ed. Le sacramentaire grégorien. Fribourg, 1982. Vol. 3: Textes complémentaires. P. 95–111*). Этот чин К. представлен в рукописях в неск. вариантах, но обычно присутствуют следующие элементы: молитва начала оглашения, благословение соли, экзорцизм, начертание знака креста на лбу, отречение от сатаны, исповедание веры, экзорцизм, дуновение, Символ веры, экзорцизм, обряд Еффафа, помазание елеем, освящение воды, погружение, облачение в белые одежды.

Сохранились образцы литургических книг, использовавшихся священниками сельских приходов или миссионерами. В рукописи Liber Sacramentorum Excarpsus (Brux. 10127–10144, VIII/IX в.; изд.: Testimonia orationis christianae antiquiorum. Turnhout, 1977. P. 98–105. (CCSM; 47)), содержащей необходимый минимум чинопоследований, вместо полного

чина К. выписан только чин К. больного. Он начинается с молитвы оглашения с возложением руки, далее следуют благословение соли, молитва после вложения соли в уста, наложение знамения Креста, молитва, молитва с возложением руки, экзорцизмы (особые для мужчин и для женщин), дуновение в лицо, чтение Евангелия от Матфея, передача Символа веры и Молитвы Господней, экзорцизм, чин Еффафа, отречение от сатаны, освящение воды, исповедание веры, изъявление желания креститься, троекратное погружение с формулой: «Baptizo te...», помазание хризмой головы, облачение в белые одежды. В рубрике отмечается, что, если есть епископ, совершается Конфирмация. В любом случае совершается причастие новокрещеного.

В похожей рукописи Liber Sacramentorum Romane Ecclesiae Ordine Excarpsus (Paris. lat. 2296, IX/X в.; изд.: Ibid. P. 159–164) приводятся молитва оглашения и экзорцизм из чина К. на Пятидесятницу, а также чин К. язычника, включающий такие элементы, как: дуновение, знак Креста, молитва с возложением руки, благословение соли и молитва после ее вкушения, передача Символа веры и Молитвы Господней, экзорцизм, чин Еффафа, отречение от сатаны, освящение воды, исповедание веры, погружение в воду, помазание головы хризмой. Далее должны совершаться или полная месса, или причастие вне мессы. После этого совершается Конфирмация у епископа.

Во 2-й пол. IX в. была составлена компиляция крещальных чинов Ordo Romanus XXXI. В ней собраны чин для тех, кто приходят креститься без испытаний: благословение соли, возложение руки с чтением Символа веры, экзорцизм, обряд Еффафа, помазание елеем груди и между лопатками, отречение от сатаны, формула помазания, погружение с вопросами (Ordo Romanus. XXXI 99–107); чин К. больных с акцентом на молитве освящения воды (Ibid. 108–113); чин К. язычника с акцентом на отречении от заблуждений (Ibid. 114–120).

**Чинопоследование К. в X–XVI вв.** Развитием Ordo Romanus XI стал т. н. Ordo Romanus antiquus (Ordo Romanus L). Все предкрещальные чины собраны в нем на среду 4-й седмицы Великого поста (Ordo Romanus. L 20). В предуведомлении сказа-



но, что 3-е испытание самое главное: на нем совершается отверзание ушей и ноздрей, читаются отрывки из 4 Евангелий и происходит передача Молитвы Господней и Символа веры. Чин начинается с возгласания имен. Затем происходят отречение от сатаны и исповедание веры, дуновение в лицо, начертание на лбу знака Креста, молитва с возложением руки, благословение соли, молитва после вкушения соли, поются антифоны, совершается коленопреклонная молитва, снова знамение Креста на лбу, молитва с возложением руки, неск. раз повторяются экзорцизмы. После этого избранные выходят (младенцев выносят) из храма, крестные совершают за них приношения к алтарю, их имена поминаются во время чтения канона, в конце мессы все оставшиеся в храме причащаются. Приводятся краткие последования др. дней испытаний: чтения на отверзание ушей, чтения из 4 Евангелий с толкованиями, предисловие и чтение Символа веры на греч. и лат. языках (лат. вариант Символа содержит *Filioque*) с кратким толкованием, передача Молитвы Господней с толкованием. Утром в Великую субботу после 3-го часа (*Ibid.* 29) в храме аколужы возлагают руки на крещаемых. Происходит возвращение Молитвы Господней и Символа веры (читают крестные). Пресвитер делает знак Креста на лбу младенца пальцем и возлагает руку с молитвой (экзорцизмом). Затем совершается чин Еффафа (помазание слюной и елеем), отречение от сатаны, чтение формулы помазания елеем, шествие по кругу (при этом священник возлагает руку на голову крещаемого и поет «Верую»). После коленопреклонной молитвы избранных к К. совершаются благословения свечи и воды, снова отречение от сатаны и исповедание веры, изъявление желания креститься, погружение в воду крестообразно (сначала головой на восток, потом на юг и на север), помазание головы хризмой, после чего понтифик производит Конфирмацию. После К. рекомендуется не кормить детей даже грудным молоком, чтобы они могли причаститься. В течение недели они должны ежедневно бывать вместе с крестными на мессе и причащаться.

Этот чин был в полном объеме включен в Романо-германский Понтификал X в. (*Pontif. Rom.-Germ.*

XCIX 81–158, 337–396). В дополнение к нему приводятся молитвы в субботу Светлой седмицы на снятие белых одежд (*Ibid.* XCIX 413–414). В неск. рукописях этого Понтификала встречается еще один чин К., в к-ром нет испытаний. Рубрика сообщает, что чин заимствован из Сакраментария Григория, но это не так (более вероятно влияние трудов *Рабана Мавра*). Начинается чин с отречения от сатаны и исповедания веры, далее — троекратное дуновение, знак Креста на лбу, молитва с возложением руки, благословение и принятие соли, молитва после вкушения соли, знак Креста, возложение руки, молитвы и экзорцизмы, чин Еффафа, отречение от сатаны и помазание елеем. Затем совершаются шествие с *литанией* к купели и освящение воды. После изъявления желания креститься совершается троекратное погружение, — послекрещальное помазание, Конфирмация, причащение (*Ibid.* CVII 1–42). Приводятся также чин К. больных (*Ibid.* CIX) и чин оглашения язычников (*Ibid.* CX).

Римский Понтификал XII в. содержит чин торжественного К. на Пасху. Утром в субботу после 3-го часа совершается возвращение Символа веры и Молитвы Господней. Священник делает знак Креста на лбу крещаемого и возлагает руки с чтением экзорцизма. Совершаются чин Еффафа, отречение от сатаны, помазание груди и между лопатками елеем с чтением формулы. Затем снова возлагается рука и читаются Молитва Господня и Символ веры. После освящения воды понтифик крестит 3 младенцев, а остальных — пресвитеры и диаконы. Задаются вопросы о вере и желании принять К. После троекратного погружения младенца передают крестному. Пресвитер помазывает ему голову хризмой. Совершаются облачение в белые одежды, вручение свечи. Далее понтифик совершает Конфирмацию. В отсутствие епископа пресвитер совершает причащение без Конфирмации. При этом содержится предписание причащать даже грудных младенцев, смочив палец Св. Кровью и помазав их уста. После этого детей следует причащать всю Светлую седмицу (*Pontif. Rom.* (XII с.) XXXII 13–37).

В XIII в. обливательное К. становится нормой в католич. Церкви. При этом полностью выходит из практики причащение грудных и мало-

летних детей (в соответствии с 21-м канонем IV Латеранского Собора 1215 г. запрещено причащать до «возраста различия»). Чин Конфирмации отделяется от К. как по времени совершения, так и по положению в литургических книгах (чинопоследование К. постепенно исчезает из книг, предназначенных для епископа, а Конфирмация, наоборот, занимает в них центральное место как самостоятельное таинство, а не завершение чина К.). При этом основным чином К. официально остается торжественное массовое К. на Пасху.

В Понтификале Римской курии XIII в. в чине Великой субботы указано, что предкрещальные обряды во время чтений совершаются пресвитером (*unus sacerdotum canonicum*) и включают: наложение знамения Креста, возложение руки с молитвой, экзорцизм, чин Еффафа, отречение от сатаны, помазание груди и между лопатками елеем с прочтением формулы, возложение руки и чтение Молитвы Господней и Символа веры. Понтифик благословляет воду, а затем задает вопросы об исповедании веры и о желании креститься. Крещение совершается троекратным погружением. Пресвитер помазывает голову хризмой. После этого происходит облачение в белые одежды и вручение свечи (*Pontif. Rom.* (XIII с.) XLIV 10–26), а затем понтифик совершает Конфирмацию, чин к-рой выписан отдельно в др. разделе (*Ibid.* XXXIV: *Ordo ad consignandos pueros sive infantes*). Необходимость причащения неофитов нигде не отмечается.

В Понтификале Вильгельма Дуранда (1293–1295) К. также находится в составе чинопоследования Великой субботы. Указывается, что пресвитер совершает предкрещальные чины во время чтений, но их изложение уже не приводится, выписываются молитвы освящения воды, читаемые епископом, а вопросы о вере и само погружение лишь отмечаются, но детали чина не раскрываются (*Durand. Pontif. III* 4. 12–19). Подробно чин К. описывается в его *Rationale* после изложения чина Великой субботы (*Idem. Rationale. VI* 82–83). Предкрещальные чины он называет обрядами среды 3-й седмицы Великого поста. Они включают чины отречения от сатаны и исповедания веры. За крещаемого должен говорить крестный. Совершается троекратное дуновение в лицо, дается

соль, затем происходят помазание ушей и ноздрей слюной и помазание груди и между лопатками елеем. Дуранд настаивает на том, что каноничной является только формула: «Ego baptizo te in nomine...», иные варианты недопустимы. При этом он первым говорит о том, что форма К. через окропление и обливание является основной на практике. После водного К. совершается помазание головы и лба и облачение в белые одежды с повязыванием плата на голову, к-рый носят 7 дней. Завершением чина является вручение зажженной свечи и шествие с литанией.

**Триденнский чин.** Радикальные изменения в чине К. произошли по итогам Триденского Собора и были зафиксированы в *Rituale Romanum* 1614 г. Конфирмация и Евхаристия полностью отделились от К. Появились особые чинопоследования для К. детей и К. взрослых, причем чин К. младенцев (*Ordo baptismi parvulorum*) стал основным. Предкрещальные чины совершаются вне храма (перед входом). Чинопоследование начинается с вопросов крестному. После троекратного дуновения на лицо младенца читается экзорцизм, пальцем налагается знамение Креста на лбу и на груди младенца, после молитвы совершается возложение руки с молитвой, благословение соли, вложение соли в уста, молитва, экзорцизм, начертание знамения Креста на лбу, еще одна молитва с возложением руки на голову младенца. После этого священник налагает край столы на крещаемого и вводит его в церковь, совершается шествие к купели. Священник читает Символ веры и «Отче наш». После экзорцизмов совершается чин Еффафа (касание пальцем, смазанным слюной, ушей и ноздрей крещаемого). Совершается отречение от сатаны. Затем священник обмакивает палец в елей катехуменов и помазывает крестообразно грудь и между лопатками. Задаются вопросы об исповедании веры. После этого священник зачерпывает ковшиком воду и возливает трижды на голову крещаемого крестообразно с чтением формулы: «Ego te baptizo» (или с условной формулой: «Si non es baptisatus»). От купели младенца принимают крестные. Священник крестообразно помазывает его голову хризмой. На голову налагается белая повязка. Крестному дается горящая свеча.

Чин К. взрослого (*Ordo baptismi adultorum*) может совершаться не только на Пасху и Пятидесятницу, но и в др. праздничный день, если есть необходимость. Предварительно должно быть дано наставление в христ. вере и нравственности. Хотя крещаемый взрослый сам отвечает на вопросы, в чине участвует крест-



Купель.  
1410–1412 гг.  
Скульпторы Донателло и др.  
(Собор в Ареццо, Италия)

ный, который может ему помогать. Перед К. предписывается покаяться в грехах и поститься. Чинопоследование начинается с пения антифонов и Пс 28 и 41. Священник встает в дверях церкви, задает вопросы желающим креститься об их целях и дает краткое наставление в вере. Далее совершаются отречение от сатаны и исповедание веры. Священник трижды дует в лицо, читает экзорцизм и изображает пальцем знак Креста на лбу и груди крещаемого. Бывшие язычники в этот момент отрываются от идольского служения, а еретики, мусульмане и иудеи — от своих заблуждений. После просительной молитвы священник снова начертывает пальцем знак Креста на лбу, ушах, ноздрях, глазах, губах, груди, между лопатками, а также на всем теле, но уже не касаясь рукой. Читаются 2 молитвы и совершается возложение руки на голову с чтением еще одной молитвы. Далее происходит благословение соли, вложение ее пальцем в уста катехумену, чтение молитвы после принятия соли, преклонение колен катехуменом и его крестными и чтение Молитвы Господней. Когда они встают, крестный благословляет катехумена, начертывая пальцем знак Креста у него на лбу. Затем священник делает такой же знак Креста и возлагает руку на голову катехумена, читает молитву, совершает экзорцизм и читает еще

одну молитву с возложением руки. После этого, взяв катехумена за руку или возложив на него край столы, вводит его в церковь. После входа крещаемый и крестные prostiraются ниц. Когда они встают, священник возлагает крещаемому руку на голову и вместе с ним читает Символ веры и Молитву Господню. Опять совершается экзорцизм, производится касание пальцем, смоченным слюной, ушей и ноздрей, далее следуют отречение от сатаны, помазание груди и между лопатками елеем, исповедание веры и изъявление желания креститься. Крестные поддерживают крещаемого за руки, когда он наклоняется над купелью, священник трижды возливает ему воду на голову из ковшика с крещальной формулой, затем помазывает хризмой лоб. Налагаются повязка на голову и белые одежды, дается свеча, которую держат до Конфирмации, если она совершается сразу после К. Для К. большого числа взрослых приводится более краткое последование. Выписываются также особенности завершения чина К. епископом. Без существенных изменений эти чинопоследования использовались до *Ватиканского II Собора*.

**Novus Ordo.** В 1969 г. был реформирован чин К. детей. Обычно он должен совершаться в воскресенье. После краткого напутствия на пороге церкви все участники, включая родителей и крестных младенца, входят внутрь и занимают свои места. Чин начинается с диалога священника с родителями об имени младенца и о цели их прихода. Восприемники публично дают свое согласие помогать в христ. воспитании ребенка. Далее священник, а за ним родители и восприемники налагают знаки Креста на лоб крещаемого. Никаких слов при этом не произносится. Начинается чинопоследование мессы, в проповеди после чтений священник говорит о значении таинства К. В молитвы верных добавляются прошения о крещаемом. Затем читается экзорцизм и совершается обряд Еффафа, во время к-рого священник касается ушей и уст младенца (этот обряд может опускаться по решению Епископской конференции). Предкрещальное помазание елеем также может не совершаться, читается лишь формула помазания. Возложение рук на голову совершается в молчании. Купель может находиться перед алтарем. Если она в др.



части храма, то все переходят туда. Совершается освящение воды. Следуют чин отречения от сатаны, исповедание веры и изъявление желания крестить ребенка. Крестить можно как погружением, так и возливанием воды на голову. После этого совершается помазание головы хризмой, облачение в белые одежды и вручение зажженной свечи. Далее продолжается чин мессы, в ходе которого причащаются все участники (кроме младенца). В конце священник дает благословение матери. В литургических книгах после этого приводятся чины К. младенцев вне мессы, когда нет священника или диакона, и вне храма в опасности смерти.

Чин К. взрослых был реформирован в 1972 г. (2-е изд. — 1974). Он получил название «Чин христианского посвящения взрослых» (*Ordo initiationis christianae adultorum*), поскольку подразумевает более продолжительную подготовку к принятию К. и соединяется с Конфирмацией и Евхаристией. Чинопоследование основано на чинах из «Апостольского предания» и Сакраментария Геласия. Выделяются неск. этапов инициации (посвящения). В период первой евангелизации совершается введение в общину, читается молитва о призвании тех, кто стучатся в двери Церкви, катехумену налагаются знаки Креста на лбу, ушах, глазах, устах, груди, он участвует в Литургии Слова до молитв об оглашаемых. Катехуменат продолжается 3 года. В этот период экзорцизмы могут совершаться многократно катехизатором, в т. ч. мирянином; могут быть переданы Символ веры и Молитва Господня, совершаться обряд Еффафа и помазание рук елеем катехуменов.

Период непосредственного приготовления начинается с обряда избрания в 1-е воскресенье Великого поста (при этом используется лекционарий цикла А). При избрании задаются вопросы крестным и катехуменам, читается ходатайственная молитва. Восстановленные испытания начинаются с 3-го воскресенья Великого поста. После чтений и проповеди совершаются экзорцизмы, главо- или коленопреклонение, ходатайственная молитва. В *Memento* поминаются крестные, в *Haec igitur* — крещаемые. Во время 1-й недели испытаний передается Символ веры, на 3-й неделе — Молитва Господня. Утром в Великую субботу происходит воз-

ращение Символа веры и обряд Еффафа (производится касание только ушей и уст без использования слюны). Помазание елеем катехуменов может совершаться сразу или во время пасхального бдения. На Пасху совершаются благословение воды, отречение от сатаны, исповедание веры, погружение или возливание воды с формулой: «*Ego te baptizo*», после крещальное помазание головы хризмой (может опускаться, если Конфирмация совершается сразу после К.). Облачение в белые одежды может пропускаться или их цвет может меняться в зависимости от региона. При этом большее богословское значение придается вручению зажженной свечи. Далее совершаются Конфирмация и первое причащение, а в течение пасхального периода — мистагория для неопитов. В литургических книгах приводятся также упрощенный чин К. взрослых (без испытаний), чин К. в опасности смерти и чин принятия в полное общение крещенных вне католич. Церкви.

А. А. Ткаченко

**Развитие учения о К. в католической Церкви до Тридентского Собора (кон. VIII—XVI в.).** С сер. V в. наиболее сильное влияние на богословскую интерпретацию К. в Западной Церкви оказывали взгляды блж. Августина; многие предложенные им концепции и формулировки в области сакраментологии в целом и учения о К. в частности стали неотъемлемой частью зап. церковной традиции. Из сочинений др. отцов Церкви, в к-рых прямо или косвенно обсуждалась тематика К., наиболее авторитетными и часто цитируемыми средневек. богословами были трактаты свт. Амвросия Медиоланского, блж. Иеронима Стридонского, свт. Григория Великого и Исидора Севильского. Хотя отдельные аспекты учения о К. были подробно раскрыты в трудах лат. отцов Церкви, всестороннего систематического изложения учения о К. в патристический период в Западной Церкви выработано не было. Опираясь на сформировавшиеся в эпоху патристики богословские основания учения о К., представители схоластики осуществили гармонизацию этого учения, предложив единую сакраментологическую систематизацию, в рамках к-рой каждое из церковных таинств подводилось под общее теоретическое представление о природе, характеристиках и составных элементах

таинства как центрального явления духовной и литургической жизни христианской Церкви. Предлагавшиеся средневек. авторами богословские интерпретации К. были неразрывно связаны с историческим развитием церковной практики совершения этого таинства, к-рая отражена в многочисленных средневек. литургических памятниках, а также в церковно-канонических постановлениях зап. церковных Соборов. Постоянно подчеркивая единство внутренней и внешней стороны К., представители лат. схоластики стремились как теоретически осмыслить существовавшую в Западной Церкви крещальную практику, так и предложить на основании общих богословских принципов практические решения многочисленных частных вопросов и проблем церковной жизни, к-рые тем или иным образом были связаны с К. и крещальным обрядом (общий обзор средневек. зап. учения о К. см.: *Neunheuser*. 1983. S. 97–116; ср. также: *Dellamy*. 1910; *Scheffczyk*. 1997; *Ulrich*. 2001).

**Обсуждение тематики К. в период Каролингского возрождения (кон. VIII—IX в.).** Масштабные государственные, церковные и образовательные реформы, связанные с т. н. *Каролингским возрождением*, проходили в условиях формирования в Зап. Европе единого христ. гос-ва, к-рое понималось как устроенная в соответствии с религ. принципами и идеалами «священная империя». Важнейшей задачей, стоявшей перед властями зарождавшейся Свящ. Римской империи, была военная борьба с окружавшими имперские территории враждебными языческими гос-вами, княжествами и племенными союзами. Завоевывая новые земли, государи Свящ. Римской империи стремились не только к политическому и финансовому подчинению язычников империи, но и к религ. миссионерской экспансии, предлагавшей уничтожение всех форм языческой религиозности и полную христианизацию язычников. В таких политических обстоятельствах К. воспринималось прежде всего как важнейший символ политического и религ. единства христ. Европы, как основополагающий сакраментальный акт, вводящий человека в единую гос., церковную и правовую структуру (подробнее о политическом значении К. в каролингскую эпоху см.: *Angenendt*. 1973; *Phelan*. 2014. P. 48–81).





Вслед ослабления влияния Папского престола на европ. политическую жизнь и почти полной зависимости Римских пап от светских государей в период правления Карла Великого, к-рый в письмах и указах объявлял себя «защитником святой Божией Церкви» (см., напр.: MGH. Conc. T. 2. Pt. 1. P. 158), светская имперская власть фактически стала

ветствии с к-рой К. предполагало длительную подготовку и совершалось как торжественный публичный акт лишь дважды в год, в дни празднования Пасхи и Пятидесятницы (исключения допускались лишь в случае необходимости срочно крестить больных и умирающих; см.: MGH. Conc. T. 2. Pt. 1. P. 198; T. 3. P. 108; MGH. Capit. episc. T. 1. P. 211). Следуя распоряжениям имп. Карла Великого, представители духовенства на завоеванных землях совершали К. язычников при



Крещение Аристодема  
ап. Иоанном Богословом.  
Миниатюра из Апокалипсиса.  
1242–1250 гг.  
(Cantabr. S. Trin. MS. R. 16.2.  
Fol. 30)

любой удобной возможности и нередко без всякой предварительной катехизации. Мн. язычники соглашались принять

К. под угрозой смерти, однако затем отрекались от него; частыми были случаи жестокой расправы как над отказывавшимися приступить к К., так и над отступившими от христианства после К. (см.: Colish. 2014. P. 250–261). Умеренную партию представителей Западной Церкви, возражавших против тенденции превращения К. из церковного таинства в политический акт, возглавлял Алкуин († 804), наиболее влиятельный богослов кон. VIII – нач. IX в. и один из основоположников лат. схоластики. С 80-х гг. VIII в. Алкуин оказывал значительное влияние на религ. политику имп. Карла Великого; в этот период в переписке с представителями высшей церковной и светской власти Свящ. Римской империи Алкуин высказывался по мн. актуальным вопросам церковной жизни. Обсуждая тему К. в контексте дискуссий о надлежащем способе христианизации *аваров* и др. языческих народов, Алкуин указывал на прецедент неудачной христианизации саксов и заявлял, что «несчастное племя саксов многократно напрасно получало таинство Крещения, поскольку никогда не имело в сердце основания веры». По словам Алкуина, человека можно принудить внешне принять К., однако невозможно принудить к вере, поскольку никого нельзя заставить

«веровать в то, во что он не верует». Вслед этого Алкуин настаивал, что единственным допустимым средством побуждения к К. являются проповедь и научение: «Человека, обладающего способным к мышлению разумом, следует учить и привлекать разного рода проповеданием, чтобы он познал истину святой веры» (Alcuin. Ep. 113 // MGH. Epp. T. 4. P. 164). В письме имп. Карлу Алкуин, ссылаясь на мнение блж. Иеронима Стридонского (Hieron. In Matth. IV 28. 19), решительно заявлял: «Никакой пользы не приносит телесное омовение священным Крещением, если этому не предшествует познание разумной души католической веры» (Alcuin. Ep. 110 // MGH. Epp. T. 4. P. 158). Согласно Алкуину, единственное исключение из этого правила Церковь делает в случае младенцев, которые еще не могут пользоваться собственным разумом; поскольку они повинны не в собственных грехах, а в грехах других людей (т. е. в первородном грехе), то они «могут быть спасены посредством таинства Крещения, происходящего по вере и по исповеданию других людей (alioquin fide et confessione)» (Ibidem). Алкуин призывал императора верно следовать освященному церковной традицией порядку подготовки к К. и предлагал пользоваться как авторитетным источником трактатом блж. Августина «Об оглашении новичков» (подробнее о миссионерских идеях Алкуина и др. представителей Каролингского возрождения см.: Sullivan. 1956; Stofferahn. 2009; Phelan. 2014. P. 94–120). Вероятно, позиция Алкуина была принята во внимание императором: издававшиеся в 90-х гг. VIII в. и позже законы Карла Великого для языческих земель не содержат предписаний о насильственном совершении К. или о наказаниях за отказ от К. (см., напр.: Capitulare Saxonicum (797) // MGH. Capit. T. 1. P. 71–72).

Свидетельством положительной рецепции мнения Алкуина представителями зап. церковной иерархии являются решения состоявшегося в 796 г. Собора на берегах Дуная (Conventus episcoporum ad ripas Danubii), в к-ром принимали участие архиеп. Зальцбургский Арно († 821) и патриарх Аквилейский еп. Павлин II († 802). Согласно подробному сообщению еп. Павлина (текст см.: MGH. Conc. T. 2. Pt. 1. P. 172–176), после обсуждения вопроса «о святой купели возрождения» (еп. Павлин

перечисляет аргументы, приводившиеся в пользу разных мнений) было решено, что крестить язычников без подготовки и наставления в истинах веры недопустимо; непозволительной была объявлена и практика насильно «тащить к купели Крещения», принуждая нежелающих к покорности и угрожая «окровавленным лезвием меча» (Ibid. P. 175). Еп. Павлин уточняет, что до К. приступающий к нему должен быть научен важнейшим догматам христианства и религ. смыслу таинства. Для принятия К. требуется понимать, «в чем заключается благодать Крещения, а именно, что посредством его отпускаются грехи и после того как ветхий человек, бывший сыном греха, умрет вместе со своими деяниями в водах искупления (*inter undas redemptionis*), возрождается новый человек, который начинает быть сыном Божиим по усыновлению, причастником Царства Небесного, после этой земной жизни получающим в наследие блаженство жизни вечной» (Ibid. P. 174–175). Дальнейшее обучение отдельным истинам веры и нравственным принципам христианской жизни, согласно решениям Собора, должно происходить уже после К. Подтвердив практику совершения К. дважды в год и запретив уклонения от нее (за исключением случаев смертельной опасности), Собор установил в качестве минимального срока предкрещального катехумената 7 дней, предшествующих К. (Ibid. P. 172–173, 175; ср.: *Phelan*. 2014. P. 117–120). Хотя метод постепенной «мягкой» христианизации языческих народов в последующие века стал преобладающим на латинском Западе, случаи насильственного К. отдельных народов и религиозно-этнических групп (в т. ч. иудеев и мусульман) были весьма частыми в эпоху *крестовых походов*, в период *реконквисты* в Испании, во время завоевания прибалтийских земель нем. рыцарскими орденами и т. д. Существование практики насильственного К. в средневек. Европе побуждало католических богословов и канонистов неоднократно вновь обращаться к рассмотрению этой сложной темы, причем нередко это делалось с целью объяснения и обоснования допустимости такого вида К. (подробнее о зап. средневек. интерпретациях проблемы см.: *Colish*. 2014. P. 250–318).



Крещение язычников.  
Миниатюра  
из Нравоучительной Библии.  
Сер. XIII в. (Vodl. 207b. Fol. 56r)

Реализуя общую программу переустройства церковной жизни Свящ. Римской империи по единым строгим образцам и желая искоренить местные церковно-обрядовые практики, нередко становившиеся источниками суеверий и ересей, в 811 или в 812 г. имп. Карл Великий направил предстоятелям церковных провинций империи и другим влиятельным епископам послание, в котором просил их дать ответ на ряд вопросов, связанных с практикой совершения К., крещальным обрядом и его богословским истолкованием (текст см.: MGH. Leg. Const. T. 1. P. 170–171; MGH. Capit. T. 1. P. 246–247. N 125; MGH. Epp. T. 5. P. 242; PL. 98. Col. 933–934; *Keefe*. 2002. Vol. 2. P. 261–264. Text 14–14A). Призывая епископов «письменно или лично» сообщить ему, как они и подчиненное им высшее духовенство «учат и наставляют священников и вверенный им народ о таинстве Крещения», имп. Карл, по мнению исследователей, преследовал двойную цель: с одной стороны, он намеревался впосл. при участии своих религ. советников выработать с учетом присланных ответов обобщенные указания относительно теории и практики совершения К.; с др. стороны, он желал убедиться в наличии среди высшего духовенства империи единомыслия относительно К. и связанного с ним вопроса о крещальном вероисповедании, рассчитывая в случае получения ответов, содержащих подозрительные богословские и церковно-практические мнения, принять превентивные меры и воспрепятствовать распространению еретических учений. После краткой преамбулы, в которой имп. Карл подчеркивал обязанность светских

и церковных властей заботиться о «пользе святой Церкви Божией», следует последовательный перечень связанных с таинством К. действий и обрядов, порядок совершения и религ. смысл к-рых имп. Карл просил объяснить: 1) почему младенец сперва делается катехуменом (*catechuminus*) и что означает быть катехуменом; 2) что такое предкрещальное испытание (*scrutinium*); 3) каково значение крещального Символа веры по учению лат. Церкви (*secundum latinos*); 4) каково содержание и значение веры (*credilitas*), исповедуемой в Символе веры; 5) что означает отречение (*abrenuntiatio*) от сатаны и всех дел его; 6) почему священник дует на крещаемого (*cur insuffletur*); 7) зачем крещаемый подвергается экзорцизму (*cur exorcizetur*); 8) зачем крещаемому дается соль; 9) зачем священник прикасается к его ноздрям; 10) зачем крещаемому помазываются елеем грудь и спина (*scapula*, т. е. либо верх лопаток, либо место на спине между лопатками); 12) почему он облачается в белые одежды; 13) что означает священное помазание (*christa*) головы новокрещеного; 14) зачем она покрывается таинственным покровом (*mystico velamine*); 15) зачем он укрепляется Телом и Кровью Господа (*corpore et sanguine domini confirmatur*). Сохранилось 5 ответов императору, которые подписаны именами епископов и авторство которых не вызывает сомнений; это ответы Магна, архиеп. Санского (см.: PL. 102. Col. 981–984; *Keefe*. 2002. Vol. 2. P. 265–271. Text 15), Максенция, патриарха Аквилейского (см.: *Keefe*. 2002. Vol. 2. P. 462–466. Text 33), Лейдрада, архиеп. Лионского (см.: PL. 99. Col. 853–872; *Keefe*. 2002. Vol. 2. P. 353–384. Text 25), Амалария (см. *Амалар Симфозий*), архиеп. Трирского (см.: PL. 99. Col. 893–901; *Keefe*. 2002. Vol. 2. P. 337–351. Text 23), Одильберта, архиеп. Миланского (см.: *Wiegand*. 1899. S. 25–37; *Keefe*. 2002. Vol. 2. P. 154–170. Text 1). Важное значение имеет ответ на вопросы, составленный для архиеп. Магна *Теодульфом*, еп. Орлеанским; этот ответ, являющийся наиболее пространным и богословски значимым из всех, был частично включен в ответ архиеп. Магна, а также распространялся впосл. как самостоятельное сочинение под заглавием «О порядке Крещения» (*De ordine baptismi*; текст см.: PL. 105.

Col. 223–240; Keefe. 2002. Vol. 2. P. 279–321. Text 16). Авторство ряда др. ответов достоверно установить невозможно. К ответам примыкают по содержанию разного рода подборки авторитетных высказываний о К. (общий обзор текстов и анализ их содержания см.: Bouhot. 1978; Byer. 1999; Keefe. 1983; Eadem. 2002. Vol. 1; Phelan. 2014. P. 164–206; полная критическая публикация текстов: Keefe. 2002. Vol. 2).

В порядке и содержании вопросов имп. Карла, а также в ответах епископов заметно сильное влияние краткого описания чина К., известного под названием «Primo Paganus»; оно входит в состав 2 датированных 798 г. писем Алкуина, к-рого мн. исследователи считают составителем этого текста (см.: MGH. Epp. T. 4. P. 202–203. N 134; P. 210–216. N 137; об авторстве и рецепции см.: Bouhot. 1978. P. 280–282; Phelan. 2008; Idem. 2014. P. 121–128). Как автор «Primo Paganus», так и отвечавшие имп. Карлу епископы при изложении порядка К. и связанных с ним священнодействий опирались преимущественно на литургические практики рим. обряда, засвидетельствованные в Sacramentariis VII–VIII вв. и в датированном нач. VI в. письме рим. диакона Иоанна к Сенарию (Epistola ad Senarium; CPL, 950), однако нередко представляли их в упрощенном и измененном виде. Перечисление предкрещальных и крещальных обрядов в тексте «Primo Paganus» сопровождается кратким объяснением религ. смысла нек-рых из них: дуновение на крещаемого и экзорцизмы совершаются для того, чтобы «после бегства диавола был приготовлен вход Христу... чтобы злой дух вышел и отступил, дав место Богу»; соль дается крещаемому как знак того, что «его гнилые и тленные грехи очищаются по божественному дару солью премудрости»; принятие и провозглашение Символа веры свидетельствует о том, что человек после освобождения от владевшего им прежде диавола украшен верой и приготовлен в качестве жилища для Бога; испытания должны засвидетельствовать, что преподанные слова веры укоренились в сердце готовящегося к К.; прикосновение к ноздрям символизирует то, что принимающий К. обязуется хранить веру до последнего дыхания (quamdiu spiritum paribus trahat); помазание груди и спины знаком креста заграждает вход

в человека для диавола, а также означает твердость в вере (голова) и постоянство в добрых делах (спина и плечи); облачение после К. в белые одежды указывает на «радость возрождения, чистоту жизни и украшение ангельским сиянием»; помазание главы и покрывание ее таинственным покровом указывают на царское и священническое достоинство христиан (ср.: 1 Петр 2. 9); принимая после К. Тело и Кровь Христовы, христианин становится одним из членов Тела, Глава которого — Иисус Христос, пострадавший и воскресший ради людей (MGH. Epp. T. 4. P. 202–203). В отличие от письма имп. Карла в тексте «Primo Paganus» говорится также о самом акте К., описание к-рого помещается после упоминания о помазании груди и спины (сравнение последовательности предкрещальных и крещальных этапов в этих 2 источниках см.: Phelan. 2014. P. 167–168; схемы всех крещальных чинов каролингской эпохи см.: Keefe. 2002. Vol. 1. P. 164–191). Согласно автору «Primo Paganus», К. должен совершаться «во имя Святой Троицы троекратным погружением (trina submersione)», чтобы созданный по образу Св. Троицы человек «получил обновление по тому же образу». Кроме того, троекратное погружение символически указывает на то, что человек, «падший в смерть вследствие третьей степени греха, то есть [греха] действием (operatione), воскресает по благодати для жизни, когда третий раз поднимается из купели» (MGH. Epp. T. 4. P. 202). Автор «Primo Paganus» упоминает как о завершающей стадии крещального обряда о возложении рук епископом (a summo sacerdote) на принявшего К., который благодаря этому возложению получает «Дух семиобразной благодати» (septiformis gratiae spiritum) и «укрепляется Духом Святым» (Ibid. P. 203; ср.: Phelan. 2014. P. 125–128).

Мн. символические объяснения, содержащиеся в тексте «Primo Paganus», повторяются и в ответах епископов на письмо имп. Карла, однако в ряде случаев епископы не ограничивались изложением порядка совершения К. и его истолкованием, но затрагивали дополнительные темы, так или иначе связанные с таинством К., а также предлагали в виде цитат или пересказов большое число авторитетных мнений, извлеченных из сочинений лат. церковных писателей патристического периода.

Наиболее осторожную и консервативную позицию занял архиеп. Одильберт, к-рый вместо собственного ответа направил имп. Карлу флорилегий из тематически упорядоченных патристических цитат, заявив в сопроводительном письме, что предпочитает во всем следовать «словам святых» (подробнее о содержании см.: Wiegand. 1899; Phelan. 2014. P. 172–175). Краткий ответ архиеп. Максенция имеет малооригинальный характер; по мнению исследователей, он намеренно отказался от рассмотрения отличий крещальной практики Сев. Италии от рим. практики, отраженной в письме имп. Карла, и ограничился краткими объяснениями на основе патристических сентенций лишь тех священнодействий, к-рые были упомянуты в письме (подробнее см.: Porter. 1955; Keefe. 2002. Vol. 1. P. 107–111; Phelan. 2014. P. 180–182). Пространный ответ архиеп. Лейдрада начинается с перечисления ветхозаветных прообразов К. (см.: PL. 99. Col. 855–856). При обсуждении практики совершения К. архиеп. Лейдрад особо подчеркивает связь К. с предварительным наставлением в вере, т. е. с катехуменатом: «Тот, кто собирается принять Крещение, должен прежде быть научен, чтобы он начал веровать, то есть должен быть наставлен в вере» (Ibid. Col. 856). Согласно архиеп. Лейдраду, «если кто приступает к Крещению без веры, он сам перед собой затворяет двери прощения (indulgentiae)» (Ibid. Col. 860). Необходимость совершения перед К. экзорцизмов и дуновений архиеп. Лейдрад объясняет тем, что все люди, в т. ч. и не имеющие собственных грехов младенцы, рождаясь во грехе вслед греха первого человека, попадают во власть диавола, к-рый есть «господин грешников», поэтому они должны быть освобождены от его власти посредством символических и молитвенных действий (Ibid. Col. 856). В этом контексте архиеп. Лейдрад объясняет К. как акт заключения 2 «договоров» (pactio): в 1-м человек отрекается от сатаны со всеми его делами, а во 2-м, произнося исповедание веры, он дает обещание истинно и твердо веровать в Св. Троицу (Ibid. Col. 861). Подчеркивая, что от приступающего к К. человека требуются вера в Бога и готовность служить Ему, архиеп. Лейдрад связывает с этим вручение соли при К., т. к. соль свидетельствует



о признании над собой власти того, от чьего имени она дается (Ibid. Col. 857). Намеренно обыгрывая в ответе императору военно-политическую символику, архиеп. Лейдрад интерпретирует К. как акт перехода под власть Бога и утверждает, что после К. верующие становятся «новобранцами Бога и воинами Христа, которые получают оружие таинств, чтобы вести войну против дьявола» (Ibid. Col. 861). Принимая объяснение прикосновения к ноздрям, содержащееся в тексте «Primo Paganus», архиеп. Лейдрад предлагает и др. символическое истолкование этого священнодействия: после К. христиане призваны жить так, чтобы святость их жизни восходила к Богу как сладчайшее благоухание (Ibid. Col. 858). В заключительной части ответа архиеп. Лейдрад высказывается в поддержку К. младенцев по вере восприемников, хотя эта тема не была заявлена в вопросах императора, а также подчеркивает роль церковных пастырей как наставников для народа в вере и нравственности. Последнее свидетельствует о том, что вопросы о таинстве К. архиепископ считал выражением общей политики имп. Карла, направленной на повышение уровня религ. образованности и нравственной ответственности духовенства; этим во многом объясняется и морально-социальный характер составленного им ответа (подробнее о содержании ответа см.: Phelan. 2014. P. 175–180). Ответное письмо архиеп. Амалария, к-рый вполн. стал широко известен как автор символических комментариев к литургическим текстам, является самым ранним из его сочинений, однако уже содержит мн. характерные для них стилистические и смысловые особенности. В отличие от др. прелатов архиеп. Амаларий нередко предпочитал использовать не явные или скрытые цитаты из творений отцов Церкви, а составленные на основе их учения собственные формулировки; он наиболее строго, полно и последовательно излагал и объяснял традиц. рим. обряд совершения К. (обзор содержания ответа см.: Ibid. P. 184–186). Рассуждая о необходимости принятия К. для спасения, архиеп. Амаларий отмечает, что от первого рождения, т. е. рождения по плоти, до второго рождения (secundam nativitatem), т. е. К., все люди «пребывают во тьме неведения», «совершают недолжное» и на-

ходятся «в рабстве греха»; от всего этого их может освободить лишь благодать К. (см.: Keefe. 2002. Vol. 2. P. 338). Перед К. человеку необходимо получить от «католического учителя» наставление об истинном Боге, о смысле таинства К., о нормах христ. жизни; для этого в Церкви установлена практика катехумената (Ibidem). Основное внимание при изложении порядка предкрещального наставления в вере и связанных с ним обрядов архиеп. Амаларий обращал на цикл 7 «испытаний» (scrutinium); число 7 он интерпретировал как указание на полноту и совершенство получаемого оглашаемыми просвещения (Ibid. P. 340–341). Во время испытаний готовящиеся к К. (или восприемники в случае младенцев) публично свидетельствуют о принятии и усвоении преподанных им истин веры. Архиеп. Амаларий особо подчеркивает, что в случае К. младенцев обязанность знать вероучение и молитвы ложится на восприемников, к-рые призваны наставлять в вере младенцев по мере их взросления, поэтому восприемники должны подвергаться всем тем испытаниям, каким подвергаются приступающие к К. взрослые (Ibid. P. 339). Архиеп. Амаларий свидетельствует, что от катехуменов требовалось выучить Молитву Господню и Апостольский Символ веры, а также приводит образцы их краткого толкования (Ibid. P. 341–344). При первом испытании на лоб готовящегося к К. полагается начертание Креста, благодаря к-рому «противная власть» (т. е. дьявол и злые духи) познает, что «потеряла господство над теми, кого Господь призвал к благодати Крещения» (Ibid. P. 340). Об экзорцизмах, дуновениях и вручении соли архиеп. Амаларий упоминает лишь кратко, не предлагая к.-л. оригинального толкования этих действий; они совершаются перед последним испытанием, к-рое, согласно архиеп. Амаларию, должно происходить в Великую Субботу. По завершении испытания священник прикасается к ноздрям и ушам крещаемого; при этом прикосновение к ушам означает, что они «всегда должны быть открыты для восприятия учения Божия» (Ibid. P. 344–345). Далее совершается помазание груди и спины елеем, крещаемый отрывается от сатаны и его дел, производит исповедание веры, после чего и происходит само «священнейшее

дело Крещения» (Ibid. P. 346). В объяснении символики посткрещальных священнодействий архиеп. Амаларий следует тексту «Primo Paganus» и патристическим источникам (см.: Ibid. P. 347–348). В заключительной части ответа архиеп. Амаларий рассуждает о К. младенцев, цитируя высказывания блж. Августина о допустимости такого К. и выражая свое согласие с ними (Ibid. P. 348–349). Ответ архиеп. Магна имеет вторичный характер и не представляет значительного интереса (подробнее о его содержании см.: Phelan. 2014. P. 186–189), поскольку почти все идеи в нем заимствованы либо из более подробного и оригинального сочинения о К. еп. Теодульфа, либо из текста «Primo Paganus».

Наиболее важной особенностью сочинения еп. Теодульфа «О порядке Крещения» является наличие в нем центрального раздела, содержащего богословские рассуждения о самом таинстве К. Называя К. «блистательным и удивительным таинством», еп. Теодульф утверждает, что оно «из сынов гнева делает сынов Божиих, из ветхих — новых, из безобразных — прекрасных», поскольку в нем люди «и возрождаются, и очищаются, и подражают смерти Христовой». Следуя учению блж. Августина, еп. Теодульф различает материальный и формальный аспекты К. и выделяет в нем видимую и невидимую стороны: «Видимой стихией воды обозначается невидимая реальность (res); как вода очищает тело снаружи, так сокровенно и таинственно душа очищается Духом Святым» (Theodulf. Aurel. De bapt. 13). Еп. Теодульф повторяет известные из патристической лит-ры сравнения купели с гробом, а восхождения из купели — с воскресением. Развивая эту аналогию, еп. Теодульф говорит о 7 символических «ступенях» (gradus) К. Трем дням пребывания Иисуса Христа во гробе соответствуют 3 ступени «восхождения» (in ascensu), по к-рым человек возвышается к тройственному «истинному свету» благодаря призыванию при К. имен Лиц Св. Троицы. Три ночи пребывания во гробе символически соотносятся с 3 ступенями «нисхождения» (in descensu), на к-рых происходит тройное отречение от тьмы, т. е. от сатаны: в купели К. человек отказывается и отделяется от духа неведения, духа лжи и духа заблуждения, искусившего некогда Адама

и продолжающего искушать подвластных ему людей. Седьмую ступень, соответствующую состоянию человека после К., еп. Теодульф описывает словами из Книги пророка Даниила: «...вид четвертого подобен сыну Божию» (Дан 3. 92); т. о., человек после К. становится по благодати во всем подобен Иисусу Христу и может именоваться «сооживленным со Христом» (*convivificatus Christo*). Поскольку Господь умер и воскрес единойжды, К. не должно повторяться; совершенные после К. грехи человек может загладить «слезами покаяния, милостыней и прочими добрыми делами» (см.: *Theodulf. Aurel. De bapt.* 13; ср.: *Phelan*. 2014. P. 193–195). При истолковании предкрещальных и посткрещальных обрядов и священнодействий еп. Теодульф преимущественно опирается на сочинения патристического периода и на текст «Primo Paganus», однако предлагает и нек-рые оригинальные обобщенные аналогии. Напр., объясняя помазание перед К. елеем груди и спины, еп. Теодульф ссылается на слова из НЗ: «...сие помазание учит вас всему» (1 Ин 2. 27) — и утверждает, что помазание символизирует то, что христиане защищены от враждебных нападений спереди и сзади, т. е. со всех сторон; что они становятся подобны описываемым в Откровении Иоанна Богослова небесным животным, крылья которых со всех сторон покрыты глазами (см.: Откр 4. 8); что христиане получают способность приобретать служащее их спасению познание прошлого и будущего; что помазание груди обозначает подаваемую от Бога добрую волю, традиционно связываемую с сердцем, а помазание спины — доброе действие (*Theodulf. Aurel. De bapt.* 10). С помощью сходных по структуре сложных образных систем еп. Теодульф объясняет и нек-рые др. священнодействия. В предкрещальном испытании еп. Теодульф подчеркивает не ритуально-литургический, а воспитательный аспект; он обращает внимание на то, что готовящий к К. катехуменов священник должен быть уверен, что они приобрели твердую и ясную веру, что у них нет сомнений и что они не скрывают «пятна некой лжи» (Ibid. 8). В заключительных разделах сочинения еп. Теодульф подробно рассуждает о 7 благодатных дарах Св. Духа, подаваемых при возложении рук епископом на при-

нявших К. (см.: Ibid. 17), и о значении приобщения Тела и Крови Христовых после К., благодаря к-рому новокрещенный «помещается в Тело Христово, так что он пребывает во Христе, а Христос — в нем» (Ibid. 18; ср.: Ин 6. 56).

О широком распространении ответов епископов и связанных с ними текстов в каролингской Европе свидетельствует значительное число содержащих их рукописей, датированных IX–X вв. (общий перечень см.: *Keefe*. 2002. Vol. 1. P. 160–163; полное описание: Ibid. Vol. 2. P. 1–124); они соседствуют в рукописях с др. лит. памятниками каролингской эпохи, гл. обр. предназначенными для обучения клириков. Т. о., сформулированные в ответах епископов представления о К. до XI в. вместе с патристическими текстами, каноническими сборниками и литургическими книгами оказывали определяющее влияние на зап. богословскую интерпретацию К., а также служили нормативно-практическим источником для совершавшего К. духовенства. Своеобразное обобщение мнений о К., содержащихся в письмах епископов и др. текстах нач. IX в., встречается в соч. «Об обучении клириков» (*De institutione clericorum*) Рабана Мавра († 856), к-рый стремился следовать взглядам своего учителя Алкуина, однако принимал во внимание и др. богословские позиции. Определение К. и описание его религ. природы Рабан Мавр дословно заимствует у Исидора Севильского, прибавляя к его рассуждениям лишь указание на важность и необходимость предкрещального катехумената: «Приступающий к Крещению прежде должен быть научен вере в воплощение Христа, чтобы он принимал Крещение, уже став верующим, и осознавал, по Чьей благодати он получает возможность участия [в Крещении] и Чьим должником (*debitor*) становится после [Крещения]» (*Raban. Maur. De inst. cleric.* I 25). Подчеркивая, что в случае младенцев К. совершается по вере Церкви, Рабан Мавр замечает, что так же можно поступать в случае немых и глухих, которые, как и младенцы, могут «предлагаться для Крещения другими людьми и креститься по вере предлагающих (*offerendum*)» (Ibid. 26; ср.: Карф. 54). Приводимый Рабаном Мавром порядок крещальных священнодействий в целом соответствует каролингским версиям

Сакраментария Григория, однако содержит и ряд особенностей. Рабан Мавр вообще не упоминает о предкрещальных испытаниях; катехуменат начинается с отречения готовящегося к К. от диавола и передачи ему Символа веры. После произнесения исповедания веры совершаются экзорцизмы и выдувание диавола, а также вложение соли в уста катехумена. Далее священник еще раз совершает экзорцизм, за к-рым следует чин Еффафа, т. е. «отвержение ноздрей и ушей»; объясняя духовное значение последнего, Рабан Мавр отмечает, что «через слюну и прикосновение священника... мудрость и сила Божия действуют во спасение крещаемому, так что у него отверзаются ноздри для восприятия запаха познания Бога и отверзаются уши для слышания заповедей Божиих» (*Raban. Maur. De inst. cleric.* I 27). После совершения помазания груди и спины освященным елеем крещаемый следует к купели, где совершается К. «тремя погружениями с призыванием Святой Троицы»; при этом 3 погружения единого акта К. указывают на троичность Лиц и единство сущности Бога (Ibid. 28). Рабан Мавр различает 2 помазания хризмой после К.: при 1-м, происходящем непосредственно после погружения в купель, священник помазывает «макушку головы» (*in capitis summitate*); при 2-м, которое может совершать только епископ и к-рое соединяется с возложением рук, помазывается лоб (*in fronte*). Объясняя значение этого двойного помазания, Рабан Мавр утверждает, что при 1-м помазании «Святой Дух сходит на принявшего Крещение и освящает его как жилище для Бога», а при 2-м помазании христианину преподается «семиобразная благодать Святого Духа со всей полнотой святости, познания и добродетельной силы» (Ibid. 30). Вслед. популярность сочинений Рабана Мавра в германских землях в IX–XII вв. следы влияния предложенного им порядка К. и теоретических объяснений крещального чина обнаруживаются во мн. литургических и богословских текстах этого периода.

Богословская интерпретация таинства К., не связанная с обрядовыми обстоятельствами его совершения, была предложена во 2-й пол. IX в. Иоанном Скотом *Эриугеной* († 877) в незаконченном (или не полностью сохранившемся) «Ком-

ментарии на Евангелие от Иоанна» (*Commentarius in Euangelium Iohannis*). Обсуждая соотношения Иоаннова крещения и христ. К., Эриугена интерпретировал упоминание о том, что Иоанн крестил «на другой стороне Иордана» (*trans Iordanem* или *ultra Iordanem*; ср.: Ин 1. 28), как символическое указание на то, что его крещение «не принадлежало к потоку божественных даров», к-рые «начали изливаться на человеческий род лишь через Христа» (*Eriug. In Ioan. I 30*). Иоанново крещение было лишь водным омовением и образом истинного христ. К., к-рое «освобождает всю в целом природу человека не только от первородного греха, но и от собственных прегрешений» (*Ibidem*; ср.: *Ibid. III 8*). Говоря об отпущении грехов при К., Эриугена проводил различие между уничтожением вины за грех и уничтожением самого греха, сравнивая 1-е с удалением стрелы из раны, а 2-е — с исцелением самой раны. К. полностью уничтожает вину (*reatus*) за грех и ослабляет силу воздействия греха на человека, однако не искореняет целиком грех в человеке, поскольку и после К. грех продолжает искушать человека и иногда одолевает его; окончательно грех будет побежден и уничтожен лишь в конце мира, при всеобщем воскресении. Т. о., согласно Эриугене, благодать К. освобождает людей «от вины в грехе и возвышает к дару божественного усыновления»; если до «отпущения вины» человек вообще не может победить грех, то после К. раны прегрешений начинают исцеляться «духовным лекарством», однако для их полного врачевания требуются постоянные собственные усилия человека, благодатно поддерживаемые Богом (*Ibid. I 31, 33*; ср.: *Idem. Expl. in CH. 8*). Указание на необходимость К. для спасения Эриугена видел в беседе Иисуса Христа с Никодимом (ср.: Ин 3. 1–5); в ней Сам Господь научил людей, что для спасения недостаточно одной только веры, но требуется также «сила таинства Крещения», в к-ром человек вновь рождается «от воды и Духа» (*Eriug. In Ioan. III 1–2*). Объясняя значение видимого погружения в воду при К., Эриугена замечал, что видимая и невидимая стороны К. соответствуют двойственной природе человека, состоящего из видимого тела и невидимой души: как для освящения невидимой

души необходимо невидимое учение веры, так для очищения видимого тела необходимо видимое таинство омовения. Хотя при совершении К. тело внешне остается тем же самым, оно в действительности становится чистым «храмом Божиим» и получает залог тех изменений, к-рые произойдут с ним после воскресения, когда оно «из смертного станет бессмертным, из тленного — нетленным, получив все дары, относящиеся к будущей славе» (*Ibid. 2*).

**Формирование схоластического учения о К. (X — 1-я пол. XII вв.).** Следствием общей политической и церковной нестабильности в европ. гос-вах в X–XI вв. стал упадок религ. образования и богословской



Крещение в мц. Екатерины.  
Гобелен. 1440–1450 гг.  
(Германский Национальный музей,  
Нюрнберг)

деятельности; в этот период не было создано крупных богословских сводов или специальных трактатов, в к-рых бы подробно рассматривалась тема К. Вместе с тем вслед. желания мн. представителей высшего католич. духовенства упорядочить церковную жизнь и устранить из нее суеверия и злоупотребления особое значение приобрели крупные своды церковных канонов, авторы к-рых неизменно включали в составлявшиеся ими собрания раздел о таинстве К. С кон. XI в. становившиеся по тем или иным причинам актуальными церковно-практические и богословские аспекты К. нередко были предметом внимания в переписке и трактатах ведущих церковных деятелей и богословов этого периода, в т. ч. *Петра Дамиани* († 1072), *Ланфранка* († 1089), *Ансельма* (1033–1109), архиеп. Кентерберийского, *Гвальтера из Мортани* († ок. 1174), *Гуго Сен-Викторского* († 1141), *Бернарда Клервоского* († 1153) и др. В 1-й пол. XII в. началось масштабное воз-

рождение европ. духовного образования, центрами к-рого стали епископские и монастырские школы. Богословская часть образовательного процесса в этих школах чаще всего сводилась к подробному изучению и комментированию библейских текстов с опорой на патристическую экзегезу. Как преподаватели школ, так и слушавшие их лекции ученики составляли тематически упорядоченные сборники сентенций по основным богословским вопросам, в к-рых авторитетные высказывания отцов Церкви и древних церковных писателей смешивались с объяснениями и мнениями комментаторов; хотя обсуждение тематики К. в этих сборниках в большинстве случаев не отличалось оригинальностью, они способствовали упорядочению и обобщению предшествующей богословской традиции. Наиболее распространенными в кон. XI — нач. XII в. были сентенции *Ланской школы* (обзор содержащегося в них учения о К. см.: *Flórez García. 1983. P. 49–62; Giraud. 2010. P. 272–285*); как непосредственно, так и через основателя Сен-Викторской школы *Вильгельма из Шампо* († 1121/22) они оказали влияние на развитие богословских взглядов Гуго Сен-Викторского. В созданном в нач. 30-гг. XII в. соч. «О таинствах христианской веры» Гуго Сен-Викторский предложил наиболее удачную в ранней схоластике систематизацию христ. сакраментологии и выделил основные направления рассмотрения богословского учения о К., ставшие в посл. классическими. Еще одна важная попытка систематического синтеза католич. богословия представлена в датируемой кон. 30-х гг. XII в. «Сумме сентенций» (*Summa sententiarum*; текст см.: *PL. 176. Col. 41–174*), наиболее вероятным автором к-рой в наст. время считается Оттон († 1146/47), еп. Луккский. «Сумма сентенций», повлиявшая на мн. теологов 2-й пол. XII в., в доктринальном отношении соединяет традиции Ланской и Сен-Викторской школ, а также содержит следы рецепции нек-рых идей Петра Абеляра и его учеников, воспринятых через призму сочинений критиковавших их теологов.

I. Канонические своды X–XII вв. Из канонических сочинений X — 1-й пол. XI в. наиболее крупным по объему, широком по тематическому охвату и значимым вследствие его



распространенности и влияния на последующее развитие католич. канонического права является свод, составленный в нач. XI в. *Бурхардом* († 1025), еп. Вормса, и известный как «Декрет Бурхарда» (*Decretum Burchardi = Burchard. Worm. Decret.*). Рассмотрению таинств К. и Конфирмации посвящена 4-я кн. Декрета, состоящая из 101 небольшой главки. Каждая из тематически упорядоченных главок представляет собой цитирование или пересказ к.-л. авторитетного источника; в качестве таких источников еп. Бурхард помимо уже существовавших канонических сводов использовал подлинные и фальсифицированные постановления Римских пап, решения зап. церковных Соборов, законодательные акты светских правителей, изречения лат. отцов Церкви и т. п. Нередко еп. Бурхард для придания большего авторитета подписывал именами Римских пап собственные формулировки или пересказы мнений церковных писателей; так, открывающее книгу определение К. подписано именем еп. Римского *Фабиана* (III в.), однако в действительности является сокращенной версией определения Исидора Севильского (см.: *Ibid.* IV. 1). Основная часть книги открывается канонами о времени К.; его предписывается совершать публично в храмах в дни Пасхи и Пятидесятницы (*Ibid.* 2–7); при этом допускаются исключения в случае К. тяжело больных и умирающих, а также обращающихся в христианство язычников, к-рые могут быть крещены «в какое угодно время и в каком угодно месте, будь то в реке, или в море, или в источнике», однако обязательно после принятия и произнесения ими «ясного исповедания христианской веры» (*Ibid.* 3, 14). В ординарных случаях минимальный подготовительный период к К. определяется в 20 дней (*Ibid.* 8); в течение этого времени все приступающие к таинству должны получить наставление в вере и пройти обряды экзорцизмов (*Ibid.* 8–10). После начала катехумената готовящиеся к К. должны соблюдать пост, воздерживаясь от мяса, вина и др. «роскошной пищи», а также от супружеских отношений (*Ibid.* 11–12). К. должно совершаться в каменном баптистерии (*fons lapideus*), однако в случае его отсутствия может быть совершено в любом сосуде (*vas*), специально выделенном для этой цели (*Ibid.* 13).

Предписывается, чтобы у каждого крещаемого был только один восприемник мужского или женского пола; этот человек должен быть известен священнику как истинно верующий христианин (*Ibid.* 24–28). Общее учение о необходимости К. младенец еп. Бурхард излагает на основании древних церковных канонов; из них же заимствуются и нек-рые решения по частным случаям (см.: *Ibid.* 31–38, 51). Любое К., совершенное во имя Св. Троицы, объявляется действительным; оно не должно повторяться (см.: *Ibid.* 39–42). Если человек не помнит, с какой формулой он был крещен или был ли вообще крещен, и невозможно найти свидетелей принятия им К., допускается совершение над ним полного чина К. (*Ibid.* 44–45). Пресвитер, сознательно совершивший повторное К., подлежит извержению из сана; человек, принявший повторное К. неосознанно, не должен подвергаться наказанию, однако его не следует рукополагать в священный сан; сознательно крестившийся во второй раз подлежит 7-летнему покаянию (*Ibid.* 51, 56). Дяконы и миряне могут совершать К. лишь в случае крайней нужды (*Ibid.* 57–58). Пресвитерам запрещается помазывать хризмой лоб принявшим К. и предписывается направлять верующих для получения этого помазания и возложения рук к епископам (*Ibid.* 59–70). Значительная группа канонов, заимствованная еп. Бурхардом из испан. канонических сводов, посвящена К. иудеев (*Ibid.* 81–91). Завершает книгу канон, запрещающий взимание платы за совершение К., Конфирмации и Евхаристии; т. к. это приравнивается к симонии, под угрозой отлучения от Церкви пресвитерам запрещается требовать, а верующим — предлагать деньги за совершение таинств (*Ibid.* 101; ср. также: *Ibid.* 71, 93). Достаточно подробные разделы, посвященные К., содержатся и в других канонических сводах XI–XII вв., напр. в Декрете (раздел о К. см.: *Ivo. Decret.* I 27–311) еп. *Иво Шартрского* (ок. 1040–1115) и в зависящем от «Декрета» своде «Панормия» (раздел о К. см.: *Idem. Panormia.* I 8–112 // PL. 161. Col. 1049–1070), автором к-рого традиционно также считался еп. *Иво* (в наст. время выдвинуты убедительные аргументы против его авторства; см.: *Rolker.* 2010). В этих канонических сборниках к почти пол-

ностью повторяемому материалу Декрета еп. Бурхарда прибавлено большое число высказываний отцов Церкви, гл. обр. блж. Августина. В т. н. Собрании пяти книг (*Collectio canonum in V libris*; свод составлен в нач. XI в.; раздел о К. см.: *CCSM.* 1970. Vol. 6. P. 315–334. N 1–48), отражающем итал. каноническую традицию, богословские рассуждения о смысле К. отсутствуют. К основным канонам о К., известным из др. источников, здесь прибавлены некоторые каноны для частных случаев неизвестного происхождения, свидетельствующие о церковной практике К. в этот период. В них, напр., утверждается, что К. не может совершаться без диакона (*Ibid.* P. 321. N 11); что К. внезапно потерявших дар речи из-за болезни может быть совершено по вере и исповеданию лиц, свидетельствующих о наличии у больных желания принять К. (*Ibid.* P. 318. N 4); что в случае нужды К. может быть совершено не только в воде, но и в вине или в др. жидкости (*Ibid.* P. 331. N 37); что К., совершенное неграмотными пресвитерами не по общепринятой церковной формуле, а по некоей др. формуле, является действительным, если эта формула содержит упоминание Лиц Св. Троицы (*Ibid.* N 39); что на родителей, по вине к-рых ребенок умер без К., должно налагаться 7-летнее покаяние, поскольку они лишили его 7 даров Св. Духа (*Ibid.* P. 334. N 46), и т. п.

В обобщившем материал основных предшествующих канонических сводов Западной Церкви Декрете *Грациана*, который был составлен в 1-й пол. XII в., католич. церковно-каноническое учение о К. излагается в 3-й части, известной под названием «Трактат об освящении» (*Tractatus de consecratione = Decret. Gratian. III*); таинству К. в ней посвящены 156 канонов 4-й дистинкции (*Ibid.* III 4. 1–156; общий обзор содержания см.: *Kim.* 2006. P. 78–91). В открывающих и завершающих дистинкцию канонах Грациан излагает богословские основания совершения таинства К., предлагая подборку цитат из блж. Августина, свт. Амвросия Медиоланского, свт. Григория Великого и др. авторитетных церковных писателей (*Ibid.* 1–10, 132–146, 150–156). В этих цитатах представлено учение о видимой и невидимой сторонах К., о необходимости К. для всех без исключения

людей как средства освобождения от первородного греха, об учреждении К. Иисусом Христом, освятившим воды Иордана Своим крещением. Грациан приводит также важное высказывание блж. Августина о том, что при К. не устраняется связанное с первородным грехом вождление (*concupiscentia*), но лишь подается благодатная помощь, пользуясь к-рой, христианин может преодолеть в себе вождление и проистекающие от него грехи (Ibid. 2; ср.: *Aug. De peccat. merit. et remiss.* I 39). Образующие основное содержание дистинкции каноны о порядке совершения К. Грациан заимствует из предшествующих канонических сводов, при этом по сравнению с др. канонистами он приводит больше цитат из сочинений отцов Церкви и реже цитирует постановления Вселенских Соборов, древних поместных Соборов и Соборов Зап. Церкви. Нередко одни и те же предписания повторяются неск. раз, поскольку заимствуются из разных источников. В каждой тематической группе Грациан сперва предлагает наиболее общие и действующие во всех случаях каноны, а затем приводит каноны, описывающие исключения, допустимые в частных случаях. Напр., признавая, что право совершать К. принадлежит пресвитерам (см.: *Decret. Gratian. III 4. 19–20*), Грациан отмечает, что является действительным также К., совершенное в исключительных обстоятельствах мирянами и даже язычниками, если оно совершено по правильной форме (Ibid. 21–24, 36). Приводя многочисленные авторитетные высказывания о действительности всякого К., совершенного во имя Св. Троицы, в т. ч. К., совершаемого грешниками и раскольниками, и о недопустимости повторения такого К. (Ibid. 28–29, 31–36, 39–52), Грациан объявляет действительным и К., совершенное во имя Иисуса Христа, поскольку такое К. может быть правильно истолковано в свете церковного учения о единстве Св. Троицы (Ibid. 30). Каноны, описывающие и объясняющие предкрещальные священнодействия (экзорцизмы, передачу Символа веры, помазание елеем и т. п.), Грациан по большей части заимствует из сочинений свт. Амвросия Медиоланского, блж. Августина и Рабана Мавра (см.: Ibid. 53–70, 87–92). Само К. должно совершаться троекратным погружением с призывани-

ем имени Св. Троицы; вместе с тем Грациан приводит канон IV *Толедского Собора* (633), согласно к-рому К. одним погружением с тринитарной формулой является допустимым и действительным (Ibid. 85; ср.: *Mansi. T. 10. Col. 618–619. N 6*). Уже через неск. десятилетий после создания Декрет Грациана стал широко использоваться для преподавания и изучения канонического права в европ. школах и ун-тах; с кон. XII в. католич. канонисты ссылались на Декрет как на наиболее авторитетный источник церковного права. Формулировки Декрета использовали в собственных сочинениях не только канонисты, но и мн. католич. теологи, считавшие их выражением общепризнанного церковного учения.

II. Богословская переписка XI–XII вв. Многочисленные упоминания и рассуждения о К. встречают-



Крещение Константина Великого.  
1520–1524 гг. Школа Рафаэля.  
Роспись зала Константина в Ватикане

ся в обширном корпусе писем Петра Дамиани, одного из вдохновителей *Григорианской реформы* в католич. Церкви. Петр Дамиани называет К. «началом и источником всех церковных таинств» (*Petr. Damian. Ep. 40 // MGH. Briefe. Bd. 4. Tl. 1. S. 397*) и включает его в число 3 таинств: «Три великих таинства совершаются в святой Церкви, а именно Крещение, спасительная тайна Тела и Крови Господних, а также Рукоположение (*ordinatio*) клириков» (Ibid. // Ibid. S. 410). Совершителем К. является Сам Господь, Который наделяет избранных Им служителей властью и силой для К. верующих и действует через них: «...когда Он послал учеников крестить, Он не передал им силу Крещения, но возложил на них послушание, и сделал их не совершителями (*auctores*), а служи-

телями (*ministros*) Крещения» (Ibid. // Ibid. S. 396–401). Предкрещальные и посткрещальные священнодействия Петр Дамиани соотносит с постепенным приобретением человеком даров Св. Духа, замечая: «Как существуют семь даров Святого Духа, так есть и семь даров Крещения, начинающиеся с первого вкушения освященной соли и входа в храм и завершающиеся утверждением (*confirmationem*) Святого Духа через хризму» (Ibid. Ep. 38 // Ibid. S. 368). Петр Дамиани решительно отвергает мнение, что для действительности К. не требуется помазания хризмой, и отмечает: «Поскольку само имя Христос происходит от слова хризма, т. е. помазание, удаляющие из таинства хризму удаляют из него Христа» (Ibid. Ep. 146 // Ibid. Tl. 3. S. 535). Эпистолярная лит-ра XI–XII вв. свидетельствует о том, что в этот период был вновь проблематизирован вопрос о действительности К., совершаемого еретиками и грешниками. Вероятно, среди монахов и ригористичных сторонников церковных реформ циркулировало мнение о том, что К., совершенное вне истинной католич. Церкви или совершенное пресвитером, сознательно пребывающим в смертном грехе (напр., виновным в симонии), является недействительным. Критика таких радикальных воззрений и защита традиц. позиции Западной Церкви, сформулированной блж. Августином, встречается в анонимном «Письме о таинствах еретиков» (*Epistola de sacramentis haereticorum // MGH. Lib. 1897. Bd. 3. S. 12–20*), содержащем адресованный ученику ответ некоего «Магистра Г.», к-рого нек-рые ученые отождествляли с *Герхохом Райхерсбергским* († 1169), а также в письме Гвальтера из Мортани «монаху Вильгельму» (текст см.: *Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae Bibliothecis... Spicilegium / Ed. L. d'Achery. Parisiis, 1657. T. 2. P. 459–461*; общий обзор дискуссии см.: *Ott. 1937. S. 146–162*). В 1-м письме акцент делается на то, что совершенное вне Церкви в еретических сообществах К. является действительным, но не является действенным, т. е. не может даровать человеку спасение, если он прежде кончины не соединится с истинной Церковью. В письме Гвальтера рассматривается ситуация К., совершаемого внутри католич. Церкви пресвитером, к-рый в действительности

является тайным еретиком или тяжким грешником. Такое К. Гвальтер объявляет и действительным, и действительным: поскольку еретик действует по поручению Церкви, служителем к-рой является, совершаемые им таинства не менее святы, чем те таинства, к-рые совершались самим ап. Петром. В таинствах «один только Бог духовно производит невидимый дар благодати», поэтому благодать «одинаково предоставляется через любых служителей», получивших законное рукоположение и власть совершать таинства.

О наличии у теологов XII в. интереса не только к практическим аспектам совершения К., но и к богословскому учению об этом таинстве, свидетельствует письмо Бернарда Клервоского Гуго Сен-Викторскому (*Bernard. Clar. Ep. 77 // Sancti Bernardi Opera. Vol. 7. P. 184–200*), содержащее ответы Бернарда на неск. богословских вопросов Гуго, в число к-рых входит и вопрос о К. (обзор содержания см.: *Ott. 1937. S. 499–548*). Приводя слова Иисуса Христа из беседы с Никодимом: «...если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин 3. 5), — Гуго спрашивал, следует ли понимать их в абсолютном смысле, т. е. означают ли они, что «без действительного принятия видимого таинства» вообще никто из людей не мог и не может спастись (*Bernard. Clar. Ep. 77 // Sancti Bernardi Opera. Vol. 7. P. 185*). Для ответа на этот вопрос Бернад проводит различие между временем до установления таинства К. и временем после его установления. По мнению Бернарда, до установления К. иудеи получали прощение первородного греха и возможность спасения в обрезании, а язычники (*nationes*) — благодаря естественной вере и жертвоприношениям, если они служили единому истинному Богу (*Ibid. P. 187*). Бернад отмечает, что К. было тайно установлено во время беседы с Никодимом, а явно — во время прощальной беседы Иисуса Христа с учениками, в которой им было дано повеление учить и крестить все народы (*Ibid. P. 187; ср.: Мф 28. 19*). Т. о., по рассуждению Бернарда, возможность спасения через К. появилась после беседы с Никодимом, однако необходимость принятия К. для спасения не могла предшествовать получению человеком знания об этой необходимости из евангельской про-

поведи, вслед. чего лишь «после того, как повсюду распространилось врачевание Крещения» (*post vulgatum ubique baptismi remedium*), т. е. после всемирного распространения христ. проповеди, внешнее принятие церковного К. стало необходимым для спасения (*Bernard. Clar. Ep. 77 // Sancti Bernardi Opera. Vol. 7. P. 189*). Однако и эту необходимость Бернад не признает абсолютной, подчеркивая, что спасение зависит не столько от внешнего акта, сколько от внутренней веры, следствием которой является акт принятия К. В контексте этого рассуждения Бернад рассматривает сложный вопрос о действительности и действительности «крещения по обету» (*baptismus ex voto*), или «крещения по намерению», т. е. о возможности спасения для тех, кто имели истинную христ. веру, намеревались принять К., однако из-за неких обстоятельств не успели исполнить это намерение до своей кончины. Опираясь на авторитетные суждения свт. Амвросия Медиоланского (см.: *Ambros. Mediol. De obitu Valent. 51, 53*) и блж. Августина (см.: *Aug. De divers. quaest. 62; Idem. De bapt. contr. donat. IV 22. 29*), Бернад утверждает: «Человек может спастись одной верой (*sola fide*), соединенной с желанием принять таинство [Крещения], если осуществлению этого желания воспрепятствовала смерть или некая иная непреодолимая сила» (*Bernard. Clar. Ep. 77 // Sancti Bernardi Opera. Vol. 7. P. 190*). Т. о., аспект личной веры в К. для Бернарда является более значимым, чем аспект ритуального действия; вместе с тем сознательный отказ от участия в церковном ритуале он объявляет свидетельством «гордыни» и не допускает, что люди, сознательно не желающие принять церковное К., могут иметь спасительную веру. Бернад уклоняется от вынесения окончательного суждения относительно умирающих без К. христ. младенцев, к-рые не могут проявить личную веру, однако, согласно его рассуждению, поскольку они удостоиваются К. по вере др. людей, нельзя исключать и того, что они могут быть без К. удостоены Богом спасения по вере и молитвам др. людей (*Ibid. P. 191–192; ср.: Feiss. 1992*). Мнение Бернарда Клервоского о действительности «крещения по намерению» разделяли мн. его современники, в т. ч. и не соглашавшиеся с ним в др. богослов-

ских вопросах, напр. Петр Абеляр; в последующей схоластической традиции теологи также либо решали вопрос о действительности такого К. положительно (нередко при этом они предлагали собственные аргументы, обосновывающие такое решение), либо, гораздо реже, обходили его молчанием (подробный анализ истории вопроса см.: *Colish. 2014. P. 11–90; ср. также: Ott. 1937. S. 499–527; Landgraf. 1954. Tl. 3. Bd. 1. S. 210–253*).

III. Гуго Сен-Викторский. Раздел о К. в сочинении Гуго Сен-Викторского «О таинствах христианской веры» (см.: *Hugo Vict. De sacr. II 6 // PL. 176. Col. 441–460*; научное изд. по ранним ркп.: *De sacramentis Christianae fidei / Ed. R. Berndt. Monasterii, 2008. P. 374–396*) имеет строгую структуру; в нем последовательно рассматриваются сущность таинства (*quid sit*), его назначение, время установления, связь с таинствами ВЗ (преимущественно с обрезанием), а также с Иоанновым крещением, духовное значение крещальных священнодействий, условия действительности К. (общий обзор см.: *Neunheuser. 1983. S. 99–101*; о сакраментологии Гуго в целом см.: *Weisweiler. 1932*). Предлагаемое Гуго определение К. восходит к формулировке блж. Августина с подчеркиванием единства материальной и формальной сторон таинства при акценте на материальной стороне: «Крещение есть омывающая от преступления вода, освященная словом Божиим (*aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei*)» (*Hugo Vict. De sacr. II 6. 2*). Освященная словом водная стихия (*elementum*) становится «таинством», «получает посредством освящения благодать», т. е. приобретает сверхъестественную силу очищать не только тело, но и душу. Освящающее слово, т. е. форму таинства, Гуго отождествляет с крещальной формулой, произносимой пресвитером: «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (*Ibidem*). Гуго обращает внимание на то, что в этой формуле говорится не об «именах», а об «имени», что свидетельствует о призвании единого Бога в трех Лицах, о «единстве природы, единстве сущности, единстве божества, единстве величия» Св. Троицы (*Ibidem*). Кроме того, «Крещение во имя Св. Троицы» означает К., соединенное с верой и исповеданием Св. Троицы, по-



сколько именование есть внешнее выражение внутренней мысли и внутреннего убеждения. В силу этого Гуго допускает, что при использовании некой иной формулы, выражающей истинную церковную веру в Св. Троицу, К. является действительным (Ibidem). О назначении таинства К. Гуго рассуждает в контексте рассмотрения его связи с ветхозаветным обрезанием. Как и обрезание, К. избавляет человека от погибели, делая его причастным совершенному Иисусом Христом искуплению. Однако всякое видимое таинство, согласно Гуго, есть «знак духовной благодати» (*signum gratiae spiritualis*), подаваемой в этом таинстве; поскольку в К. людям подается благодать, не только избавляющая их от погибели, но и возрождающая их и вводящая в Царство Божие, этой благодати соответствует особый внешний знак водного погружения, более совершенный, чем знак обрезания (Ibid. 6. 3). Говоря об Иоанновом крещении, Гуго использует впервые предложенное в сентенциях Ланской школы различие между «таинством» (*sacramentum*) и «реальностью таинства» (*res sacramenti*); при этом под «таинством» понимается внешняя правильная форма совершения таинства, а под «реальностью таинства» — духовный результат таинства, т. е., в случае К., отпущение грехов и духовное перерождение человека. Хотя внешне Иоанново крещение было «таинством», оно не имело «реальности таинства», а значит и спасительной силы. Впосл. различие «таинства» и «реальности таинства» широко использовалось в схоластической теологии при обсуждении вопросов, связанных с соотношением в таинствах внешней (формальной) и внутренней (духовной) сторон (Ibid. 6. 6; ср.: *Neunheuser*. 1983. S. 100). В рассуждении о времени установления К. Гуго следует идеям, изложенным в адресованном ему письме Бернарда Клервоского; отмечая, что установление К. проходило в неск. этапов, Гуго утверждает, что при крещении Иисуса Христа в Иордане был явлен образец христ. К.; при беседе с Никодимом была подтверждена необходимость К. для спасения; при искупительной смерти Господа на Кресте были упразднены таинства ВЗ и получили спасительную силу таинства НЗ; при повелении ученикам крестить народы Господь установил



Крещение Хлодвига.

Ок. 1500 г.

(Национальная галерея искусства, Вашингтон)

К. как единственное спасительное средство для всех людей, которых достигла евангельская проповедь (*Hugo Vict. De sacr. II 6. 4–5*). Как и Бернад Клервоский, Гуго признает действительность «крещения по намерению»; он сопоставляет его с «крещением кровью», т. е. с мученической смертью за веру, отмечая, что в обоих случаях невозможность совершения внешнего акта К. восполняется «истинной верой и сердечным исповеданием» человека, желающего К. (Ibid. 6. 7).

Рассматривая практическую сторону совершения К., Гуго опирался преимущественно на сочинения еп. Иво Шартрского, в т. ч. близко к тексту пересказывая или неявно цитируя его проповедь «О таинствах неофитов» (*Ivo Carnotensis. Sermo 1: De sacramentis neophytorum // PL. 162. Col. 505–512*). Следуя еп. Иво, Гуго различает неофитов (*neophytus; novitius*), т. е. лиц, недавно обратившихся к вере, к-рых следует учить духовному смыслу библейской истории и подводить к познанию необходимости К., и катехуменов (*catechumenus*), к-рые в процессе подготовки к К. должны получать наставление в догматических истинах христ. веры (*Hugo Vict. De sacr. II 6. 8–9*). Согласно Гуго, вся подготовка к К. сводится к 3 родам действий: катехизации, т. е. наставлению в вере, экзорцизму, т. е. освобождению человека силой Божией от власти злых духов, и церковным молитвам о готовящемся к К. (Ibid. 10). Предкрещальные священнодействия Гуго перечисляет и кратко объясняет

в следующем порядке: 1) наложение знамения Креста на лоб, грудь, глаза, ноздри, уши, рот, «чтобы очистились все телесные чувства»; 2) вложение благословенной соли в уста; 3) выдувание злого духа, т. е. непосредственно экзорцизм; 4) чин Еффафа, в результате которого у крещаемого «благодаря прикосновению высшей премудрости отверзаются уши для слышания слова Божия и ноздри для различения запахов жизни и смерти»; 5) благословение купели и воды в ней; 6) вручение крещаемому Символа веры; 7) вопросы и ответы об отречении от сатаны; 8) помазание елеем груди и спины; 9) вопросы и ответы о вере в Св. Троицу и в прочие положения Символа веры (Ibid. 6. 10–11). К. совершается тройным погружением, которое обозначает трехдневное погребение Иисуса Христа, а также символически указывает на тройственное очищение в человеке мысли, слова и действия. Гуго приводит традиц. перечень 4 посткрещальных священнодействий: 1) помазание елеем, обозначающее причастность новокрещенного «духу Христову» и полученное им право именоваться христианином, т. е. помазанником; 2) облачение в белые одежды, символизирующее возвращение человеку «одеяния славы», утраченного при грехопадении; 3) повязывание на голову плата, к-рый есть символ царского и священнического достоинства христианина; 4) вручение свечи, напоминающее новокрещеному о его обязанности сиять светом добрых дел (Ibid. 6. 11). Таинство Конфирмации у Гуго уже не предполагает обязательной связи с К. и рассматривается отдельно от него, в самостоятельном разделе (см.: Ibid. II. 7. 1–6).

При обсуждении церковно-канонических аспектов совершения К. и условий его действительности Гуго использовал материал канонического свода «Панормия». Он кратко останавливается на допустимости К. младенцев и спасительности этого К. (см.: Ibid. II. 6. 7); говоря о восприемниках, он обобщает содержание соответствующих церковных канонов, упоминая, в частности, о правиле одного восприемника, о недопустимости для монашествующих быть восприемниками, об обязанности восприемников наблюдать за «правой верой и добрым образом жизни» их крестных детей и т. п.

(см.: Ibid. 6. 12). Действительность К. Гуго интерпретирует максимально широко: любое К., совершенное где угодно (т. е. как в Церкви, так и вне Церкви, в раскольнических или еретических сообществах) и кем угодно (в т. ч. мирянами, грешниками или еретиками), является действительным и не должно повторяться, если оно совершено «по правильной форме католического Крещения» (*secundum rectam catholici baptismatis formam* — Ibid. 6. 13). Однако, обсуждая вопрос о том, является ли действительным К., произведенное кем-то в качестве игры или пародии, Гуго вносит важное собственное уточнение и утверждает, что для действительности К. критерий правильной формы, т. е. погружения в воду с произнесением тринитарной формулы, должен дополняться «намерением совершить Крещение» (*intentio baptizandi*) со стороны крестящего пресвитера или иного лица. Там, где нет намерения действующего, не может быть и совершения таинства (Ibidem).

IV. «Сумма сентенций». Изложение учения о К. в «Сумме сентенций» (см.: *Summa Sententiarum*. 5. 1–13 // PL. 176. Col. 127–138) начинается с рассмотрения природы Иоаннова крещения, которое автор «Суммы» сравнивает с христ. катехуменатом, т. к. оно готовило к истинному К., но не имело силы отпускать грехи и возрождать людей (Ibid. Col. 127). В основе определения природы таинства К. в «Сумме» лежит общее определение понятия «таинство», к-рое восходит к идеям и формулировкам блж. Августина и с нек-рыми смысловыми вариациями встречается у большинства theologов этого периода (о развитии определения понятия «таинство» в ранней схоластике см.: *Eynde. Les définitions des sacrements*. 1950). Согласно «Сумме», автор к-рой в сжатом виде синтезирует sacramентологию *Вильгельма из Сен-Тьерри* (о его влиянии на автора «Суммы» см.: *Idem. William of Saint-Thierry*. 1950) и Гуго Сен-Викторского, таинство есть «видимая форма невидимой благодати» (*visibilis forma invisibilis gratiae*); при этом в отличие от обычных образов и знаков оно есть не только «знак священной реальности» (*sacrae rei signum*), т. е. подаваемой благодати, но ее «реализация», «осуществление», «действительность» (*efficacia*). Поэтому «таинство не только обозначает нечто,

но предоставляет (*confert*) то, знаком или обозначением чего оно является» (см.: *Summa Sententiarum*. 4. 1 // PL. 176. Col. 117; ср.: *Aug. Ep.* 105. 3. 12; *Hugo Vict. De sacr.* I 9. 2). При этом «таинство» как знак, т. е. с т. зр. его внешней формы, всегда имеет некое смысловое подобие (*si-*



Крещение блж. Августина.  
Роспись ц. Сан-Спирито.  
Кон. XVI в.  
Мастер Б. Почетти  
(Флоренция, Италия)

*militudo*) тому, что оно обозначает; так, К. внешне есть омовение, что указывает на заключенную в нем очищающую силу (*Summa Sententiarum*. 4. 1 // PL. 176. Col. 117). Опираясь на такое общее представление о природе таинства, автор «Суммы сентенций» разделяет учение о К. на 5 частей: установление таинства, причина его установления, форма таинства, что в К. есть видимое «таинство», что в К. есть «реальность таинства» (Ibid. 5. 2 // Ibid. Col. 128). Временем установления таинства он считает акт крещения Иисуса Христа в Иордане. К. было установлено, чтобы «человек воскрес (*resurgeret*) от грехов», и потому оно есть «лекарство против родовых и актуальных грехов» (Ibidem). Форма К.— это тринитарная формула, без произнесения к-рой К. не может быть совершено (Ibid. 5. 3 // Ibid. Col. 129). Наиболее подробно автор «Суммы» рассматривает соотношение внешнего «таинства» (*sacramentum*) и духовной «реальности таинства» (*res sacramenti*). Согласно автору «Суммы», внешнее «таинство» — это освященная словом и в силу этого освящающая вода, а духовная «реальность таинства» — «внутреннее омовение», т. е. очищение от грехов. В отличие от Гуго Сен-Викторского, обсуждавшего предкрещальные и посткрещальные обряды в разделе о К., автор «Суммы» отказывается от их подробного рассмотрения, различая само таинство К., т. е. «погружение с призыванием Троицы», и «заключенные в нем» (*in eo conti-*

*pentur*) таинственные священнодействия, которые лишь сопровождают таинство в строгом смысле и «не имеют силы самого таинства (*vis ipsius sacramenti*)» (Ibid. 5. 4 // Ibidem; ср.: Ibid. 5. 13 // Ibid. Col. 138). Это важное разделение обрядовой и таинственной сторон К. было воспри-

нято и развито *Петром Ломбардским*. Обращаясь к вопросу о «принятии» (*susceptio*) челове-

ком К., т. е. о действительности и действенности таинства, автор «Суммы» заявляет, что «некоторые

принимают таинство и реальность; некоторые — таинство, но не реальность; некоторые реальность, но не таинство» (Ibid. 5. 5 // Ibid. Col. 130). Нормативное совершение К. предполагает, что в нем преподаются и принимаются таинство и реальность; для того чтобы это произошло, с объективной стороны требуется правильная форма совершения таинства, а с субъективной стороны — наличие веры, «собственной» (*propria*) в случае взрослых или веры Церкви в случае младенцев (Ibidem). Если взрослые приступают к таинству без веры и сердечного покаяния, они получают лишь внешнее «таинство», но не получают «реальности таинства», т. е. оказываются лишены отпущения грехов и др. благодатных плодов К. (Ibidem). В этом случае К. является «притворным», или «фиктивным» (*fictus*); разные варианты решения вопроса о действительности такого К. были предложены уже в патристике, однако в силу отсутствия единой общепризнанной позиции он подробно обсуждался в схоластических трактатах до XIV в., с течением времени обрастая все более тонкими и сложными нюансами и дистинкциями (подробный анализ истории вопроса см.: *Colish*. 2014. P. 91–226). Принятие «реальности, но не таинства» происходит при «крещении кровью» и «крещении по намерению»; в обоих случаях внешняя форма таинства К. отсутствует, однако человек получает полную благодать и силу К. по своей вере, при этом для действительности та-

кого К. требуется, чтобы человек «желал, но не мог» принять К. (Summa Sententiarum. 5. 5, 7 // PL. 176. Col. 130–133). В учении об объективной действительности К., совершаемого кем угодно во имя Св. Троицы (Ibid. 5. 8 // Ibid. Col. 133–135), а также при рассмотрении некоторых частных церковно-канонических аспектов совершения К. (Ibid. 5. 9–12 // Ibid. Col. 135–138) автор «Суммы» следует предшествующей традиции и не привносит чего-либо нового.

**Учение о К. в «Сентенциях» Петра Ломбардского и в ранних схоластических суммах (2-я пол. XII – 1-я пол. XIII в.).** Изложение учения о таинствах в 4-й кн. «Сентенций» (Sententiae) Петра Ломбардского († 1160), работавшего над этим сочинением с 1154 по 1158 г., стало важнейшей вехой в развитии католич. sacramентологии. Хотя Петр Ломбардский не был оригинальным и самостоятельным теологом и в области учения о таинствах верно следовал традиции Сен-Викторской богословской школы, во мн. случаях дополняя ее основные положения подобранными им авторитетными мнениями отцов Церкви, осуществленные в «Сентенциях» схематизация и систематизация сделали возможными выделение 7 церковных таинств в строгом смысле и отделение их от прочих церковных священнодействий и обрядов. Дальнейшее развитие систематизирующий подход Петра Ломбардского получил у университетских теологов, к-рые в нач. XIII в. стали использовать «Сентенции» в качестве основного пособия при преподавании теологии. Бурное развитие в 1-й пол. XIII в. системы европ. ун-тов привело к появлению значительного числа крупных схоластических компендиумов – «сумм» и «упорядоченных вопросов», создававшихся университетскими докторами теологии. В этих богословских сочинениях неизменно присутствовал раздел, посвященный обсуждению учения о таинствах; при этом даже те теологи, к-рые предпринимали самостоятельные попытки систематизации церковного учения, были вынуждены ориентироваться на общую схему Петра Ломбардского (подробный анализ основных разделов схоластического учения о К. этого периода см.: Landgraf. 1954–1955. Pl. 3. Bd. 1–2). Распространение на латинском Западе переводов философских трактатов и комментариев

араб. философов, а также ранее неизвестных сочинений Аристотеля оказало влияние и на интерпретацию схоластами христ. sacramентологии, т. к. для передачи традиц. церковного учения о К. стали использоваться новые понятия, категории и формулировки, позволившие уточнить его смысл и сделать предметом рассмотрения те его аспекты, к-рые ранее не привлекали внимание теологов. Наиболее значимой по своему влиянию на последующую схоластическую традицию стала школа комментирования «Сентенций», сложившаяся вокруг Александра Гэльского (ок. 1185–1245).

I. Петр Ломбардский. Следуя структуре «Суммы сентенций» и во многом повторяя ее содержание, Петр Ломбардский обращается к рассмотрению христ. К. после предварительного изложения общего учения о природе таинств (см.: Petr. Lomb. Sent. IV 1. 1–5), а также рассмотрения таинств ВЗ, в т. ч. прообразовавшего К. обрезания (Ibid. 1. 6–10), и Иоаннова крещения (Ibid. 2. 1–6). В учении о природе христ. К. Петр Ломбардский выделяет 4 основных раздела: сущность К. (quid sit), форма К., время установления, причина установления. Согласно определению Петра Ломбардского, К. – это «погружение (intinctio), то есть внешнее омовение (ablutio) тела, совершаемое вместе с предписанной формой слов (sub forma verborum praescripta)» (Ibid. 3. 1). Повторяя высказывание блж. Августина о стихии, становящейся таинством вслед присутствия слова, Петр Ломбардский уточняет, что «таинством» становится не сама по себе вода, но внешний акт омовения в ней (Ibidem). «Стихия» (elementum) и «слово» (verbum) образуют «сущность и причину» таинства К.; все прочее в нем служит «красоте», «торжественности» и «чести» таинства, не являясь самим таинством (Ibidem). Формой К., тождественной освящающему «слову», является тринитарная формула; теоретически допускается использование любой формулы, подразумевающей истинную веру в Св. Троицу, в т. ч. совершение К. во имя только Отца, только Сына или только Св. Духа, если употребляющий эти имена верует в единство божественных Лиц (Ibid. 3. 2–4). Приводя разные высказывания о времени установления К., Петр Ломбардский предлагает собственное мнение: евангель-

ское повествование о том, что Господь послал учеников проповедовать и исцелять (см.: Мф 10. 5–8; ср. также: Ин 3. 22; 4. 1–2), он интерпретирует как указание на то, что ученики «крестили и проповедовали»; т. о., христ. К. совершалось уже до искупительной смерти Иисуса Христа, причем, по утверждению Петра Ломбардского, в нем изначально использовалась тринитарная формула (Petr. Lomb. Sent. IV 3. 5). Однако Петр Ломбардский соглашается и с тем, что К. было установлено во время крещения Иисуса Христа в Иордане, отмечая, что именно в это время впервые была явлена тайна Св. Троицы, во имя Которой совершается христ. К. (Ibidem). Петр Ломбардский признает действительность К. одним погружением, однако настаивает на необходимости следовать установившемуся церковному обычаю и совершать К. тремя погружениями (Ibid. 3. 6). Причиной установления таинства К. Петр Ломбардский называет необходимость «обновления ума» ветхого человека, которое приводит к «освобождению от пороков и украшению добродетелями» (Ibid. 3. 9).

При рассмотрении результатов принятия К. Петр Ломбардский следует делению, предложенному в «Сумме сентенций»: приступающие к К. без веры принимают «таинство, но не реальность»; имеющие веру, но не имеющие возможности принять К., принимают «реальность, но не таинство»; все прочие принимают «таинство и реальность» (см.: Ibid. 4. 1–4). Рассматривая «реальность таинства», т. е. спасительный результат К., Петр Ломбардский отмечает, что в К. происходит: 1) очищение от первородного греха и личных грехов; 2) освобождение от обязанности принести «внешнее удовлетворение» (exterior satisfactio) за совершенные грехи; 3) дарование «содействующей благодати» (gratia adiutrix), помогающей «возрастанию добродетели». Младенцам при К. реально подается благодать, способствующая приобретению ими добродетели, поэтому у них есть добродетель как дар (in munere) или как навык (in habitu), однако приобретение добродетели на практике (in usu) зависит от их собственной последующей воли (см.: Ibid. 4. 7). Уничтожая грехи, К., однако, не уничтожает временного наказания (temporalis poena) за грехи (в т. ч. болезней и смерти), т. к. человеку необходимо понести эти наказания



для упражнения в добродетели терпения (Ibid. 4. 5–6). В заключительных разделах Петр Ломбардский рассматривает церковно-канонические аспекты совершения К.; опираясь на предшествующую традицию (в т. ч. на Декрет Грациана), он касается вопросов о действительности любого К., совершенного по правильной форме (см.: Ibid. 5. 1), о служебной роли пресвитеров при К. и о передаче им Иисусом Христом принадлежащего только Ему права отпускать грехи (Ibid. 5. 2–3); о недопустимости повторения К. (Ibid. 6. 2) и т. п. (подробнее об учении Петра Ломбардского о К. см.: *Neunheuser*. 1983. S. 101–103; *Colish M. L. Peter Lombard. Leiden etc.*, 1994. Vol. 2. P. 516–548; *Kim*. 2006).

II. Схоластические суммы и трактаты 2-й пол. XII — 1-й пол. XIII в. Ведущим центром богословского образования во 2-й пол. XII в. становится Парижский ун-т; почти все крупные теологи этого времени в тот или иной период жизни обучались в нем, многие постоянно или в течение неск. лет преподавали в Париже. Рецепция в Парижском ун-те «Сентенций» Петра Ломбардского проходила постепенно. На раннем этапе лишь немногочисленные теологи целиком принимали «Сентенции» и использовали их в преподавательской деятельности. Показательным примером верного следования учению Петра Ломбардского является соч. «Сентенции» (Sententiae; текст см.: PL. 211. Col. 1039–1280) Петра из Пуатье († 1205). В области учения о таинствах в целом и о К. Петр из Пуатье перефразирует «Сентенции», не привнося ничего существенно нового с доктринальной т. зр.; вместе с тем он приводит значительное число примеров ошибочной аргументации и опровергающих ее дополнительных доводов, в особенности в области учения о результатах К. Уточняя мнение Петра Ломбардского, Петр из Пуатье заявляет, что в К. младенцу прощается первородный грех, взрослому — первородный грех и актуальные грехи; обоим подается «благодать для стяжания добродетелей», однако у взрослого она сразу является актуальной, т. е. приводящей к соответствующим поступкам, а у младенца остается «дарованием и способностью» (in muneribus et habitu) и начинает актуализироваться по мере его взросления (Ibid. Col. 1232–1235). Петр из Пуатье пе-

речисляет также нек-рые казуистические вопросы относительно практики совершения К. (напр., совершится ли К., если крещаемый или пресвитер умрут между первым и последующими погружениями; могут ли безрукий и немой пресвитеры вместе совершить единый акт К.; может ли человек крестить сам себя; какие слова произносились при Иоанновом крещении и т. п.), однако не дает ответов на них (см.: Ibid. Col. 1232, 1239–1240).

В сочинениях большинства теологов кон. XII в. влияние «Сентенций» соединилось с влиянием др. богословских источников: трактатов представителей школ Гуго Сен-Викторского, Петра Абеляра и Гильберта Порретанского († 1154), обобщающих учение этих школ сводов богословских мнений, а также «Суммы сентенций». Весьма влиятельной до кон. XII в. оставалась школа Гильберта Порретанского; характерные для нее идеи встречаются в появившемся одновременно с «Сентенциями» Петра Ломбардского богословском компендиуме «Сентенции о божественных предметах» (Sententiae Divinitatis; текст см.: Die Sententiae Divinitatis: Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule / Hrsg. B. Geyer. Münster, 1909; раздел о К.: Ibid. S. 105\*–126\*), автор которого в области учения о таинствах ориентируется на «Сумму сентенций». Обсуждая вопрос о том, отпускаются ли грехи при К. всем или же только предопределенным к спасению, автор отмечает, что, «по общему мнению Церкви», совершенные до К. грехи отпускаются всем без различия; при этом в случае предопределенных к спасению благодать К. распространяется и на грехи, совершенные после К., которые прощаются при покаянии «вследствие действительности, полученной в Крещении» (см.: Ibid. S. 122\*–124\*). В сочинении встречается вопрос о том, может ли человек крестить сам себя; автор отвечает на него отрицательно, однако не приводит никаких богословских или канонических оснований своего мнения, ссылаясь лишь на слабо связанный с темой вопроса библейский символический образ перехода евреев через Черное море (см.: Ibid. S. 121\*). Влияние «Суммы сентенций» и учения Порретанской школы проследживается также в датированном кон. 40-х — кон. 50-х гг. XII в. «Трактате о таинствах» (Tractatus de sacramen-

tis; текст см.: *Weisweiler*. 1937. P. 1–81; раздел о К. см.: Ibid. P. 3–18), автором которого в рукописях называется некий «магистр Симон» (анализ содержания см.: Ibid. P. LXXX–XCVI). Синтез идей Порретанской школы и содержания «Сентенций» Петра Ломбардского был осуществлен *Симоном Турнейским* († ок. 1201), к-рый нередко выступал с критикой тех положений «Сентенций», которые были сформулированы самим Петром Ломбардским, а не заимствованы из предшествующей традиции. В обширном богословском компендиуме «Наставления в Священном Писании» (Institutiones in sacram paginam; сочинение полностью не издавалось; обзор содержания см.: *Heinzmann R. Die «Institutiones in sacram paginam» des Simon von Tournai. Münch. etc.*, 1967) Симон Турнейский подробно излагал учение о К., следуя схеме «Сентенций» Петра Ломбардского и в большинстве случаев соглашаясь с ним в доктринальных вопросах. Последователем Симона Турнейского, намного более эклектичным в богословии, является некий «магистр Мартин», автор суммы «Собрание теологических вопросов» (Compilatio questionum theologie; публикация раздела о таинствах с комментарием: *Hall*. 2010; раздел о К. см.: Ibid. P. 255–279). К группе теологов, ориентировавшихся на Порретанскую школу, принадлежал также Радульф Ардент († ок. 1200), автор компендиума «Speculum universale» (критическое издание раздела о таинствах с комментарием см.: *Evans*. 2010; раздел о К. см.: Ibid. P. 46–86), созданного в 90-х гг. XII в. Сочинение Радульфа Ардента было ориентировано не столько на теологов, сколько на широкий круг образованных лиц, вслед чего схоластическая теология нередко преподносится в нем в упрощенном и приближенном к церковному благочестию виде. Вместо схоластического определения К. автор приводит «определение» ап. Павла: К. есть «омовение водой со словом жизни» (lavacrum aquae in verbo vitae — Ibid. P. 50; ср.: Еф 5. 26). Радульф Ардент выделяет 4 необходимые составляющие К., без наличия к-рых таинство не может совершиться: стихия (elementum), т. е. вода как материя таинства; форма слов, т. е. тринитарная формула; форма действия, т. е. троекратное погружение; намерение (intentio). Приводя различные мнения

относительно необходимости намерения, Радульф Ардент утверждает, что для действительности К. достаточно наличия намерения у принимающего К. или у совершающего его; если у обоих нет намерения, К. не совершается (см.: *Evans*. 2010. P. 54–62). Говоря об отпущении грехов как о «реальности таинства», подаваемой в К., Радульф Ардент различает сакраментальное (*sacramentalis*), временное (*temporalis*) и финальное (*finalis*) отпущения: 1-е получают все, принявшие К.; 2-е получают те, кто приносят покаяние после К. во время земной жизни; 3-е, являющееся полным освобождением от вины и наказания, получают предопределенные в буд. жизни, когда они будут полностью освобождены от вины и наказания. Т. о., полной силы очищения от всех грехов К. достигает лишь применительно к избранным (*Ibid.* P. 64).

Характерным представителем парижского теологического направления кон. XII в. является *Петр Кантор* († 1197), подробно рассматривающий учение о К. в «Сумме о таинствах и духовных вопросах» (*Summa de sacramentis et animae consiliis = Petr. Cant. Sum.*; раздел о К. см.: *Ibid.* T. 1. P. 23–108; ср. также отдельные вопросы, посвященные теме К.: *Ibid.* T. 3. Pt. 2. P. 259–260, 267–268, 303–304, 313–315, 404–408, 500–505), работа над к-рой проходила в 90-х гг. XII в. Опираясь на церковно-каноническую традицию и активно используя сочинения авторитетных канонистов, Петр Кантор рассматривал учение о К. с т. зр. его практического значения и в рамках *казуистики* применял схоластический аппарат для решения сложных «случаев» (*casus*), т. е. разного рода затруднительных ситуаций, как возникших на практике, так и чисто теоретических. Рассмотрение К. у Петра Кантора начинается с выделения 5 его результатов: 1) отпущение первоначального греха в случае младенцев или всех грехов в случае взрослых; 2) облегчение (*relaxatio*) удовлетворения, к-рое должно быть принесено за грехи; 3) ослабление или уменьшение греховного вожделения, склоняющего к греху (*fomes*); 4) отверзание дверей рая; 5) предоставление полноты благодати (см.: *Ibid.* T. 1. P. 23–25). Рассматривая К. прежде всего как спасительное средство избавления от грехов, Петр Кантор подробно останавливается на вопросе о соот-

ношении сокрушения о грехах (*contritio*), предшествующего К. и само-го К. Он отвергает мнение, что сокрушение о грехах является причиной спасительного результата К., замечая, что К. является действенным «по установлению» (*ex institutione*) и в след. веры в искупительную силу страданий Иисуса Христа (*Ibid.* P. 54–57). Вопрос о приобретении младенцами добродетели в результате К. Петр Кантор решает иначе, чем Петр Ломбардский: по его мнению, младенец не приобретает добродетели ни «в действии» (*in usu*), ни «в навыке» (*in habitu*), поскольку он еще не способен действовать и не может иметь связанного со свободной деятельностью навыка. Т. о., младенцы в К. получают лишь свободу от грехов, но не добродетели (*Ibid.* P. 69–83). Обсуждая проблемы, связанные с действительностью К., Петр Кантор делает акцент на интенции совершающего К. пресвитера; если эта интенция наличествует, действительным является как К., совершенное без интенции принимающего (напр., К. младенцев, отнятых у неверующих родителей), так и К., совершенное по ошибочной форме или с использованием неподобающей материи, напр. грязной или с чем-то смешанной воды (см.: *Ibid.* P. 58–60, 84–95). Правильным способом К., согласно Петру Кантору, является погружение, поскольку оно точнее соответствует природе таинства, чем окропление (*respersio*); однако, «если нет возможности поступить иначе», К. окроплением допустимо (*Ibid.* P. 96–97).

Важное значение для развития учения о К. и католич. сакраментологии в целом имело формирование в кон. XII — нач. XIII в. представления о «печати» (*character*), т. е. о духовном знаке, к-рый человек получает в К. и нек-рых др. таинствах (о происхождении понятия «печать» и его развитии в схоластике см.: *Brommer*. 1908; *Häring*. 1955; *Finkenzeller*. 1980. S. 46–52, 74–77, 209–225). Впервые это представление встречается у канонистов, комментировавших Декрет Грациана, в контексте обсуждения вопроса об основаниях неповторяемости К. Гугуччо Пизанский († 1210) писал о том, что в момент К. человек приобретает новое качество (*qualitas*), т. к. он получает «печать Господню, некий отличный знак», на основании к-рого он может именоваться «христиани-

ном», «крещеным», «воином Христовым» и к-рый отделяет его от др. людей, не имеющих такого знака. Эта неизгладимая печать пребывает в душе человека и в след. этого сохраняется даже после смерти (см.: *Gillmann*. 1910. S. 303–308). Ученик Гугуччо папа Римский *Иннокентий III* (1198–1216) изложил учение о получаемой при К. печати в послании «*Maiores ecclesiae causas*», адресованном Имберту († 1202), еп. Арелатскому; в посл. это послание было включено в собрание декреталий папы Римского *Григория IX* (1227–1241), известное как «*Liber Extra*», и уже с сер. XIII в. воспринималось как выражение офиц. учения католич. Церкви (текст см.: *CorpICan.* Vol. 2. Col. 644–646; ср.: *Denzinger*. *Enchiridion*. 1976. P. 250–251. N 780–781). Обсуждая соотношение добровольного, притворного и насильственного К., папа Римский *Иннокентий III* отмечает, что принимающие К. добровольно и с искренней верой получают «таинство», «реальность таинства» и «печать»; те, кто под страхом смерти или по некоей иной причине притворно соглашаются принять К., получают «таинство» и «печать», но не получают «реальности таинства», поскольку не имеют веры; те, кого принуждают к К., несмотря на их упорные заявления о нежелании принимать таинство, получают лишь «таинство», т. е. внешний обряд. Согласно общему выводу послания, действие крестящего пресвитера налагает на человека «печать Крещения» всегда, «когда для этого не обнаруживается препятствия в виде противящейся воли» (ср.: *Neunheuser*. 1983. S. 105).

В кон. XII — нач. XIII в. продолжателями систематизирующего богословского подхода Петра Ломбардского были Стефан *Лангтон* (ок. 1150–1228), архиеп. Кентерберийский, к-рый составил комментарий к «Сентенциям» в период преподавания в Парижском ун-те (раздел о таинствах целиком не издавался), и Препозитин из Кремоны († ок. 1210), автор «Суммы теологии» (*Summa theologica*; изд. 4-й кн., содержащей изложение учения о таинствах: *Praepositinus de Cremona. De sacramentis et de novissimis* / Ed. D. E. Pilarczyk. R., 1964). Относящийся к сакраментологии материал сочинения Стефана Лангтона и Препозитина из Кремоны был обобщен и дополнен Гвидо Оршельским

(† 1225) в соч. «Сумма о таинствах и церковных обязанностях» (*Summa de Sacramentis et officiis Ecclesiae*; критическое изд. раздела о таинствах: *Guido de Orchellis. Tractatus de Sacramentis ex eius Summa de Sacramentis et officiis Ecclesiae* / Ed. D. van den Eynde, O. van den Eynde. N. Y., 1953; раздел о К. см.: *Ibid.* P. 22–50), созданном между 1215 и 1220 гг. Считая неточными определения К., в которых акцентируется его материальная сторона (т. е. вода или акт погружения), Гвидо использует для построения собственного определения учение о печати и заявляет, что К. — это общее наименование для 3 вещей, соединяющихся в едином акте: 1) воды, к-рая внешне обозначает возродительную силу К.; 2) печати, к-рая отпечатывает в душе «отличительный знак веры» и в силу этого создает «таинство»; 3) внутреннего очищения, т. е. «реальности таинства», его благодатного результата (*Ibid.* P. 24–25). Сущность К., т. е. основание его действительности, складывается также из 3 вещей: намерения, материи и словесной формы. Для действительности К. с т. зр. намерения от совершающего его требуется лишь «желать совершить то, что совершает Церковь» (*facere quod facit Ecclesia*), т. е. крестить по форме Церкви, а не по какой-то иной; правильность личной веры совершающего К. объявляется не имеющей значения (*Ibid.* P. 25). Материей К. может быть только вода; форма К. должна содержать именование Лиц Св. Троицы. В случае отклонения от формы К. является действительным, если крестящий по меньшей мере «в интенции» и «в мысли» крестит во имя Св. Троицы, если же он искажает форму сознательно, К. не совершается (см.: *Ibid.* P. 26–30).

Вильгельм Осерский († 1231) в «Золотой сумме» (*Summa aurea = Guill. Altiss. Sum.*; раздел о таинствах в целом и о К. см.: *Ibid.* T. 4. P. 11–128), созданной между 1215 и 1229 г., одним из первых стал использовать для описания природы таинства К. аристотелевские понятия, а также предпринял попытку согласовать традиц. схоластические определения К. с правосл. определениями, заимствованными из «Ареопагитик» и «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина (подробный анализ сакраментологии Вильгельма Осерского см.: *Starke. 1917; Gillmann. 1918*). Петр Лом-

бардский использовал отрывки из полного лат. перевода сочинения прп. Иоанна (создан в 50-х гг. XII в.) при работе над «Сентенциями», но не цитировал его в разделе о таинствах; лишь в нач. XIII в. высказывания прп. Иоанна стали встречаться в схоластической сакраментологии. Соединяя определения блж. Августина, согласно к-рому К. есть «омоление водой», и прп. Иоанна, утверждающего, что К. есть «возрождение», «печать» и «просвещение», Вильгельм Осерский заявляет, что в К. неразрывно связаны видимое омоление и невидимое наложение печати, так что «обе вещи — это одно Крещение» (*Guill. Altiss. Sum. T. 4. P. 73–74*). При этом духовный смысл таинства точнее выражает понятие «печать». Поскольку печать есть просвещение, она является «страдательным качеством души» (*passibilis qualitas animae*). Это приобретаемое душой устойчивое качество просвещает ее синдересис (*sinderesis*), т. е. способность, отвечающую за нравственный выбор и нравственное действие. Получаемая в К. печать называется «материальной причиной благодати» (*causa materialis gratiae*), поскольку она готовит душу к принятию подаваемой в результате К. благодати; она «гарантирует» дарование благодати со стороны Бога, если «нет препятствия в принимающем», т. е. если сам человек после К. не сделает себя недостойным этого дара (*Ibid.* P. 74–75, 78). Это заключение Вильгельм Осерский подтверждает ссылкой на «Ареопагитики», соглашаясь с высказываемым там утверждением, что К. «изменяет наши животные способности так, что они получают способность восприятия божественных речений и совершения святых деяний». Связывая это действие К. с печатью, Вильгельм Осерский заключает, что печать «формирует и преобразовывает душу для восприятия веры и любви» (*Ibid.* P. 77–79). Поскольку печать у Вильгельма Осерского фактически отождествляется со всей совокупностью благодатных плодов К., для него оказывается проблемой получение печати при «притворном Крещении». Эту проблему Вильгельм Осерский решает, интерпретируя печать как возможность, реализация к-рой зависит от желания человека; если человек приступает к К. без веры и без желания получить благодать, печать не производит в нем никаких непо-

средственных результатов, однако возможность получения плодов К. для него является открытой, вслед чего для получения этих плодов ему требуется не повторное К., а покаяние. Если в любой последующий момент до кончины он принесет покаяние в том, что принял К. неискренне, он получит все дары К., в т. ч. прощение первородного греха и тех грехов, к-рые он совершил до К., но не грехов, совершенных после К., к-рые заглаживаются покаянием в них и принесением удовлетворения за них (см.: *Ibid.* P. 80–82). Поскольку акт наложения печати К. не зависит ни от веры принимающего, ни от веры совершающего К., к-рый выполняет при К. лишь служебную функцию, Вильгельм Осерский соглашается с тем, что единственным условием действительности К. является «намерение совершить то, что совершает Церковь»; т. о., К. всегда совершается при следовании установленному Церковью порядку «по вере Церкви» (*Ibid.* P. 105–106). Продолжая начатую Петром Ломбардским тенденцию разделения крещальных священнодействий (*sacramentalia*) и самого таинственного акта К. (*sacramentum*), Вильгельм Осерский утверждает, что все священнодействия являются лишь «образами» того, что в действительности происходит в самом таинстве К., и не имеют собственной силы и собственных результатов. Напр., «посредством экзорцизма не изгоняется диавол, но лишь обозначается (*significatur*), что диавол изгоняется посредством Крещения» (*Ibid.* P. 109). В спорном вопросе о получении младенцами в результате К. добродетелей Вильгельм Осерский соглашается с Петром Ломбардским, отмечая, что младенцы посредством «благодатного излияния» (*per infusionem*) получают «добродетели в навыке», т. е. задатки добродетелей, к-рые они могут как развить, так и не развить (см.: *Ibid.* P. 113–117). Рассматривая отпущение грехов, подаваемое в К., Вильгельм Осерский утверждает, что грех целиком прощается как в аспекте вины, так и в аспекте наказания (*Ibid.* P. 126). При этом он различает наказание, следующее из природы самого греха, т. е. лишение благодати и ожесточение сердца, и наказание, внешне наложенное Богом на человека в воспитательных целях, т. е. телесные страдания и немощи, а также смерть. Первое наказание



снимается при К., тогда как второе будет отменено лишь после конца мира и всеобщего воскресения (Ibid. P. 119–120).

Объявление понятия «печать» смысловым центром учения о К. характерно также для трактатов о таинствах Вильгельма Овернского († 1249), входящих в состав создававшегося им с 20-х до нач. 40-х гг. XIII в. компендиума «Учение о Боге и мудрости» (*Magisterium divinale et sapientiale* = *Guill. Alvern. Magist.*; раздел о К. см.: Ibid. Vol. 1. P. 416–426). По утверждению Вильгельма Овернского, при К. человек получает двойное освящение: он приобретает оправдывающую и освящающую «благодать, делающую его угодным Богу» (*gratia gratum Dei faciens*), к-рую он впосл. может утратить, если будет вести греховную жизнь, а также получает «печать и отличительный знак», к-рый сохраняется даже после утраты благодати и не может быть уничтожен (Ibid. P. 421). Для объяснения освящающего действия печати Вильгельм Овернский сравнивает освящение человека при К. посредством печати с освящением храма. Печать есть благодатный знак посвящения человека Богу, ограждающий его от власти злых духов и являющийся основанием (но не причиной, т. к. Бог действует свободно) всех подаваемых от Бога благодатных даров. Как храм может быть осквернен, так и человек может грехами уничтожить в себе всякую подаваемую от Бога благодать и всякую добродетель, однако печать как знак восстановления его связи с Богом и его принадлежности Богу является неизгладимой. Учение Вильгельма Овернского о получаемой в К. печати является наиболее показательным примером абсолютизации объективного и ритуального аспектов таинства К.; вслед. такой абсолютизации роль человека при К. фактически сводится к пассивному переживанию воздействия на него божественной благодати. О той важности, которую Вильгельм Овернский приписывал ритуальным священнодействиям, свидетельствует и интерпретация им крещальных обрядов как реальных актов с собственными духовными результатами, которая была несвойственна другим теологам этого периода (см.: Ibid. P. 425–426; подробнее о сакраментологии Вильгельма Овернского см.:

*Ziesché*. 1911; ср. также: *Brommer*. 1908. S. 35–44).

III. Александр Гэльский и его школа. Традиц. источником, с кон. XIII в. использовавшимся теологами для



Крещение св. Луциллы.  
Ок. 1575 г.

Худож. Я. Бассано  
(Музей Бассано-дель-Гранпа, Италия)

изложения богословского учения Александра Гэльского, является «Сумма брата Александра» (*Summa fratris Alexandri* = *Alex. Hal. Sum. th.*; полное изд.: *Alexandri Alensis... Summae theologiae pars* [1–4]. Venetiis, 1575–1576. Vol. 1–4; раздел о таинствах в целом и о К. см.: Ibid. 1575. Vol. 4. Fol. 1r–108v; краткий обзор см.: *Neunheuser*. 1983. S. 103–105). В ходе текстологических исследований в нач. XX в. было установлено, что Александр Гэльский не успел завершить «Сумму»; 4-я кн. этого компендиума, содержащая учение о таинствах, целиком является позднейшей компиляцией, в основе которой лежит не текст Александра Гэльского, а переработанный материал соч. «Вопросы о таинствах» (*Quaestiones de sacramentis* = *Guill. Milit. Quaest. de sacr.*; раздел о таинствах в целом и о К. см.: Ibid. Vol. 1. P. 3–444) его ученика Вильгельма Мелитонского († ок. 1260), датируемый 2-й пол. 40-х гг. XIII в. Вслед. надежности текста 4-й кн. «Суммы брата Александра» источником сведений о его раннем учении в совр. науке признаются др. созданные им богословские компендиумы: «Вопросы для обсуждения, составленные до того, как он стал монахом» (*Quaestiones disputatae «Antequam esset frater»* = *Alex. Hal. Quaest. disp.*; отно-

сящий к К. вопрос, содержащий интерпретацию 8 «видов» К., выделенных прп. Иоанном Дамаскином, см.: Ibid. Vol. 2. P. 863–878; ср. также: Ibid. Vol. 3. P. 1502–1510) и «Глоссы на четыре книги Сентенций Петра Ломбардского» (*Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* = *Alex. Hal. Gloss. in Sent.*; раздел о таинствах в целом и о К. см.: Ibid. Vol. 4. P. 1–127). Наиболее адекватным изложением позднего учения Александра Гэльского признается соч. «Вопросы о таинствах» Вильгельма Мелитонского, к-рый обобщил содержание письменных работ Александра Гэльского и его устного учения.

В уникальном по количеству привлекаемых мнений предшествующих теологов и по полноте тематического охвата сочинении Вильгельма Мелитонского был подведен итог всего развития схоластической сакраментологии до сер. XIII в. При рассмотрении К. Вильгельм Мелитонский использует схему, которая восходит к «Сентенциям» Петра Ломбардского, однако является более строгой и логичной: 1) определение К.; 2) время и обстоятельства установления К.; 3) форма К.; 4) материя К.; 5) совершитель К.; 6) результаты К.; 7) частные богословские и церковно-канонические аспекты совершения К. Эта схема стала общепринятой в последующей схоластике, однако нередко теологи обсуждали подробно лишь нек-рые разделы, а в остальных разделах кратко заявляли о поддержке тех или иных ранее высказанных мнений. Для построения определения К. Вильгельм Мелитонский подробно разбирает содержание и смысл 5 классических определений К.: Петра Ломбардского (*Guill. Milit. Quaest. de sacr.* II 2. 8), Туго Сен-Викторского (Ibid. II 2. 9), блж. Августина (Ibid. II 2. 10), автора «Ареопагитик» (Ibid. II 2. 11), прп. Иоанна Дамаскина (Ibid. II 2. 12). Утверждая, что все эти определения выражают разные аспекты К. в различных понятийных системах, дополняя друг друга, Вильгельм Мелитонский предлагает их объяснение в категориях аристотелевской философии. В определении Петра Ломбардского выражена сущность «знака» (*signum*), т. е. внешнего акта К., в к-ром соединяются материя («внешнее омовение тела») и форма («предписанная форма слов»), однако недостаточно раскрыта сущность «обозначаемого» (*significatum*), т. е. внутренний

результат К. В определении Гуго Сен-Викторского определяется акт К., состоящий из 3 частей: материальной стихии («освященная вода»), формальной освящающей силы («слово Божие») и их совмещения в «омовении». Т. о., это определение выражает, что «возрождающая потенция, которая как некая сила находится в стихии после соприкосновения этой стихии с плотью Христа (при крещении Господнем. — Д. С.), переходит в акт при произнесении слова, а при омовении производит соответствующий результат в человеке». Т. н. определение блж. Августина (составленное на основе его высказывания, но не встречающееся у него в той форме, в к-рой оно приводилось схоластами; ср.: *Aug. In Ioan.* 15. 4), согласно к-рому К. есть «омовение в воде, освященной словом жизни», по смыслу тождественно определению Гуго, однако подчеркивает не материю («вода»), а акт («омовение»), в силу чего является более точным. Определение, составленное на основе «Ареопагитик» (см.: Агеор. ЕН. 2. 1–2), согласно к-рому К. есть «таинство, в котором душа впервые получает духовный способ существования» (*primitus subsistet spiritualiter*), Вильгельм Мелитонский называет определением «силы», или «хабитуальной действительности» (*efficacia habitualis*) К., т. е. того результата, который оно должно иметь по своей природе, но который не всегда актуализируется из-за наличия препятствий со стороны принимающих К. Определение прп. Иоанна Дамаскина также описывает К. через его результаты: уничтожение вины во всех грехах называется «началом духовной жизни», поскольку освобождение от греха есть начало добродетели; наложение печати называется «печатью и просвещением»; неудаимость этой печати называется «охранением» (см.: *Guill. Milit. Quaest. de sacr.* II 2. 8–13).

Рассуждая об установлении К., Вильгельм Мелитонский утверждает, что приводимые предшествующими схоластами мнения касательно времени установления относятся к разным составным частям единого акта К., поэтому К. было установлено «многообразно» (*multiplex*): 1) «потенциально» или «материально» при крещении Господнем, поскольку вода получила возрождающую потенцию; 2) «формально» при последней беседе Господа с учениками, т. к. бы-

ла дана тринитарная формула К.; 3) «в аспекте цели» (*quantum ad finem*) при беседе Господа с Никодимом, т. к. в ней было впервые объявлено о том, что К. вводит в Царствие Небесное; 4) «в аспекте результата» (*quantum ad effectum*) в евангельских словах: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк 16. 16); 5) «в аспекте действительности» (*quantum ad efficaciam*) во время излияния крови и воды на Кресте, поскольку К. действительно в силу совершенного Иисусом Христом искупления; 6) «в аспекте служения» (*officialiter*), когда Господь послал учеников проповедовать и крестить (*Guill. Milit. Quaest. de sacr.* II 3. 15–16).

В качестве формы таинства К. Вильгельм Мелитонский рассматривает традиц. тринитарную формулу. Он подчеркивает, что необходимость словесной формы не является абсолютной, однако по божественному установлению все таинства НЗ имеют словесную форму, т. к. видимое и чувственное слово есть наилучший знак для воплотившегося невидимого Слова, духовно присутствующего во всех таинствах и являющегося основанием их действительности (*Ibid.* II 4. 17). Принимая введенное предшествующими теологами различие между «умопостигаемой формой» (*forma intelligibilis*) и «чувственной формой» (*forma sensibilis*) таиносовершенительных слов при К., т. е. между формой в сознании и формой в речи, Вильгельм Мелитонский допускает, что в некоторых случаях ненамеренные недостатки «чувственной формы» могут восполняться наличием правильной «умопостигаемой формы», и К. совершится. Вместе с тем в целом он занимает противоречивую позицию: с одной стороны, заявляет, что К. совершается, если использующий видоизмененную формулу сохраняет упоминание Лиц Св. Троицы и не намеревается привнести в формулу к.-л. ересь; с др. стороны, отвергает, что К. совершается при использовании формулы «во имя Родившего, Рожденного и Исходящего», поскольку считает, что в ней недостаточно ясно выражено учение о Св. Троице (см.: *Ibid.* II 4. 18–24). Непоследовательность Вильгельма Мелитонского демонстрирует и его указание на то, что при К. недопустимо использовать «греческую», т. е. правосл., формулу, в к-рой пресвитер употребляет неопределенное выражение «Кре-

щается раб Христов...» (*Baptizetur servus Christi...*) вместо личного выражения «Я крещу тебя...» (*Ego baptizo te...*; использование его не было обязательным, однако более употребительной в этот период являлась форма с *ego*), принятого в католич. обряде. Хотя в правосл. формуле нет никакого повреждения учения о Св. Троице, Вильгельм Мелитонский, как и мн. современные ему схоласты, придерживался мнения, что при использовании этой формулы К. не совершается, вслед. чего принявшие К. по правосл. формуле должны быть перекрещены (см.: *Ibid.* II 4. 19). О том, что подобные выводы были обоснованы не богословской логикой, а имевшей место церковной практикой, свидетельствует Альберт Великий, который в контексте обсуждения этого же вопроса замечает, что «папа [Римский] сомневался, как следует поступать в таком случае», однако тут же ссылается на то, что находившихся в Риме неких «братьев», т. е. лиц, обратившихся в католицизм из православия и вполн. ставших доминиканскими монахами, папа Римский «приказал перекрестить (*rebaptizari*)» (*Albert. Magn. In Sent.* IV 3. 2).

Материей К. является вода, к-рая была установлена для этого по причине ее очищающих свойств. К. в любой другой жидкости объявляется недействительным; если К. происходит в смеси воды с чем-то другим, оно является действительным лишь в том случае, когда вода в смеси преобладает (см.: *Guill. Milit. Quaest. de sacr.* II 5. 29). К области вопросов, касающихся материи К., Вильгельм Мелитонский относит также рассмотрение порядка погружения. Число погружений он объявляет не имеющим принципиального значения; по его утверждению, если соблюдается весь прочий порядок К. (*aliis observandis observatis*), К. совершается при любом числе погружений, в т. ч. при 2 или 4, однако пресвитерам надлежит соблюдать установленный церковный чин и погружать крещаемого 3 раза (*Ibid.* II 5. 25–26).

Рассматривая вопрос о том, кто может преподавать таинство К., Вильгельм Мелитонский следует традиц. мнению, что в обычном случае К. может совершать законно рукоположенный пресвитер, а в случае необходимости — любой человек. К., совершаемое грешниками и еретиками,

является действительным и действительным, поскольку совершается не их собственной силой, а «силой служения», делегируемой Богом любому человеку, к-рый крестит с намерением совершить то, что совершает Церковь (Ibid. II 6. 21–22; ср.: Ibid. II 9. 47–49). Вильгельм Мелитонский отрицательно решает встречающийся и у др. схоластов этого времени вопрос о том, может ли быть действительным К., совершенное диаволом; он приводит 2 основания: 1) диавол не может иметь надлежащей интенции, поскольку он не может желать спасения человека; 2) если бы он и мог иметь такую интенцию, совершенное им К. все равно было бы недействительным, поскольку служение К. Господь вверил исключительно людям и не дал соответствующей власти ангелам и злым духам (Ibid. II 6. 30). Как и др. схоласты, Вильгельм Мелитонский считает, что человек не может крестить сам себя; он обосновывает это невозможностью соблюдения в этом случае формулы «Я крещу тебя...» и канонически недопустимым нарушением различия между крестящим и принимающим К. (Ibid. II 6. 33). Одновременное К. мн. лиц в одном акте К. Вильгельм Мелитонский признает действительным, однако лишь в случае необходимости (Ibidem).

Главным результатом К. является прощение всех грехов: первородного греха, смертных грехов, а также т. н. простительных грехов (*reccata venialia*). Необходимыми условиями прощения грехов в К. Вильгельм Мелитонский считает предварительное сокрушение человека, признание себя грешником и готовность отказаться от грехов; если человек «имеет актуальную волю» совершать некий грех или хотя бы «в целом» (*in generali*) не сокрушается о всех без исключения своих грехах, он приступает к К. «притворно», вслед чего лишается благодати К. (см.: Ibid. II 7. 37). В дополнение к прощению грехов в К. также происходит освобождение от вечного наказания за грех (*poena aeterna*) и от власти господствующих над падшими людьми вожделений (*fomes*), к-рые более не могут с необходимостью склонять человека к греху (Ibid. II 7. 38–39). В К. всем верующим подается одинаковая благодать, однако каждый принимает ее настолько, насколько он желает и насколько стремится к ее принятию путем сердечного со-

крушения, веры и добродетеля; это мнение Вильгельм Мелитонский подтверждает ссылкой на прп. Иоанна Дамаскина (Ibid. II 7. 41). Поскольку К. устраняет все объективные препятствия для спасения, оно справедливо именуется «открывающим небесные двери» (Ibid. II 7. 40). Приводя и сопоставляя мнения мн. теологов по вопросу о том, получают ли младенцы при К. добродетели, Вильгельм Мелитонский присоединяется к последователям Петра Ломбардского и утверждает, что добродетель присутствует в душе принявшего К. младенца, как появляющаяся у души реальная способность (*facultas*) стремиться к конкретным добрым актам и осуществлять их на практике (Ibid. II 7. 35).

Важной особенностью раздела о К. в сочинении Вильгельма Мелитонского является отсутствие в нем подробных рассуждений о приобретаемой в К. «печати» (она лишь кратко упоминается в связи с соответствующими авторитетными мнениями) и о связанной с ней особой благодати, а также о крещальных священнодействиях, что отражает свойственную ему тенденцию отказа от укорененной в ритуале интерпретации К. и движения в сторону рациональных и формальных (церковно-канонических) интерпретаций. Эта тенденция, однако, не соответствует общей линии развития францисканской теологии; так, раздел о крещальной печати присутствует в «Глоссах...» Александра Гельского и в «Сумме брата Александра»; наиболее подробным и обстоятельным он является у *Бонавентуры*. В «Глоссах...» для объяснения смысла понятия «печать» впервые в схоластической теологии было использовано определение, составленное на основе текста «Ареопагитик»: «Печать есть священный знак общения веры и святого чина, подаваемый приступающему от иерарха» (*Alex. Hal. Gloss. in Sent. IV 6. 2; ср.: Areop. EH. 2. 3. 4*). Согласно Александру Гельскому, получаемая при К. печать есть «тварный знак», к-рым «нетварная Печать», т. е. Сын Божий, отмечает уподобляющихся Ему христиан. Печать есть выражение «сакраментальной благодати», преобразующей человека и уподобляющей его Христу (*Alex. Hal. Gloss. in Sent. IV 6. 2*). Печать просвещает «разумную силу» (*vis cognitiva*) души, помещая в нее «веру в Троицу», и при стремлении

человека к добродетели становится основанием для благодати, подаваемой от Бога деятельной силе души. Т. о., согласно собственному определению Александра Гельского, «печать есть умопостижимый образ (*figura intelligibilis*), отображающий нетварную Троицу в тварной троице (т. е. в появляющихся в душе человека 3 высших добродетелях — вере, надежде и любви.— *Д. С.*), созданный посредством сакраментального слова, [выражающего] веру в Троицу, и служащий знаком отличия верных» (Ibidem). Развивая идеи Александра Гельского, Бонавентура утверждал, что крещальная печать есть некое «духовное качество» (*qualitas spiritualis*), постоянно пребывающее в душе, к-рое «обозначает благодать и располагает к благодати»; поскольку печать есть подобие (*similitudo*) благодати, а благодать — подобие Бога, печать отображает Бога в человеке и уподобляет человека Богу, а также объединяет всех запечатленных ей друг с другом в единое «стадо Господне» (см.: *Bonav. In Sent. IV 1. 1. 1–5*).

**Богословие К. в период высокой схоластики: Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скот.** Со 2-й пол. XIII в. определяющее влияние на развитие схоластической теологии стало оказывать формирование 2 наиболее представительных и влиятельных направлений — доминиканского, основоположником которого стал Альберт Великий (раздел о К. в его вопросах по «Сентенциям» Петра Ломбардского см.: *Albert. Magn. In Sent. IV 3–6 // Idem. Opera omnia. 1894. Vol. 29. P. 54–147*; подробный анализ содержания см.: *Müller. 1967*), и францисканского, к которому принадлежали Бонавентура (раздел о К. в его вопросах по «Сентенциям» Петра Ломбардского см.: *Bonav. In Sent. IV 3–6 // Opera omnia. 1888. Vol. 4. P. 61–162*; анализ учения о К. и Конфирмации см.: *Roeder. 1973*), *Рихард из Медиавиллы* (раздел о К. в его вопросах по «Сентенциям» Петра Ломбардского см.: *Ricardus de Mediavilla. Super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi quaestiones subtilissimae. Brixiae, 1591. T. 4. P. 30–85*; анализ сакраментологии в целом и богословия К. см.: *Lechner. 1925*) и др. Вершиной и классическим выражением доминиканской схоластической теологии стали сочинения *Фомы Аквинского* († 1274), а францисканской теологии — труды *Иоанна Дунса Скота*



(† 1308). Хотя в области сакраментологии различия между их богословскими системами были не столь радикальны, как в области метафизики и общей теологии, в силу сохраняющегося до наст. времени в схоластической и неосхоластической католич. теологии богословского авторитета томистского и скоти-



Апостолы совершают крещение.  
Миниатюра из «Книги часов»  
Мargarиты Орлеанской. 1420–1450 гг.  
(Paris. lat. 1156B. Fol. 154)

стского направлений предложенные Фомой Аквинским и Иоанном Дунсом Скотом интерпретации богословия К. имеют не только историческое, но и доктринальное значение.

1. Фома Аквинский. Последовательное и полное рассмотрение учения о К. представлено в 2 сочинениях Фомы Аквинского: в раннем «Комментарии к Сентенциям Петра Ломбардского» (*Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi = Thom. Aquin. In Sent.*; раздел о К. см.: *Ibid.* Т. 4. Р. 104–259) и в главном богословском компендиуме — «Сумме теологии» (*Summa theologiae = Idem. Sum. th.*; раздел о К. см.: *Ibid.* III 66–71 // *Idem. Opera omnia.* 1906. Vol. 12. Р. 62–124). Тему К. он затрагивал и во мн. др. сочинениях, в т. ч. в небольшом трактате «Об артикулах веры и таинствах Церкви» (*De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* // *Ibid.* 1979. Т. 42. Р. 245–257); предложенный здесь обзор учения о таинствах был весьма популярен в XIV–XV вв. и повлиял на мн. формулировки, встречающиеся в трудах

теологов и офиц. документах католич. Церкви этого периода (общий анализ учения Фомы Аквинского о К. см.: *Dumoulin.* 2014; ср. также: *Jetter.* 1954. S. 58–78; *Neunheuser.* 1983. S. 107–113).

Изложению учения о К. в «Сумме теологии» предпослан раздел о природе таинств в целом, в к-ром среди прочего Фома Аквинский предлагает собственную интерпретацию понятия «печать». По его утверждению, получаемая в К. печать — это «некий духовный опознавательный знак», отличающий христиан от всех прочих людей. В отличие от многих предшествующих схоластов Фома Аквинский подчеркивает не благодатно-мистический, а ритуальный аспект получения печати при К.: печать создает «духовную потенцию» (*potentia spiritualis*), благодаря наличию к-рой люди «получают доступ к почитанию Бога в соответствии с обрядом христианской религии» (см.: *Thom. Aquin. Sum. th.* III 63. 1–2). Фома Аквинский выделяет 2 функции печати: 1) она дает человеку возможность «наслаждения славой», свидетельствуя о его причастности к народу Божию; 2) она открывает человеку доступ к таинствам и благодатным дарам, подаваемым и получаемым в Церкви, делая его причастным «священству Христа» (*Ibid.* 63. 3). Т. о., главное значение печати — это свидетельство о том, что при К. человеку «подается власть получать другие таинства Церкви» (*Ibid.* 63. 5). Поскольку Христос есть «вечный первосвященник» (ср.: Пс 109. 4; Евр 5. 6) и Его священнодействие не может быть отменено, налагаемая Им на человека через пресвитера печать также является вечной и неизгладимой (*Thom. Aquin. Sum. th.* III 63. 5; ср.: *Neunheuser.* 1983. S. 108).

Для анализа предлагавшихся ранее в схоластике определений К. Фома Аквинский обращается к классическому августиновскому различению знака (*signum*) и вещи (*res*), т. е. той реальности, на которую указывает знак, а в таинствах — также той, которую он реально предоставляет принимающему таинство. Согласно Фоме Аквинскому, в К. следует различать: 1) «только таинство» (*sacramentum tantum*), т. е. «внешний видимый знак внутреннего результата», материальное омовение водой; 2) «только реальность» (*res tantum*), т. е. обозначаемое внешним знаком

«внутреннее оправдание» (*interioris justificatio*); 3) «таинство и реальность», т. е. нечто, обозначаемое внешним знаком и само как знак указывающее на внутреннюю реальность; в К. — это «крещальная печать» (*character baptismalis*). Опираясь на такое деление, Фома Аквинский признает верными большинство классических определений, отмечая, что в них определяется либо одна из составных частей К., либо сразу несколько. Отвергает он лишь определение Гуго Сен-Викторского, т. к., согласно рассуждению Фомы Аквинского, «таинством» в К. является не сама по себе «освященная вода», но «приложение воды к человеку», т. е. омовение (см.: *Thom. Aquin. Sum. th.* III 66. 1). Собственного единого определения К. Фома Аквинский в «Сумме теологии» не дает, предпочитая описывать его природу в разных аспектах в ходе последовательного рассмотрения материи, формы и результатов К. Относительно времени установления К. Фома Аквинский заявляет, что таинство как таковое устанавливается тогда, «когда приобретает силу произвестти свойственный ему результат»; эту силу, согласно Фоме Аквинскому, христ. К. получило при Крещении Господнем, однако основанием реальной действительности К. является искупление, поэтому даже до смерти и воскресения Иисуса Христа К. было действенным «в силу» последующего искупления (*Ibid.* 66. 2).

Учение о материи и форме К. Фома Аквинский рассматривает кратко, присоединяясь к традиц. представлениям о том, что необходимой материей является обыкновенная вода (см.: *Ibid.* 66. 3–4), а формой — тринитарная формула (см.: *Ibid.* 66. 5). Обращая внимание на то, что в форме таинства К. должна быть выражена его причина, Фома Аквинский заявляет, что в призывании Св. Троицы выражается «первичная причина» (*causa principalis*) К., поскольку оно получает силу от Св. Троицы, по отношению к Которой все прочие причины (в т. ч. совершенное Иисусом Христом искупление) являются вторичными, а в словах «Я крещу тебя...» — непосредственная «инструментальная причина» (*causa instrumentalis*), т. е. акт совершающего К. пресвитера. Правосл. форму К. Фома Аквинский признает допустимой и заявляет, что при ее использовании таинство совершается (*Ibid.*

66. 5). Поскольку при К. вода является лишь знаком внутреннего омовения от грехов, Фома Аквинский допускает использование не только погружения, но и др. форм омовения тела водой, т. е. обливания (*effusio*) и окропления (*aspersio*), к-рые к этому времени уже вошли в католич. церковную практику (см.: *Ibid.* 66. 7). Говоря в целом об обрядовой стороне совершения К., Фома Аквинский различает то, что относится «к необходимости таинства», и то, что относится «к торжественности таинства». Для совершения таинства необходимы материя, форма и совершитель; в случае отсутствия или радикального изменения любой из этих частей акта К. таинство не совершается. Все прочие обрядовые особенности таинства установлены Церковью и не являются необходимыми; хотя пресвитер должен следовать церковному порядку, нарушение этого порядка не препятствует действительности таинства (*Ibid.* 66. 10).

В вопросах, относящихся к учению о служебном совершителе (*minister*) таинства К. Фома Аквинский следовал предшествующей традиции, обобщая и в нек-рых случаях уточняя ее. Нормативным совершителем таинства К. в обычных условиях является пресвитер; в условиях необходимости К. может совершать любой человек (см.: *Ibid.* 67. 1–5). Обсуждая нек-рые казуистические затруднения, Фома Аквинский утверждал, что К., совершенное любым мирянином по собственному желанию, а не по необходимости, будет грехом для всех, сознательно участвующих в нем, однако останется действительным (*Ibid.* 67. 3–5). Фома Аквинский настаивает на том, что наличие восприемника необходимо не только при К. детей, но и при К. взрослых; как при телесном рождении, при К. требуется «кормилец и педагог», к-рый добровольно берет на себя обязанность наставлять новокрещеного в христ. вере и жизни (*Ibid.* 67. 7–8). Рассматривая вопросы, касающиеся принимающих К., Фома Аквинский подтверждает, что К. необходимо для всех людей, т. к. без него невозможно спасение (*Ibid.* 68. 1). Лишь те, кто не имеют возможности принять К., но имеют веру и желание К., могут быть спасены в силу желания К., поскольку, не принимая К. «сакраментально», они принимают его «ментально» (*menta-*

*liter*), т. е. в мысли и желании (*Ibid.* 68. 2). От приступающего к К. требуются общее раскаяние в грехах и сердечное сокрушение, однако ему не нужно каяться в грехах перед священником или приносить некое удовлетворение за грехи, поскольку при К. он в силу заслуг Христа получает отпущение всех грехов и через Христа приносит полное удовлетворение (*Ibid.* 68. 4–6). У приступающего к К. должно быть намерение принять таинство, поскольку никто не может умереть для ветхой жизни и начать новую жизнь вопреки собственной воле (*Ibid.* 68. 7). Намерения достаточно для действительности таинства; если человек приступает к К. с искренним намерением, но не имеет веры или верует не истинно, он получает печать К., однако не может получить подаваемую после К. благодать, поэтому К. не приносит ему спасения (*Ibid.* 68. 8). Подтверждая допустимость и спасительность К. младенцев в целом, Фома Аквинский считает непозволительной практику К. детей «неверных» (иудеев, язычников и т. д.) против воли их родителей, т. к. «по естественному закону» родители несут полную ответственность за детей до достижения теми способности мыслить и желать самостоятельно (*Ibid.* 68. 9–10). Необходимыми подготавливающими к К. этапами являются катехуменат и экзорцизм; согласно Фоме Аквинскому, экзорцизм служит для подготовки человека к принятию благодати и имеет собственный результат, заключающийся в действительном освобождении человека от власти злых духов (*Ibid.* 71. 3).

Важнейшими результатами К. Фома Аквинский считает «смерть для греха» и начало «новой жизни в благодати» (*Ibid.* 69. 1). По словам Фомы Аквинского, в К. человек становится соучастником страданий и смерти Иисуса Христа. Страдания Христовы «сообщаются» (*communicatur*) каждому принявшему К. человеку, «как если бы он сам пострадал и умер» (*ac si ipse passus et mortuus esset*); они становятся для человека «врачеванием» и являются тем удовлетворением, к-рое Бог принимает в качестве достаточного за все без исключения грехи, совершенные до К., а также за первородный грех (*Ibid.* 69. 2). Т. о., К. уничтожает «родовую» и «актуальную» вину (*culpa*), а также освобождает человека от вины в грехе (*reatus*) и от наказания за грех

(роена); хотя тело человека после К. сохраняет природные страсти и остается тленным, оно будет преобразено в подобие плоти воскресшего Христа после воскресения (*Ibid.* 3). Результаты К., связанные с получением благодати и добродетели, Фома Аквинский объясняет с помощью указания на то, что в К. человек реально «облекается во Христа», т. е. «включается в Тело Христово (*incorporetur Christo*) как его член», поэтому на него начинает распространяться вся благодать, подаваемая Иисусом Христом как Главой Тела: «Принявшие Крещение просвещаются Христом в познании истины и наделяются от Него плодотворением добрых дел с помощью изливаемой на них благодати» (*Ibid.* 68. 5). Результаты К. в аспекте отпущения грехов одинаковы для всех людей; в аспекте получения благодати и добродетелей результаты зависят от собственной веры и благочестивых усилий человека, а также от тайного избирающего действия Промысла Божия, который определяет одним людям большую, а другим — меньшую благодать (*Ibid.* 68. 6, 8).

II. Иоанн Дунс Скот. Учение о К., изложенное Иоанном Дунсом Скотом в его основном богословском соч. «Упорядоченные вопросы» (*Ordinatio*; раздел о К. см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 3–6 // Idem. Opera omnia. Vat., 2008. Vol. 11. P. 163–414*), было обобщено им самим в определении К.: «Крещение есть таинство омовения души от греха, заключающееся в омовении человека-странника, который соглашается на это, либо никоим образом не возражает против этого с использованием своего свободного решения, совершенное в обычной текущей воде с произнесением слов, обозначающих акт и принимающего вместе с призыванием Троицы, при условии, что его совершителем по служению является некто отличный от принимающего, одновременно совершающий омовение и произносящий слова, а также намеревающийся совершить то, что совершает христианская Церковь» (*Ibid.* P. 413). При рассмотрении и обосновании этого определения Иоанн Дунс Скот следует традиционной схеме «Сентенций» Петра Ломбардского, однако усложняет ее, вводя значительное число побочных рассуждений и дистинкций. В предварительном методологическом рассуждении он обосновывает

необходимость построения сложного определения. Поскольку К. не является субстанцией, оно не может иметь простого определения в аристотелевском смысле. К. есть отношение (*relatio*), поэтому оно должно определяться через соединение понятия основания отношения (*fundamentum*) со всеми условиями, необходимыми для возникновения отношения. В качестве основания отношения в случае К. может рассматриваться либо чистый внешний акт, т. е. «омовение» человека-странника (человека во время его земной жизни), либо единство внешнего акта и внутреннего (сакраментального) значения этого акта, т. е. единство внешнего омовения и омовения души от греха. Поскольку второй способ лучше отображает сложную природу К., Иоанн Дунс Скот предлагает пользоваться понятием, согласно к-рому К. есть «омовение человека, по божественному установлению действенно обозначающее омовение души от греха» (см.: *Ibid.* P. 165–169). Это понятие характеризует основное отношение, тогда как все прочее содержание определения описывает необходимые условия возникновения отношения с т. зр. формы и материи К., а также преподающего и принимающего К.

Согласно Иоанну Дунсу Скоту, разделение на форму и материю применительно к К. не имеет строгого философского смысла в рамках аристотелевского учения о материи и форме, т. е., в строгом смысле, формой таинства К. является само создаваемое в нем отношение, а материей — основание этого отношения, т. е. внешний акт К. как единое целое. Однако произносимые при внешнем акте слова могут называться формой в переносном смысле, поскольку по сравнению с водой они являются чем-то более первичным и более духовным, а также выполняют управляющую роль в акте (см.: *Ibid.* P. 174–175). Признавая, что установленной формой К. является тринитарная формула, Иоанн Дунс Скот для решения вопросов о действительности К. при ее изменении или искажении проводит различие между 2 видами необходимости при совершении таинств: 1) безусловно необходимое, т. е. то, без чего таинство не совершится; 2) условно необходимое с т. зр. совершителя, т. е. то, без соблюдения чего совершающий таинство священнослу-

житель будет виновен в грехе, однако таинство все же совершится (*Ibid.* P. 175–176). Иоанн Дунс Скот отмечает, что применительно к форме К. безусловно необходимым является именование Лиц Св. Троицы, а также самого акта К. и крещаемого, тогда как именование совершающего К. не является необходимым. На этом основании Иоанн Дунс Скот признает допустимой правосл. формулу К. (*Ibid.* P. 178–179). Условно необходимым является использование той формы, к-рая официально установлена в католич. Церкви; не соблюдаящий эту форму пресвитер совершает грех, сознательно нарушая церковный закон (*Ibid.* P. 176). Многочисленные варианты искажения крещальной формулы Иоанн Дунс Скот классифицирует на основе аристотелевского представления о видах изменения (*mutatio*): по субстанции, по качеству, по количеству, по месту (*Ibid.* P. 179). Он признает недопустимыми и приводящими к недействительности таинства К. любые намеренные изменения в именовании Лиц Св. Троицы, делая исключение лишь для имени Христа, поскольку в апостольские времена К. с использованием этого имени было действительным. Воздерживаясь от вынесения окончательного суждения о том, сохраняет ли действительность К. именем Христа, Иоанн Дунс Скот предлагает пресвитерам в случае наличия у них сомнений в действительности ранее совершенного с искажениями или нарушениями К. пользоваться при повторном К. т. н. условной формулой: «Если ты крещен, я не крещу тебя, если же ты не крещен, то я крещу тебя...» (*Ibid.* P. 184). Для обоснования допустимости такой формулы Иоанн Дунс Скот ссылается на декреталию «*De quibus dubium*» из «*Liber extra*» (см.: *CorrICan.* Vol. 2. Col. 644). Обсуждая вопрос о материи таинства К., Иоанн Дунс Скот различает «ближайшую материю» (*materia proxima*) и «отдаленную материю» (*materia remota*); 1-я — это «омовение», т. е. материальное прикосновение воды к телу, 2-я — это сама омывающая «обычная вода». При этом «таинством» является только акт омовения водой, но не сама вода, вслед чего Иоанн Дунс Скот отвергает мнение нек-рых теологов о том, что используемая при К. вода является в каком-то смысле «освященной». Вопрос о составе воды Иоанн Дунс

Скот предлагает оставить «естественным философам»; если жидкость может называться водой с их т. зр., значит в ней можно совершать К. (*Ioan. D. Scot. Ordinatio // Opera omnia.* Vol. 11. P. 191–196). Для совершения К. материя и форма должны совпадать по месту и по времени, т. е. присутствовать «одновременно»; поясняя это условие, Иоанн Дунс Скот отмечает, что недопустимо завершение крещального омовения до начала произнесения слов, и наоборот (*Ibid.* P. 320–321).

Рассматривая вопросы, связанные с принятием таинства К. и условиями его действительности и действительности, Иоанн Дунс Скот следует традиц. различению, выделяя: 1) нормативное христ. К., в к-ром человек принимает «таинство и реальность»; 2) притворное (фиктивное) К., в котором принимается «только таинство»; 3) «крещение кровью» и «крещение по намерению», в котором принимается «только реальность». В рамках изложения учения о нормативном К. он касается вопроса о К. младенцев, соглашаясь с тем, что им при К. отпускается вина и подается благодать; поскольку подаваемые младенцам добродетели могут рассматриваться исключительно как благодатные сверхъестественные дары, обосновать рационально наличие их у младенцев невозможно, однако следует доверять учению Церкви в этой области (*Ibid.* P. 227–233). В вопросе о допустимости совершения К. младенцев вопреки воле «неверных» родителей Иоанн Дунс Скот не соглашался с Фомой Аквинским, утверждая, что такое К. можно и нужно совершать; он обосновывал это тем, что предоставление младенцам возможности спасения через К. и принятие христианства с религ. т. зр. безусловно лучше, чем оставление их для воспитания в учении, противоположном истинному богопочитанию, т. к. в последнем случае их вечная гибель неизбежна. При этом Церковь или светская власть после К. обязаны ограждать детей от возможных преследований со стороны «неверных» и заботиться об их воспитании в христ. религии (см.: *Ibid.* P. 274–277). Значительное внимание Иоанн Дунс Скот уделяет вопросу о притворном К., к-рый он связывает со сложной проблемой допустимости насильственного К. Согласно его рассуждению, если взрослого и разумного человека принуждают





к К., он может в момент совершения К. либо открыто заявить о своем несогласии, либо молча и тайно остаться несогласным, либо притворно заявить о своем согласии, либо искренне согласиться на К. В первом и во втором случаях К. не совершается, поскольку таинство не может произойти без желания человека. При этом в первом случае человек не обязан соблюдать после К. правила христ. веры и не подчинен Церкви, а во втором случае он подпадает под власть Церкви, поскольку, имея возможность открыто заявить о несогласии, не сделал этого (см.: *Ibid.* P. 241–249). Во всех случаях притворного согласия на К. таинство совершается, однако вслед. отсутствия внутренней веры человек не получает «реальность таинства», т. е. благодать К.; он может получить ее, если впосл. принесет покаяние в своем обмане, причем обязанностью Церкви является побуждать его к такому покаянию, поскольку, формально согласившись войти через К. в Церковь, человек добровольно подчинил себя ее власти (см.: *Ibid.* P. 250–260). Если человек соглашается на К. искренне, даже под угрозой смерти, К. является действительным и действительным, поскольку для совершения таинства достаточно искренней интенции и искренней веры в момент его совершения; предварительные и последующие условия и обстоятельства в таком случае не имеют значения. В целом принуждение к К. со стороны церковных или светских властей Иоанн Дунс Скот считает допустимым и оправданным, поскольку даже притворное принятие К. препятствует «неверным» соблюдать «их закон», т. е. следовать нормам их религий, и вынуждает их хотя бы внешне вести христ. жизнь, результатом чего может стать уже искреннее обращение в христианство их самих или их потомков (см.: *Ibid.* P. 276; подробнее о проблеме см.: *Colish.* 2014. P. 205–210, 303–306).

При изложении учения о служебных совершителях К. Иоанн Дунс Скот присоединяется к традиц. мнению о том, что действительность К. не зависит от чистоты веры или морального достоинства совершителя. По его мнению, если перед человеком стоит выбор — умереть без К. или принять К. у отлученного от католич. Церкви или находящегося вне общения с ней пресвитера, следует принимать К.; однако принятие

К. у еретика и раскольника становится смертным грехом для приступающего к К., если у него была возможность принять К. у законно поставленного пресвитера, к-рую он отверг (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio // Opera omnia.* Vol. 11. P. 280–297). Вопрос о возможности совершения К. ангелами (добрыми или злыми) Иоанн Дунс Скот решает, ссылаясь на то, что при К. необходимо физическое омовение, к-рое не может совершить духовное существо; т. о., ангел может совершить К., лишь если он облечется в некое тело, однако признание такого К. истинным возможно лишь в случае наличия прямого откровения о том, что оно совершено по повелению Бога, а не является иллюзией и обманом злых духов (*Ibid.* P. 303–304). Говоря о намерении (*intentio*) пресвитера, необходимом для совершения К., Иоанн Дунс Скот различает намерение совершить тот акт, к-рый он совершает, и намерение достичь той цели, для к-рой совершается этот акт. Для действительности К. достаточно, чтобы оба намерения наличествовали у совершителя, т. е. он должен иметь намерение совершить К. согласно церковному порядку и намерение сделать крещаемого христианином и членом Церкви (*Ibid.* P. 328–329).

Иоанн Дунс Скот не предлагает подробного рассмотрения результатов К., указывая, что все результаты по своей природе могут быть сведены к дарованию благодати (см.: *Ibid.* P. 269). Он выделяет 3 одновременно действующие причины результатов К.: «первичной причиной» (*causa principalis*) является Бог, подающий благодать; 2-й причиной являются страдания и заслуги Иисуса Христа, на основании которых подается благодать (*causa meritoria*); 3-й причиной является сам принимающий К. и благодать человек (*scipiens*). Действие первичной причины одинаково распространяется на всех людей, приступающих к К., однако К. имеет разные результаты как вслед. того, что заслуги Христа вменяются реально лишь тем, кто избранны в божественном предопределении, так и вслед. того, что приступающие к К. имеют разное расположение души. Т. о., полнота получаемой при К. благодати зависит как от сокрытой Божественной воли, так и от «расположенности приступающего» (*dispositio in suscipiente*) к принятию этой благодати,

т. е. предварительной подготовки души посредством покаяния, сокрушения, стяжания добродетелей и т. п. (см.: *Ibid.* P. 269–273).

Особое внимание Иоанн Дунс Скот уделяет рассмотрению вопроса о получаемой при К. печати. Намеренно не используя учение о печати в определении К. и в разделах, посвященных анализу природы К., Иоанн Дунс Скот помещает вопрос о сущности и назначении печати в контекст изложения церковного учения о неповторяемости К. Соглашаясь с тем, что К. не должно повторяться (см.: *Ibid.* P. 343–346), и отмечая, что за его повторение должно налагаться каноническое наказание (см.: *Ibid.* P. 347–351), Иоанн Дунс Скот приводит мнение теологов о том, что основанием неповторяемости К. является получение души при К. печати. Он предлагает подробный филологический, исторический и богословский анализ понятия «печать». Рассматривая различные гипотезы предшествующих схоластов о природе печати, Иоанн Дунс Скот приходит к выводу, что учение о печати не может быть выведено ни из данных естественного разума, ни из истин христ. веры. Он отмечает, что в патристический период учения о печати не существовало (см.: *Ibid.* P. 352–363). Т. о., согласно выводу Иоанна Дунса Скота, учение о печати основывается лишь на схоластической традиции и на церковном авторитете; под последним он понимает декреталию «*Maiores ecclesiae causas*» (*Ibid.* P. 370). Ссылаясь на то, что «множественность не следует полагать без необходимости», Иоанн Дунс Скот заявляет, что природа и результаты К. могут быть объяснены без использования понятия «печать», поэтому оно не является необходимым и не требуется в сакраментологии (см.: *Ibid.* P. 363–366). Однако он соглашается с тем, что это понятие должно быть сохранено ради послушания авторитету католич. Церкви (*Ibid.* P. 370). При этом, сохраняя само понятие, Иоанн Дунс Скот предлагает такую интерпретацию, при к-рой печать не может считаться чем-то реальным. Критикуя и отвергая томистское учение о том, что печать есть «абсолютная форма» и «потенция души» (см.: *Ibid.* P. 381–392), Иоанн Дунс Скот определяет печать как «некое внешнее отношение (*respectum*), возникающее у души от Бога непосредственно при



принятии неповторяемого таинства» (Ibid. P. 393). Т. о., печать оказывается не внутренним качеством души, а ее внешним отношением; она ничего не меняет реально в самой душе, но лишь наделяет человека формальным свойством «быть принявшим Крещение», к-рое является основанием неповторимости К. Печать может считаться «знаком или основанием обязательства души по отношению к Богу», но лишь в переносном смысле, поскольку это обязательство связано с самим актом К. (ср.: Ibid. P. 410). Т. о., развитие схоластического учения о печати у Дунса Скота достигает своего логического завершения: после многочисленных попыток духовной и мистической интерпретации печати произошло возвращение к первоначальному представлению о ней как о простом формальном признаке, отличающем принявших К. от не принявших его (ср.: *Neunheuser*. 1983. S. 114–115).

**Католическое учение о К. в XIV–XVI вв.** Общий контекст схоластики на протяжении XIV–XV вв. задавала деятельностью Фомы Аквинского (томисты; *via Thomae*) и Иоанна Дунса Скота (скотисты; *via Scoti*) университетских теологов, которые во взаимных дискуссиях разъясняли и защищали богословские принципы соответствующих направлений. Влиятельной оставалась также августинианская традиция, представители к-рой в области учения о таинствах стремились оградить классические формулировки блж. Августина и Сен-Викторской школы от чрезмерного использования для их интерпретации понятий аристотелевской философии. Поскольку в отношении природы К. и его основных характеристик расхождения между теологическими школами поздней схоластики были минимальными, большинство теологов этого периода при комментировании «Сентенций» уже не излагали целиком все учение о К., а ограничивались рассмотрением тех или иных результатов К. или условий его действительности в разных обстоятельствах. В ходе активизировавшихся в XV в. переговоров о заключении унии между католич. Церковью и вост. Церквями (православными и дохалкидонскими) перед Папским престолом и католич. теологами встала задача выразить в строгих формули-



«Крещение» из серии «Семь Таинств».

Гравюра.

Ок. 1576 г. Мастер Ф. Галле

ровках основные положения догматического учения католич. Церкви. В принятых по итогам переговоров на *Ферраро-Флорентийском Соборе* (1438–1445) документах было догматизировано католич. учение о таинствах в целом и о К. Об осуществленном в этот период в католич. Церкви успешном синтезе церковно-канонического и теологического учения о К. свидетельствует то, что в догматических и канонических формулировках использовалась ранее выработанная схоластами терминология, а теологи все чаще ссылались для обоснования своих мнений на церковные определения (ср.: *Ulrich*. 2001. S. 700). В 1-й пол. XVI в. возникновение и распространение *протестантизма* потребовало дальнейшего уточнения католич. учения о таинствах. В богословских дискуссиях между католиками и протестантами католич. теологи опирались на традиц. принципы сакраментологии, закрепленные в церковных постановлениях XV в., отвергая любые попытки их пересмотра и изменения. Вслед такого консервативного подхода в декретах *Тридентского Собора* (1545–1563) католич. учение о К. не подвергалось переосмыслению в его основном содержании, но лишь было ограждено от наиболее серьезных искажений и ошибочных интерпретаций.

I. Поздняя схоластика. Большинство доминиканских теологов в XIV–XV вв. лишь объясняли и уточняли учение Фомы Аквинского, не предлагая к.-л. принципиально новых концепций (ср.: *Neunheuser*. 1983. S. 113). Наиболее известным и влиятель-

ным среди немногочисленных доминиканских схоластов, полемизировавших с Фомой Аквинским и пытавшихся предложить альтернативные богословские суждения, в т. ч. в области учения о таинствах, был *Дуранд из Сен-Пурсена* († 1334), посвятивший изложению учения о К. большой раздел в комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского (*Durandus de Sancto Porciano*. *Scriptum super IV libros Sententiarum*: Buch IV, dd. 1–7 / Hrsg. G. Pellegrino. Leuven, 2014; раздел о К. см.: Ibid. S. 91–189). Подробное рассмотрение вопроса о сакраментальной печати в целом и о ее значении в таинстве К. было предложено доминиканским теологом Гервеем Наталисом († 1323) в комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского (*Hervey Natalis*. In *quattuor Petri Lombardi Sententiarum volumina scripta subtilissima*. Venetiis, 1505; раздел о К. см.: Ibid. [Pt. 4.] Fol. 7v – 13r). Защищая т. зр. Фомы Аквинского, Гервей Наталис утверждает здесь, что печать не просто знак отношения между человеком и Богом, но реальное основание этого отношения, получаемая душой в таинстве К. «новая потенция» (см.: Ibid. Fol. 9v – 10v).

В скотистском направлении схоластики идеи Иоанна Дунса Скота и его учеников занимали доминирующее положение до сер. XIV в., когда началось распространение сочинений Уильяма Оккама († 1347), основоположника номиналистического «нового пути» (*via moderna*). Однако учение Оккама о К., выраженное в записях его лекций по «Сентенциям» Петра Ломбардского (*Guilielmus de Ockham*. *Quaestiones in librum quartum Sententiarum* (Reportatio) // *Opera theologica*. St. Bonaventure (N. Y.), 1984. Vol. 7; раздел о К. см.: Ibid. P. 20–61), содержит лишь незначительные и второстепенные отличия от учения Иоанна Дунса Скота. В учении о К. внимание Оккама сосредоточено на 2 темах: он исследует природу получаемой при К. печати, а также рассматривает связь между отпущением грехов и дарованием благодати при К. Предлагаемое Оккамом определение К. является сокращенной версией определения Иоанна Дунса Скота (см.: Ibid. P. 27); он соглашается с традиц. представлениями о материи, форме и условиях действительности К. Получаемой при К. печати Оккам дает



определение, к-рое еще в большей степени, чем определение Иоанна Дунса Скота, подчеркивает ее формальный характер: «Печать есть некий знак, наложенный на принявшего Крещение (signum impressum baptizato), посредством которого он отличается от не принявшего Крещения; этот знак служит для различения, для напоминания и для свидетельствования об обязательстве по отношению к божественному закону; после наложения он всегда остается как неунуничтожимый» (Ibid. P. 28). Признавая, что при К. отпускается первородный грех и актуальные грехи, Оккам в духе отстаиваемого им волюнтаризма подчеркивает, что основанием для этого отпущения является исключительно свободное желание Бога, а не сам по себе акт К. Оккам не принимает традиц. мнение, что подаваемая в К. благодать создает в душе «навык» (habitus) добродетелей или сами добродетели; согласно Оккаму, благодатное устранение греха и вины создает необходимые условия для того, чтобы человек пользовался своей природной способностью и сам приобретал добродетели (см.: Ibid. P. 50–59; ср.: *Neunheuser*. 1983. S. 115–116).

Характерный для схоластики XV в. пример эклектичного смешения августинианских, томистских, скотистских и номиналистических идей представлен в комментарии к 4-й кн. «Сентенций» Петра Ломбардского, составленном на основе лекций Габриеля Билья († 1495) его учениками (*Biel G. Collectorium circa quattuor libros Sententiarum / Hrsg. W. Werbeck, U. Hofmann. Tüb., 1975. Vol. 4. Pt. 1; раздел о К. см.: Ibid. P. 119–282*). В общем учении о К. Биль следует Иоанну Дунсу Скоту и Оккаму; К. он определяет как «омовение (lotio) человека-странника, не выражающего несогласия, которое совершается в простой текучей воде кем-то другим, произносящим надлежащую формулу с надлежащим намерением» (см.: Ibid. P. 119). При рассмотрении вопроса об установлении К. Биль подчеркивает, что при Крещении Господнем вода не была «освящена» в прямом смысле, но лишь получила «предназначение» и возможность использования в таинстве К., поэтому никакой собственной силы вода при К. не имеет (см.: Ibid. P. 143). Наиболее подробно Биль рассматривает вопросы, относящиеся к результатам К.; он подчеркивает

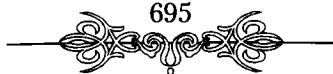
ет определяющее значение божественной благодати, являющейся источником и основанием всего того, что человек приобретает в К. Согласно Билью, лишь в К. человеку подается благодать, изглаживающая все его грехи, поэтому последующее покаяние в действительности является повторным возвращением человека к благодатному дару, поданному ему в К.; во многом мнения Билья в этой области предвосхищают взгляды М. Лютера, знавшего его сочинения (подробнее об учении Билья см.: *Jetter*. 1954. S. 79–108). Как у Билья, так и у мн. др. католич. теологов XV–XVI вв. церковно-ритуальные аспекты К. отходят на второй план, а основным предметом внимания становится субъективное значение К., его роль в системе отношений между Богом и человеком (о схоластической сакраментологии XIV–XV вв. см.: *Zahnd*. 2014).

II. Декреты Ферраро-Флорентийского Собора. Учение о К. излагается вместе с учением о др. таинствах в «Декрете об армянах» (*Decretum pro Armeniis*), принятом на Ферраро-Флорентийском Соборе и утвержденном 22 нояб. 1439 г. буллой папы Римского *Евгения IV* (1431–1447) «*Exsultate Deo*» (см.: *Denzinger*. *Enchiridion*. 1976. P. 333–334. N 1313–1316). Почти все формулировки были заимствованы составителями этого документа из соч. «Об артикулах веры...» Фомы Аквинского (ср.: *Signori*. 2013. S. 235–237). К. определяется в «Декрете...» с т. зр. его экклезиологического и сотериологического значения как «врата духовной жизни», т. к. посредством К. люди становятся «членами Христа» (*membra Christi*) и вводятся в тело Церкви. Материей К. объявляется «истинная природная вода, безразлично, теплая или холодная»; признается допустимостью как традиц. католич., так и правосл. тринитарной крещальной формулы, т. к. для действительности К. в форме должен быть выражен акт и совершено призывание Св. Троицы. Совершителем (*minister*) К. является священник, а в условиях необходимости — любой человек; от совершителя требуется «соблюдать форму Церкви и намереваться сделать то, что делает Церковь». Результатом К. является «отпущение (*remissio*) всякой вины (*culpa*), первородной и актуальной, а также всякого наказания (рое-пае), которое должно быть наложено

за эту вину». Поскольку К. уничтожает всю вину, умерший сразу после К. немедленно достигает «Царствия Небесного и созерцания Бога» (см.: *Denzinger*. *Enchiridion*. 1976. P. 333–334. N 1314–1316). В «Декрете» подтверждается получение «неунуничтожимой» (*indelebile*) печати в 3 таинствах: К., Конфирмации и Священстве; природа печати выражена общими и неопределенными терминами: «...некий духовный знак, служащий для отличия [принявшего таинство] от других» (Ibid. P. 333. N 1313). В «Декрете о яковитах», принятом также на Ферраро-Флорентийском Соборе и утвержденном 4 февр. 1441 г. буллой папы Римского *Евгения IV* «*Cantate Domino*», подтверждается, что К. является единственным средством спасения для младенцев (см.: Ibid. P. 341. N 1349), поскольку благодаря К. они «избавляются от господства дьявола» и «усыновляются как чада Божии». В «Декрете» предписывается не откладывать К. младенцев на 40-й или 80-й день, но совершать его при первой же возможности (подробнее о вероучительных и обрядовых аспектах совершения К. в XV в. см.: *Signori*. 2013).

III. Декреты Тридентского Собора. Работу над «Декретом о таинствах», в котором предполагалось осудить все протестант. заблуждения в области сакраментологии, участники Тридентского Собора начали в янв. 1547 г. В качестве основы для дискуссий о К. использовался оглашенный на общей конгрегации 17 янв. 1547 г. документ «Заблуждения еретиков относительно таинства Крещения» (*Errores haereticorum circa sacramentum baptismi // Trident. Vol. 5. P. 836–838*), в к-ром были собраны 17 ошибочных мнений протестантов о К. в виде цитат из сочинений основоположников протестантизма (гл. обр. Лютера) или кратких резюме (протоколы обсуждения учения о таинствах в целом и о К. теологами Собора см.: Ibid. P. 844–868. N 326, 328–329, 331, 333–334, 336, 338, 340–342; протоколы обсуждения общей конгрегацией см.: Ibid. P. 984–993. N 387–394; общий обзор см.: *Jedin*. 1957. S. 316–335; *Neunheuser*. 1983. S. 117–120).

В итоговом тексте «Декрета о таинствах» (*Decretum de sacramentis // Trident. Vol. 5. P. 994–996. N 395; ср.: Denzinger*. *Enchiridion*. 1976. P. 381–384. N 1600–1630),





принятом на 7-й сессии Тридентского Собора 3 марта 1547 г., содержится 14 канон о К., в к-рых отвергаются протестант. мнения и подвергаются анафеме их приверженцы; при этом католич. учение не излагается. В преамбуле утверждается, что учение о таинствах является продолжением и завершением учения об оправдании, к-рое было утверждено на предшествующей сессии Собора в «Декрете об оправдании»; в этом документе К. рассматривается как «инструментальная причина» (*causa instrumentalis*) оправдания, фактически отождествляемого со спасением, и именуется «таинством веры» (*sacramentum fidei*), без к-рой «никто не может получить оправдания» (см.: *Decretum de justificatione. 7 // CTrident. Vol. 5. P. 793; ср.: Denzinger. Enchiridion. 1976. P. 371. N 1579*). Развивая общее представление о спасительном значении К. в канонах «Декрета о таинствах», участники Тридентского Собора анафематствуют тех, кто не признают необходимость К. для спасения (*Decretum de sacramentis: Canonis de sacramento baptismi. 5 // CTrident. Vol. 5. P. 996*). В др. канонах «Декрета о таинствах» осуждаются следующие мнения: что католич. Церковь не имеет истинного учения о К.; что Иоанново крещение имело такую же силу, какую имеет христ. К.; что при совершении К. не требуется использование воды; что после принятия К. человек не может утратить благодать; что после К. человек обязан лишь хранить веру, но не обязан следовать «закону Христову», т. е. исполнять заповеди и вести добродетельную жизнь, а также соблюдать «установления Церкви», в к-рой он принял К.; что все грехи, совершенные после К., отпускаются или становятся простительными в силу «воспоминания» (*recogatio*) о К. и веры в его спасительную силу, поэтому таинство Покаяния не имеет собственной силы; что грех отречения от веры не заглаживается покаянием и для его отпущения требуется повторное К.; что К. может совершаться только над лицами, достигшими возраста Иисуса Христа при принятии им Иоаннова крещения; что младенцев недопустимо крестить или что их нужно крестить повторно, если они не были воспитаны в христ. вере (см.: *Ibid. P. 995–996; ср.: Denzinger. Enchiridion. 1976. P. 383–384. N 1614–1627*). Серьезные дискуссии в ходе обсуждения канон

нов участниками Собора вызвал 4-й канон, осуждающий мнение о том, что К., совершенное еретиками и раскольниками по надлежащей форме и с надлежащей интенцией, не является действительным. Нек-рые теологи и прелаты предлагали ввести в него дополнительные условия действительности К., совершенного вне католич. Церкви, однако в итоге сторонникам традиц. позиции удалось добиться того, чтобы восходящее к блж. Августину учение о действительности еретического К. осталось неизменным (подробнее см.: *Vercruyse. 1970*). Несмотря на то что «Декрет о таинствах» Тридентского Собора имеет исключительно отрицательное содержание и не противопоставляет протестант. мнениям католич. опровержения, он четко и исчерпывающе обозначает границы традиц. католич. учения о К., выход за к-рые с т. зр. католицизма означает уклонение в ересь.

*Д. В. Смирнов*

**К. в современном католическом вероучении** (см. подробно в ст. *Католицизм*). К. относится наряду с Миропомазанием (Конфирмацией) и Евхаристией к таинствам христ. инициации, т. е. введения в Церковь и начала сакраментальной жизни (см.: *CVatII. LG. 11; ККЦ. 1212–1213*). Оно уподобляет крещаемого Христу, освобождает от всех грехов, включая первородный, и считается необходимым для спасения (ККЦ. 1257). Исходя из этого представления, католикам вменяется в обязанность «заботиться о том, чтобы их дети были крещены в первые недели жизни» (СІС. 867. § 1). К. налагает на душу человека неизгладимую духовную печать (*character indelebilis*) и потому неповторимо. Перекрещивание принявших К. во имя Св. Троицы не допускается независимо от того, в границах какой христ. Церкви или церковной общины таинство совершалось (*Denzinger. Enchiridion. N 1609; ККЦ. 1272; СІС. 849, 864, 869. § 2*). Ибо, «оправдавшись верой в крещении, они сочетаются (*incorporantur*) Христу и, следовательно, по праву носят имя христиан, а чада Католической Церкви с полным основанием (*merito*) признают их братьями в Господе» (*CVatII. UR. 3*).

Традиционным для обряда Римско-католической Церкви является К. через обливание, однако после II Ватиканского Собора допускается и практикуется К. через погруже-



*Крещение взрослых  
во время богослужения  
навечерия Пасхи  
в соборе Непорочного зачатия,  
Москва.  
Фотография. 2006 г.*

ние в воду (СІС. 854), как правило, только головы крещаемого (*Fischer. 1971. S. 169*). В совр. литургической практике используются 2 чина К.: для взрослых (*Ordo initiationis christianae adultorum. R., 1972*) и для детей (*Ordo baptismi parvulorum. R., 1969*). При этом чин для взрослых считается первичным, т. к. в нем наиболее адекватно обретает видимые формы богословский смысл, «эйдос Крещения», в то время как чин для детей является производным, хотя и законным видом К. (*Fischer. 1971. S. 165–166*). Крещению взрослых предшествует основательная катехизация, крещению детей — просветительская беседа с родителями и крестными, один из к-рых может не быть членом католич. Церкви (СІС. 874. § 2). Эта беседа призвана помимо прочего обнаружить серьезность их намерений в отношении таинства, зрелость веры и готовность взять на себя религиозно-нравственную ответственность за воспитание ребенка в католич. вере. В случаях обоснованных подозрений, что таковые отсутствуют или недостаточны, церковным правом предусмотрено откладывать преподание таинства на более поздний срок (СІС. 868. § 1). Активное участие родителей и крестных в чинопоследовании К. подчеркивается выполнением ими нек-рых литургических действий, напр. поскрещивания елеепомазания ребенка.

Совершать К. рекомендуется в храме по воскресеньям или в навечерие Пасхи (СІС. 851, 856). Кроме случаев особой необходимости, при к-рых

крестить может любой человек (*quilibet homo*), в т. ч. некрещеный, служителями таинства К. являются епископ, пресвитер или диакон (СИС. 861). В отличие от правосл. традиции в католицизме лат. обряда К. совмещается с таинствами Конфирмации и Причащения только при К. взрослых; в случае младенцев или детей два др. таинства христ. инициации совершаются последовательно с временным промежутком в неск. лет после К. (подробнее см. в ст. *Конфирмация*).

**Учение о К. в протестантизме.**  
**Лютеранство.** В лютеранстве отправной точкой является учение Мартина Лютера об оправдании грешника одною благодатью (*sola gratia*). Принятие К. знаменует реальное приобщение верующего к благодати оправдания. В сотериологической сущности К. лютеранское вероучение отмечает христологическое и пневматологическое измерения, составляющие единое целое. Искупление, совершенное Сыном Божиим на Кресте, становится достоянием верующего через таинство К. благодаря действию Св. Духа: Бог «при помощи Своего Сына избавил (*freigemacht*) нас от тьмы невежества и уз (*Gefängnis*) греха и смерти, при помощи Крещения и Духа Святого возродил и просветил нас» (Формула Согласия: Детальное изложение. II 15 // Книга Согласия. С. 652). К. установлено Богом и является одним из важнейших условий спасения (*Лютер М.* Большой катехизис. IV 6 // Там же. С. 547); Бог является главным совершителем таинства: «Ибо быть крещеным во имя Божие — значит быть крещеным не людьми, но самим Богом. Таким образом, хотя Крещение и осуществляется человеческими руками, оно воистину является деянием самого Бога (*Gottes eigenes Werk*)» (Там же. IV 10 // Там же. С. 548).

Лютер, опираясь (особенно в ранних сочинениях) на сакраментологию блж. Августина, подчеркивает значительную роль веры, связующей воедино знак и значение в таинстве К. (ср.: Там же. IV 34–37 // Там же. С. 566–567; *Peters.* 1993. S. 83–86). К. существенным элементам таинства относятся «слово Божие, которое с водой и в воде пребывает, а также вера, уповающая (*traut*) на Слово Божие, которое в этой воде» (*Лютер М.* Малый (Краткий) катехизис. IV 10 // Книга Согласия. С. 430).

В соч. «О вавилонском пленении Церкви» (1520) Лютер вводит категорию обетования Божия (*divina promissio*), к-рое состоит из слова и знака. Слово возвещает завет (*testamentum*), а соответствующий чувственный знак образует таинство (*signum seu sacramentum*). При этом слову обетования отводится действенная, конституирующая роль, поскольку им создается духовная реальность таинства, утверждается сакраментальный смысл, порождается и укрепляется вера. Для К. словом спасительного божественного обетования служит, по мнению Лютера (*Luther M.* WA. Bd. 6. S. 527; ср.: *Лютер М.* Малый катехизис. IV 8 // Книга Согласия. С. 430), изречение Господа «Кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк 16. 16); сакраментальным знаком, согласно с греч. названием таинства — погружение (*mersio*) в воду, изображающее смерть грешного человека, с последующим восстанием, что соответствует его оправданию и воскресению к праведной жизни (*Luther M.* Eyn Sermon von dem heyligen hoch-



Лютеранское крещение  
в Аугсбурге.  
Гравюра. 1732 г.  
Мастер Б. Пикар

wirdigen Sacrament der Tauffe // *Idem.* WA. Bd. 2. S. 727). Единство слов божественного обетования и видимого ритуала обеспечивает объективную действительность К.: таинство действительно (*efficaciter*) осуществляет то, что оно обозначает (*Luther M.* WA. Bd. 6. S. 531) — сообщает человеку благодать оправдания. Лютеран. пониманию К. свойственна идея идентичности знака (*Zeichen*) и действия (*Handlung*) (*Meinhold.* 1971. S. 93–94).

Исходя из определения ап. Павлом К. как «водной бани посредством слова» (в лат. пер. *lavacrum in verbo*; см.: Еф 5. 26), Лютер противопоставляет свое учение взглядам на К. богословов-схоластов (Фомы Ак-

винского, Иоанна Дунса Скота и их последователей), в концепциях которых, по его мнению, была потеряна из виду решающая роль слова и установления Божиих (*Лютер М.* Шмалькальденские артикулы. V 1–3 // Книга Согласия. С. 391). «Крещение — это не просто вода, но это вода, употребляемая по установлению Божию и соединенная со словом Его» (*Он же.* Малый катехизис. IV 2 // Там же. С. 429). Через слово Сам Бог соединяет (*setzt*) с водой «Свою честь, Свою силу (*Kraft*) и Свое могущество (*Macht*)» (*Он же.* Большой катехизис. IV 17 // Там же. С. 549). Поэтому «когда слово присовокупляется к воде, как установлено Богом, это является таинством (*Sacrament*) и называется Крещением Христовым (*Christustaufe*)» (Там же. IV 22 // Там же. С. 550; здесь Лютер фактически дословно повторяет положение блж. Августина). Отсюда происходит «эффективное» понимание К. в лютеран. богословии, т. е. такое, при к-ром объективное действие таинства превосходит субъективные условия его восприятия:

«...когда Слово присовокупляется к воде (*bei dem Wasser ist*) — Крещение действительно (*rechtmäs-*

sig), даже если отсутствует вера. Ибо моя вера не создает Крещения, но принимает его. Итак, Крещение не становится

недействительным (*unrecht*), даже несмотря на то, что оно неправильно принимается или применяется, поскольку оно зависит (*gebunden*), как уже говорилось, не от нашей веры, но от Слова Божиего» (Там же. IV 53 // Там же. С. 555).

Реально-символический переход (*transitus*) от смерти к жизни через сопогребение и совосстание верующего со Христом составляет главное богословское содержание К. (*Philippus Melancthon.* *Loci theologici* // CR. Vol. 21. Col. 211–213). Следствием принятия К. являются смерть ветхого человека и восстание нового в благодати, а также освобождение от тирании диавола и первородного греха в силу того, что крещаемому

усваивается праведность Христа, заслуженная Его подвигом искупления, и заключается союз с Богом о невменении греха. В таинстве К. Бог «дарует вечное блаженство (Seligkeit) всем, кто верует» (*Лютер М. Малый катехизис. IV 6 // Книга Согласия. С. 430*), подает утешение, силу для непрекращающейся борьбы с последствиями первородного греха, для покаяния. Заключаемый в К. союз с Богом делает к Нему путь для христианина всегда открытым. «Сила (Kraft), действие (Werk), польза, плод и цель Крещения заключаются в спасении (selig macht)» (*Он же. Большой катехизис. IV 24 // Там же. С. 550*). Поэтому в лютеран. вероучении К. является основанием христианской жизни, началом истинного богопознания и веры в Св. Духе (Формула Согласия. II 16), прямым доступом к божественным благам, к общине святых и Евхаристии. Это основание полагается в человеке безвозмездно, не по заслугам, но только благодатью. Поскольку К. вводит в духовную реальность новой жизни, нового творения и последнего Суда, оно изначально носит также эсхатологический характер (*Meinhold. 1971. S. 93; ср.: Luther M. Eup Sermon von dem heyligen hochwirdigen Sacrament der Tauffe // Idem. WA. Bd. 2. S. 730*).

С антропологической т. зр. К. значимо тем, что освящает всего душевно-телесного человека: верующая душа принимает спасительное слово обетования, а погружаемое в воду тело соединяется с ним, поскольку неразрывно связано с душою. Словесная и материальная стороны таинства образуют единое К., поэтому «тело и душа должны быть спасены (selig werden) и жить вечно» (*Большой катехизис. IV 46 // Книга Согласия. С. 554*).

Принявшим К. следует неизбежно верить в действительность своего спасения силою обетования Божия. Несмотря на то что по человеческой слабости происходят отпадения от благодати К., необходимо постоянно памятовать о нем (repetua memoria), утверждаться в вере в его спасительную силу (virtutem) и прибегать к покаянию (poenitentia) в грехах как «возвращению к Крещению» (reditus ad baptismum; die Rückkehr zur Taufe; см.: *Luther M. De captivitate babylonica ecclesiae praeludium // Idem. WA. Bd. 6. S. 527; Большой катехизис. IV 79 // Книга*

*Согласия. С. 559*). Двуетинство К. и покаяния в понимании Лютера позволяет ему говорить о К. как о делящемся на протяжении земной жизни человека событии. Так, значение К. состоит в том, «что живущий в нас ветхий Адам должен быть погружен под воду и умерщвлен со всеми своими грехами и злыми вождлениями путем ежедневного сокрушения и покаяния, и что вместо него должен ежедневно возрастать новый человек, который будет жить вечно в праведности и чистоте пред Богом» (*Малый катехизис. IV 12 // Там же. С. 430*); «жизнь истинного христианина — это не что иное, как повседневное крещение, которое однажды началось и должно продолжаться постоянно (immer darin gegangen)» (*Большой катехизис. IV 65 // Там же. С. 558*). Этот мотив совершенствования в добродетелях, нравственного возрастания вследствие К. становится решающим в *пиеетизме*, в представлениях эпох Нового времени и *Просвещения*. К. воспринимается в большей степени как назидательный обряд, содержащий увещание к истинному внутреннему покаянию и обещание видимого обновления личной жизни христианина, чем как средство сообщения божественной благодати. В связи с этим становится дискуссионным обычай крещения детей, смещается акцент на конфирмацию в сознательном возрасте как на необходимое восполнение К. в раннем возрасте, на первый план выходит необходимость обретения индивидуального нравственно-религиозного опыта. Сосредоточение на субъективной стороне К. привело к забвению его церковной роли и, как следствие, к регулярной практике частного, домашнего К.

Для того чтобы ритуальный символизм в наибольшей степени соответствовал сoterиологическому содержанию К., Лютер называет полное троекратное погружение (mersio, immergere; das Untertauchen) крещаемого в воду предпочтительным, хотя и не абсолютно необходимым образом совершения таинства как над взрослыми, так и над детьми: «Ибо деяние (Werk), или обряд (Zeremonie), заключается в том, что мы погружаемся (sinken) под воду, которая полностью покрывает нас, а затем опять извлекаемся (herauskommen) оттуда. Две эти составные части обряда — погружение в воду и из-

влечение из воды — являют силу и действенность (Kraft und Wirkung) Крещения, которое является не чем иным, как умерщвлением ветхого Адама и воскресением нового человека» (*Там же*). В совр. лютеран. практике, напротив, стало наиболее распространенным троекратное обливание головы крещаемого водой.

В отношении др. элементов литургической стороны К. в лютеранстве также прослеживается явная тенденция к постепенному упрощению обряда, намеченная уже при жизни Лютера, к отказу от таких традиц. элементов, как преподание соли, помазание елеем, возложение рук при чтении «Отче наш», а также к существенному сокращению экзорцизмов (см.: *Peters. 1994. S. 159–160; Pinggéra. 2008. S. 89–90, 97*). Главной побудительной причиной обрядовой редукции считается опасение магического восприятия принимающими таинство тех ритуальных действий, изначальный смысл которых утратил для совр. человека ясность. Однако обряд К. в лютеранстве не унифицирован и допускает различные вариации во второстепенных формах.

К. детей в лютеранстве допускается как в силу заместительной веры (fides aliena; букв. — чужая, заимствованная вера) их родителей, крестных и Церкви, так и в силу действия заповеди Божией о крещении всех народов во имя Отца и Сына и Св. Духа (Мф 28. 19), не связанного с возрастными особенностями и глубиной личной веры крещаемого. Кроме того, для Лютера и лютеран. богословия характерно представление о К. как таинстве, действительно пробуждающем веру (Baptismus fidei excitat — *Philippus Melancthon. Loci theologici // CR. Vol. 21. Col. 213*). При таком понимании К. детей предполагается мольба Церкви о даровании им собственной детской веры (fides infantum) или наличие у них таковой. При К. младенцев «мы приносим ребенка с уверенностью и надеждой, что он верует, и мы молимся о том, чтобы Бог даровал ему веру. Но крещение его основывается не на этом, а всецело на заповеди Божией (Gott befohlen hat)» (*Лютер М. Большой катехизис. IV 57 // Книга Согласия. С. 556*). «Младенцы должны быть крещены, потому что с Крещением предлагается спасение (salus)» (*Apol. Conf. Aug. IX 2; ср.: Лютер М. Шмалькальденские*



артикулы. V 4 // Книга Согласия. С. 392), т. е. Царство Божие, благодать и жизнь вечная, к-рые обретаются только жизнью в Церкви (*Philippus Melancthon. Loci theologici // CR. Vol. 21. Col. 297, 858–859*).

Лютеран. церкви всегда отрицательно относились к анабаптизму (см ст. *Анабаптисты*), осуждали его положения в своих вероисповедальных документах (см., напр.: *Apol. Conf. Aug. IX 3*). Тот факт, что среди принявших К. в раннем детстве немало людей, очевидно наделенных дарами Св. Духа, свидетельствует, по мнению лютеран, о богоугодности К. младенцев (*Лютер М. Большой катехизис. IV 49–50 // Книга Согласия. С. 554–555; Apol. Conf. Aug. IX 3*). Аргументом против возможности перекрещения служит не схоластическое учение о сообщении душе неизгладимой печати, а указание на грех суесловного злоупотребления (*abuti*) именем Божиим при повторном совершении таинства, ввиду отвержения (*improbare*) истинного призывания (*veram invocationem*) Бога при первом (*Philippus Melancthon. Loci theologici // CR. Vol. 21. Col. 855*), а также на радикальное обновляющее действие Божие в К., фундаментальный переворот (*Neukonstituierung*), в корне затрагивающий все существование (*Existenz*) человека (*Härle*. 2012. S. 563). Действие и обетование Божии не теряют силу в зависимости от качества и меры восприятия таинства человеком. По лютеран. представлениям, «если крестится лицемер или неверующий, он не возрождается. Но Крещение действительно, Божие провозглашение благодати и прощения грехов непреложно. Если грешник обратится, ему не нужно нового Крещения. Крещение, которое он получил, действительно» (*Вислэфф*. 2009. С. 136; ср.: *Лютер М. Большой катехизис. IV 52 // Книга Согласия. С. 555*).

В совр. богословских диалогах лютеран с преемниками анабаптизма, меннонитами и баптистами, декларируется согласие в отношении этического измерения К., взаимное уважительное отношение и внимание к различным крещальным традициям, однако взаимопонимание по существенным вопросам — в первую очередь о таинстве К. как средстве избавления от первородного греха и реального благодатного освящения человека — до сих пор не достигнуто (см., напр.: *Hüffmeier*. 2005).

Совершение таинства К. в лютеранстве предписывается в регулярных случаях орденированным служителям Церкви; в исключительных ситуациях смертельной опасности допустимо К. любым человеком. Крещальная формула, как и в католич. традиции, произносится служителем таинства в индикативе от 1-го лица «Я крещу тебя...» (ср.: *Philippus Melancthon. Loci theologici // CR. Vol. 21. Col. 853–854*), хотя в богослужебных указаниях приводится и пассивная форма «Крещается...» (*Truscott*. 2008. P. 47).

**Реформатство.** В др. крыле Реформации утвердился спиритуалистический, или мистический, взгляд на К. Главным признается действие Духа Божия на душу человека, производящее сознательную веру и внутреннее перерождение. На этом основании во мн. направлениях совр. реформатства, испытавших влияние анабаптизма, отрицается К. детей. В утрированной форме такой взгляд проявился в XX в. в представлениях *пятидесятников* о «крещении» Св. Духом и огнем, к-рое не имеет необходимой связи с сакраментальным обрядом водного К. и выражается, как правило, в сильных эмоциональных переживаниях «крещаемого» при излиянии на него разнообразных духовных даров (подробнее см.: *Macchia*. 1993; *Albrecht*. 2008).

Поскольку для реформатов духовное К. имеет приоритет перед водным К., видимая сторона таинства умалется в значении и действительности; ей придается статус социальной церемонии, вводящей в общину верующих, значение внешнего удостоверения уже совершившегося возрождения человека вслед внутреннего К. Литургические символы и реальность, на которую они указывают, не тождественны и прямо не взаимодействуют. Такое понимание К. классифицируется совр. исследователями как «символическое» (*Meinhold*. 1971. S. 96–97). Подобных концепций придерживались *Андреас Карлштадт*, *Томас Мюнцер*, *Ульрих Цвингли*. Отличительной чертой представления о К. у последнего является нейтральное отношение к К. младенцев. Цвингли обращает внимание на то, что в Свящ. Писании хотя и нет прямой заповеди об этом, однако нет и запрета. Прообразом К. он считал обрезание в ВЗ, к-рое касалось и детей. Поскольку, по его мнению, действие первородного гре-

ха проявляется лишь с наступлением сознательного возраста, особой необходимости крестить младенцев нет. Однако с нравственной т. зр. К. детей так или иначе побуждает их к добродетельной жизни и возлагает на родителей ответственность перед общиной за их христ. воспитание (см.: *Zwingli H. Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe // CR. 1927. Vol. 91. P. 331–333*). Через К. дети христиан входят в завет с Богом и присоединяются к Его народу. Однако непосредственной сотериологической роли К. играть не может, поскольку, по учению Цвингли, человека к спасению предопределяет Бог и таинства не могут оказывать влияния на Его волю.

Во многом схожие взгляды на К. декларируются в кальвинизме (см. подробнее в статьях *Кальвин*, *Гейдельбергский катехизис*). В связи со значительным усилением акцента на теории божественного предопределения, К., будучи лишь знаком избранности и совершившегося духовного перерождения, не считается в вероучениях церквей, придерживающихся кальвинист. взглядов, необходимым для спасения. Так, изложенная в авторитетном для пресвитериан, конгрегационалистов, методистов и др. *Вестминстерском исповедании* доктрина определяет: «Хотя пренебрегать крещением или отвергать его есть великий грех, тем не менее благодать и спасение не настолько связаны с ним, чтобы человек не смог обрести духовное возрождение или спасение без него, или чтобы можно было сделать вывод, что все крещеные несомненно духовно возрождены» (*Conf. Westm.* 28. 5). Вслед этого отсутствует указание на возможность К. мирянами в ситуации смертельной опасности.

Касательно формы совершения К. Вестминстерское исповедание учит, что «погружение (*dipping*) крещаемого в воду не является обязательным; но совершение крещения посредством возливания (*pouring*) воды или кропления (*sprinkling*) водой также правильно» (*Ibid.* 28. 3).

Вероучительные положения о таинстве К. и их библейские основания были пересмотрены в реформатском богословии во 2-й пол. XX в. с позиций совр. герменевтики и экзегезы (см., напр.: *Barth K.* 1947; *Barth M.* 1951). Активную полемику среди известных протестантских богословов вызвала основательная

критика К. Бартом (*Barth*. KD. IV 4) сложившейся в согласии с учением Кальвина традиции К. детей из христ. семей в знак заключенного Богом завета с Его народом по аналогии с ветхозаветным обрезанием (*Calv. Inst. IV 16. 5–6, 10–16*). Главным евангельским основанием для таинства К. Барт считал Крещение Христа, явившее собой сознательный акт послушания Богу Отцу. Следствием этого должно быть понимание К. водой как знака готовности уверовавшего и уже крещенного Св. Духом человека дать ответ Богу на Его призыв, решимости к новому началу, к исповеданию веры, к принятию нравственной ответственности и изъавлению послушания. Только такое этическое содержание К. будет соответствовать истинному исповедальному характеру Церкви в противовес этосу «Церкви народной» (*Volkskirche*). Поднятые Бартом вопросы, его «антисакраментальная» позиция в отношении К. оставались актуальными и влиятельными на протяжении неск. последующих десятилетий (см., напр.: *Jeremias*. 1958; *Aland*. 1971; *Schäfer*. 1991; *Meinhold*. 1971. S. 101–108; *Cross*. 2013. P. 158–169).

**Англиканство.** Доктринальные положения англиканского вероисповедания о К. изложены гл. обр. в документах *Десять статей* (1536) и *Тридцать девять статей* (1563) (см.: *The Ten Articles* (1536). 2 // *Documents of the English Reformation: 1526–1701* / Ed. G. Bray. Camb., 2004. P. 165–166; *The Thirty-Nine Articles*. 28 (27) // *Ibid.* P. 301). К. относится к таинствам, установленным Господом в НЗ, и признается на основании слов Иисуса Христа о новом рождении от воды и Св. Духа (Ин 3. 5) необходимым условием для достижения Царствия Небесного и жизни вечной. К. дарует всем, включая детей, оставление грехов, благодать и благоволение Божии, потому что, согласно Евангелию, всякий уверовавший и крестившийся будет спасен (Мк 16. 16). К. не просто знак принадлежности к христ. общине, но действенное (*efficacy*) средство, при помощи которого человек усыновляется Богу и видимо запечатлевается печатью Духа (*by the Holy Ghost are visibly signed and sealed*), прививается (*grafted*) к Церкви, возрастает в вере, молитве, покаянии и добродетелях. От принявшего К. требуется твердое намере-

ние и постоянное усилие идти христ. путем к усвоению божественных обетований и обновлению во Св. Духе (Тит 3. 5). Перекрещивание не допускается. К. детей признается согласующимся с установлениями Христа, т. к. оно необходимо, чтобы невидимым очистительным (*cleanseth and purifieth*) действием благодати и силы Св. Духа устранить первородный грех, в к-ром дети рождены. На протяжении истории Церковью *Англиканского содружества* наблюдается тенденция к упрощению обряда К. (напр., упразднение или перевод в разряд опционального экзорцизм, крещального помазания, свечей и одежд; подробнее об обрядовой стороне К. в англиканстве см. в ст. *Англиканская Церковь*). Институт крестных сохраняется.

**Вопрос о К. в межконфессиональном диалоге.** На протяжении веков после *разделения Церквей* неоднократно поднимался вопрос о статусе и признании таинств, в частности К., в различных христианских исповеданиях и общинах, к-рый рассматривался с церковно-практической и богословской т. зр. В XX в. К. становилось темой как диалогов на региональном или поместном уровнях, в частности *диалогов богословских Русской Православной Церкви*, так и диалогов на всеправославном уровне со старокатоликами, лютеранами и реформатами. Историческая практика и ее обоснование в правосл. Церкви колебались между ригористическим требованием необходимости перекрещивания всех инославных, как еретиков, по причине невозможности истинных таинств вне Православия, допущением признания К. в нек-рых Церквях исключительно по икономии и его полным признанием в случае правильного совершения во имя Св. Троицы (подробнее см.: *Suttner*. 1990; *Говорун С., свящ.* 2009).

Богословская позиция РПЦ по проблеме признания К. в др. христ. конфессиях сформулирована в документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям» (2000) и отражается в использовании различных чинов присоединения к Православия: через К., через Миропомазание, через Покаяние. «В понимании Древней Церкви отлучение было исключением из евхаристического собрания. Но прием в церковное общение отлученного никогда не совершался

через повторение Крещения. Вера в неизгладимость Крещения исповедуется в Никео-Цареградском Символе веры... Этим Церковь свидетельствовала, что отлученный сохраняет «печать» принадлежности к народу Божию. Принимая обратно отлученного, Церковь возвращает к жизни того, кто уже был крещен Духом в одно Тело. Отлучая от общения своего члена, запечатленного ею в день его Крещения, Церковь надеется на его возвращение» (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям. 1. 10–11 // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: Храм Христа Спасителя, 13–16 авг. 2000 г.: Мат-лы. М., 2001. С. 306). Поэтому присоединение к Православия возможно без перекрещивания (То же. 1. 15 // Там же. С. 307). В соответствии с критерием степени «сохранности веры и строя Церкви и норм духовной христианской жизни» (То же. 1. 17 // Там же. С. 307–308), по устоявшейся классификации чиноприемов в правосл. Церкви из инославных конфессий, не признается действительным К. псевдохрист. организаций или сект, «которые заблуждаются в коренных догматах православной веры, извращают православное учение о Св. Троице и совершение таинства Крещения» (*Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993<sup>р</sup>. С. 1011), напр. *Иеговы свидетелей*.

В рамках *экуменического движения* между различными зап. христ. Церквями и церковными общинами были заключены офиц. соглашения о взаимном признании К. (одно из самых масштабных — в рамках образованного 16 марта 1973 г. Лойенбергского конкордата, включающего в себя к наст. моменту свыше 100 европ. общин протестант. происхождения; см.: *Bünker*. 2013; *Baptism Today*. 2008. P. 231–244). В 2002 г. папский Совет по содействию христ. единству в лице его председателя кард. Вальтера *Каспера* выступил с призывом к региональным *епископским конференциям* Римско-католической Церкви проявлять на местах инициативу в деле достижения содержательного взаимопонимания и последующего формального согласия по вопросу межконфессионального признания К.

Ранее консенсус в этом вопросе был достигнут в работе объединен-

ной комиссии Греко-православной митрополии Германии и Конференции немецких римско-католич. епископов. В опубликованном в 1997 г. документе говорится, что принятое в каждой из обеих Церквей К. взаимно признается, и поэтому переkreщивание недопустимо. «Совершенное в определенной Церкви Крещение, будучи включением (Eingliederung) в единое Тело Христа, соединяет крещеных друг с другом» (Die Sakramente (Mysterien) der Eingliederung in die Kirche. 1999. S. 175). В сент. 1998 г. обе стороны этой комиссии были в числе представителей 10 христ. Церквей, включая Православную Сербскую, старокатолическую и нек-рые протестантские, подписавших в Баден-Вюртемберге соглашение о взаимном признании К. На существенные совпадения в богословском понимании К. при некоторых, в т. ч. немаловажных, расхождениях в литургической практике указывает документ Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Римско-католической Церквями «Вера, таинство и единство Церкви» (Foi, sacrement et l'unité de l'Église (Bari, 1987) // Episcopis. Chambésy; Gen., 1987. N 390. P. 5–15; рус. пер.: Православие и католичество: От конфронтации к диалогу: Хрестоматия. М., 2005. С. 284–297).

В ходе богословских собеседований нек-рых правосл. Церквей (Русской, Болгарской, Румынской) с лютеранскими «знаменательным достижением, касающимся Крещения, явилось в нескольких диалогах четкое заявление о признании партнерами по переговорам действительности Крещения друг друга» (Сааринен. 2003. С. 325). В 2004 г. взаимное признание действительности и благодатности К. как божественного дара, несмотря на отсутствие церковного единства, было провозглашено на Фанаре в коммюнике 13-го двустороннего диалога между К-польским Патриархатом и Евангелической Церковью Германии (Die Gnade Gottes und das Heil der Welt: Das 13. Gespräch im Rahmen des bilateralen theologischen Dialogs zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland: Kommuniké. IV / Hrsg. D. Heller, R. Koppe. Fr./M., 2006. S. 14). В то же время «относительно Крещения разногласия остаются в том, что православ-

ная сторона признает лютеранское крещение, только применяя принцип икономии, то есть: хотя лютеранское крещение не соответствует православным канонам, переkreщивания не требуется, так как лютеранское учение о Пресвятой Троице является правильным» (Сааринен. 2003. С. 329). Недостаточность лютеран. К. с правосл. т. зр. состоит также в том, что вместе с ним не совершается Миропомазание. В то время как правосл. традиция видит в нем самостоятельное, но неотделимое от К. и необходимое для полноты вхождения в Церковь таинство сообщения дара и печати Св. Духа, «личной» Пятидесятницы, включая его со времен древней Церкви в единый крещальный обряд, лютеран. сакраментология считает, что этот дар преподается одновременно с самим К., для чего в совр. практике непосредственно после погружения крещенных на голову крещаемого руках произносится специальная молитва Св. Духу (см.: Das Mysterium der Kirche: Mysteria/Sakramente als Heilmittel. 2012. S. 509; Das Mysterium der Kirche: Taufe und Myronsalbung. 2012. S. 512–513; ср. также: Truscott. 2008. P. 48). Серьезной герменевтической проблемой в поиске богословского взаимопонимания в отношении К. является помимо прочего тот факт, что «не все христиане разделяют одно и то же понимание символа» (Meyendorff. 2008. P. 197).

Одно из последних официальных взаимных признаний К. с участием представителей правосл. Церкви состоялось 29 апр. 2007 г. в рамках экуменического богослужения в евангелическом кафедральном соборе Магдебурга. В принятой декларации (Wechselseitige Anerkennung der Taufe. 2007. S. 58–59; см. также: Baptism Today. 2008. P. 227–229) К. понимается как новое рождение во Христе через участие в Его смерти и воскресении, как ответ на любовь Божию и не ограниченное временем и местом единение с Его народом. «Будучи знаком единства всех христиан Крещение объединяет с Иисусом Христом, основанием этого единства. Несмотря на различия в понимании Церкви, между нами есть принципиальное согласие по Крещению». В документе выражается признание действительности всякого К., совершенного во имя Отца,

Сына и Св. Духа через погружение или обливание; оно образует узы единства и является уникальным и неповторимым. Текст был подписан представителями 11 Церквей, в т. ч. епископской конференции Римско-католической Церкви в Германии, Комиссии правосл. Церквей в Германии, старокатолической Церкви, Эфиопской, Армянской Апостольской и неск. протестантских.

Заметным событием в экуменическом осмыслении К., вызвавшим всестороннюю дискуссию (см.: Churches Respond to ВЕМ. 1986–1988), стал документ «Крещение, Евхаристия и служение» (Baptism, Eucharist and Ministry. 1982), подготовленный комиссией *Всемирного Совета Церквей* «Вера и церковное устройство» (Faith and Order) и принятый на ее пленарном заседании в Лиме (Перу, 1982). В разделе о К. документ, содержащий множество ссылок на Свящ. Писание, указывает на христологическое основание К. и его неотъемлемый пневматологический аспект. «Святой Дух действует в жизни людей перед крещением, во время и после него». Это обряд воплощения (incorporation) во Христа, участия в Его смерти и воскресении, погребения грехов и освящения, залога (commitment) по отношению к Господу, соединения с Ним и Его народом, с Церковью всех времен и на всяком месте. В К. побеждается сила греха; водимые (under the guidance) Св. Духом, крещенные получают новые нравственные ориентиры, становятся причастными к новой жизни будущего века (the world to come) и Царствию Божию; от них требуются ответ на спасительный дар К., возрастание в вере и опыте благодати. К.— это знак повиновения (obedience) Господу, печать общего христ. ученичества. Центральным является утверждение крещального единства христиан: «Наше общее Крещение, которое нас верою соединяет со Христом, является также главными узлами (bond) нашего единства. Мы один народ и призваны исповедовать единого Господа... Единство со Христом, которое мы разделяем благодаря Крещению, имеет важные следствия для христианского единства... наше единое Крещение во Христе представляет собой зов, обращение к Церквам превзойти их разделение и видимо явить их дружескую общность (fellowship)». Касательно практики



документ допускает плюрализм обычаев и обрядов, призывает к взаимному признанию К. и одновременно настаивает на необходимом минимуме существенных элементов в крещальном богослужении: чтение (proclamation) Свящ. Писания; призывание (invocation) Св. Духа; отречение (renunciation) от зла; исповедание (profession) веры во Христа и Св. Троицу; использование воды; провозглашение (declaration) того, что крещенные обновлены и усыновлены Богом, стали членами Церкви и призваны свидетельствовать о Евангелии. Недопустима практика «перекрещивания» (rebaptism); К. — неповторяемое действие (act). Утверждается согласие в том, что «христианское Крещение — это Крещение водой и Св. Духом». Однако в различных традициях для сообщения дара Духа употребляются разные литургические действия и знаки (см.: Ibid. P. 1–7).

Некоторые совр. богословы различных христ. конфессий, подчеркивая фундаментальную значимость К. как сакраментальной основы и залога единства Церкви, развивают крещальную экклезиологию в качестве восполнения экклезиологии евхаристической (см., напр.: Крещение и общение Церквей. 2000; Podmore. 2010; Erickson. 2011; Meyendorff. 2013). II Ватиканский Собор называет всех христиан др. исповеданий «сынами Церкви», хотя и отделенными (seijuncti) от полного общения с ней, но в то же время «присоединенными (appositi) к ней в силу Крещения» (CVatII. UR. 4), устанавливающего таинственные узы единства (vinculum unitatis sacramentale) между всеми, через него возрожденными (Ibid. 22). В то же время самосознание католической Церкви как той, в которой пребывает (subsistit) истинная Церковь Христа (Ibid. LG. 8), не умаляется. На это указывает, в частности, то обстоятельство, что папа Римский Бенедикт XIV настоял на внесении изменения в чин К. детей с целью уберечь экклезиологическую размытость используемого в нем ранее термина «христианская община» (communitas christiana), распространяемого на мн. группы и деноминации, в т. ч. протестантские. Специальным декретом Конгрегации богослужения и дисциплины таинств, ратифицированным 31 марта 2013 г. уже при папе Римском Франциске (Congregatio de cultu divino et dis-

ciplina sacramentorum: Decretum // Notitiae. Vat., 2013. Vol. 49. N 1/2(557/558). P. 54–56), предписано впредь в соответствующих местах чинопоследования использовать выражение «Церковь Божия». Так, в один из центральных моментов перед крестообразным помазанием чела крещаемого служителем таинства теперь произносит: «С великой радостью приемлет тебя Церковь Божия» (Magno gaudio Ecclesia Dei te excipit).

**Е. А. Пилипенко**

Лит.: *общая и обзорная литература, сборники текстов и статей: Corblet J.* Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême. P., 1881–1882. 2 t.; *Puniet P., de.* Baptême // DACL. 1910. T. 2. Pt. 1. Col. 251–346; *idem.* Catechumenat // Ibid. 1913. 1925<sup>2</sup>. T. 2. Pt. 2. Col. 2580–2621; *D'Alès A.* De baptismo et confirmatione. P., 1927; *Lundberg P.* La typologie baptismale dans l'ancienne église. Lpz.; Uppsala, 1942; *Jeremias J.* Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Gött., 1958 (англ. пер.: Infant Baptism in the First Four Centuries / Transl. D. Cairns. Phil., 1960); *Didier J. C.* Le Baptême des enfants dans la tradition de l'église: Dossier rassemblé et annoté. Tournai; P.; R., 1959; *Whitaker E. C.* Documents of the Baptismal Liturgy. L., 1960, 1970<sup>2</sup>, 2003<sup>3</sup>; *idem.* The History of the Baptismal Formula // JEcclH. 1965. Vol. 16. P. 1–12; *Hamman A. G., ed.* Le Baptême d'après les Pères de l'Église. P., 1962, 1995<sup>2</sup>; *Lampe G. W. H.* The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers. L., 1967<sup>2</sup>; *Kraft H., Hrgs.* Texte zur Geschichte der Taufe. B., 1969<sup>2</sup>; *Meyer H. B.* Aus Wasser und Geist: Das Sakrament der Taufe und der Firmung. Aschaffenburg, 1969; *Kretschmar G.* Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche // Leiturgia: Handbuch des evangelischen Gottesdiensts / Hrgs. K. F. Müller, W. Blankenburg. Kassel, 1970. Bd. 5: Der Taufgottesdienst. S. 1–349; Taufe und Firmung: Zweites Regensburger ökumenisches Symposium / Hrgs. E. Ch. Suttner. Regensburg, 1971; *Riley H.* Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia, and Ambrose of Milan. Wash., 1974; *Finkenzeller J.* Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Freiburg i. Br., 1980. Bd. 1: Von der Schrift bis zur Scholastik; 1981. Bd. 2: Von der Reformation bis zur Gegenwart. (Handbuch der Dogmengeschichte; 4(1)); *Beatrice P. F.* La lavanda dei piedi: Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane. R., 1983; *Neunheuser B.* Taufe und Firmung. Freiburg i. Br., 1983<sup>2</sup>. (Handbuch der Dogmengeschichte; 4(2)); *Kelly H. A.* The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama. Ithaca, 1985; *Heiser L.* Die Taufe in der orthodoxen Kirche: Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter. Trier, 1987; *Osborne K.* The Christian Sacraments of Initiation: Baptism, Confirmation, Eucharist. N. Y., 1987; Essays in Early Eastern Initiation / Ed. P. F. Bradshaw. Bramcote, 1988; *Saxer V.* Les rites de l'initiation chrétienne du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle: Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins. Spoleto, 1988; *Kleinheyer B.* Sakramentliche Feiern I: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Regensburg, 1989. (Got-

tesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft; 7/1); *Mitchell L. L.* Initiation and the Churches. Wash., 1991; *Finn Th. M., ed.* Early Christian Baptism and the Catechumenate. Collegeville, 1992. [Vol. 1:] West and East Syria; [Vol. 2:] Italy, North Africa, Egypt; Conversion, Catechumenate, and Baptism in the Early Church / Ed. E. Ferguson. N. Y., 1993; *Cramer P.* Baptism and Change in the Early Middle Ages, c. 200 – c. 1150. Camb., 1993; *Benoît A., Munnier C.* Le Baptême dans l'Église ancienne (I<sup>er</sup>–III<sup>e</sup> siècles). Bern etc., 1994; *Sava-Popa G.* Le Baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications oecuméniques. Fribourg, 1994; Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation / Ed. M. E. Johnson. Collegeville, 1995; *Johnson M. E.* The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation. Collegeville, 1999, 2007<sup>2</sup>; *Yarnold E. J.* Taufe III: Alte Kirche // TRE. 2001. Bd. 32. S. 674–696; *Bradshaw P. F.* The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. L.; N. Y., 2002<sup>2</sup>; Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies / Ed. S. E. Porter. A. R. Cross. L.; N. Y., 2002; *Revel J.-Ph.* Traité des sacrements. P., 2004–2006. T. 1–2; *Spinks B. D.* Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism: From the New Testament to the Council of Trent. Burlington, 2006; *idem.* Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism: From Luther to Contemporary Practices: Liturgy, Worship and Society. Burlington, 2006; *Wright D. F.* Infant Baptism in Historical Perspective: Collected Studies. Milton Keynes, 2007; Baptism Today: Understanding, Practice, Ecumenical Implications / Ed. Th. F. Best. Collegeville, 2008; Die Taufe: Einführung in Geschichte und Praxis / Hrgs. Chr. Lange, C. Leonhard, R. Olbrich. Darmstadt, 2008; Православное учение о церковных таинствах: Мат-лы V Междунар. богосл. конф. РПЦ (Москва, 13–16 ноября 2007 г.) / Ред.: свящ. М. Желтов. М., 2009. Т. 1; *Ferguson E.* Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids (Mich.); Camb., 2009; *Johnson L. J., ed.* Worship in the Early Church: An Anthology of Historical Sources. Collegeville, 2009. 4 vol.; *Jensen R. M.* Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism. Leiden; Boston, 2010; *idem.* Baptismal Imagery in Early Christianity: Ritual, Visual and Theological Dimensions. Grand Rapids, 2012; Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Ed. D. Hellholm e. a. B.; Boston, 2011. 2 vol.; *происхождение христианского К., К. в НЗ: Conybeare F. C.* The Eusebian Form of the Text of Matthew 28. 19 // ZNW. 1901. Bd. 2. S. 275–288; *Rendtorff F. M.* Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen. Lpz., 1905; *Leipoldt J.* Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte. Lpz., 1928; *Reitzenstein R.* Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Lpz.; B., 1929; *Thomas J.* Le Mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. – 300 ap. J.-C.). Gembloux, 1935; *Craig C. T.* Sacramental Interest in the Fourth Gospel // JBL. 1939. Vol. 58. N 1. P. 31–41; *Marsh H. G.* The Origin and Significance of the New Testament Baptism. Manchester. 1941; *Leenhardt F. J.* Le baptême chrétien: Son origine, sa signification. Neuchâtel, 1944; *Reicke B.* The Disobedient Spirits and Christian Baptism: A Study of 1 Peter 3. 19 and Its Context. København, 1946; *Cullmann O.* Die Tauflehre des Neuen Testaments. Zürich, 1948 (англ. пер.: Baptism in the New Testament / Transl. J. K. S. Reid. L.

1950); *Betz O.* Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament // *RevQ.* 1958. T. 1. P. 213–234; *Lohse E.* Wort und Sakrament im Johannesevangelium // *NTS.* 1961. Vol. 7. N 2. P. 110–125; *Gnilka J.* Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe // *RevQ.* 1962. T. 3. P. 185–207; *Ysebaert J.* Greek Baptismal Terminology: Its Origins and Early Development. Nijmegen, 1962; *Delling G.* Die Taufe im Neuen Testament. B., 1963; *Schnackenburg R.* Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology. Oxf., 1964; *Kosmala H.* The Conclusion of Matthew // *Annual of the Swedish Theol. Institute.* Leiden, 1965. Vol. 4. P. 132–147; *Flusser D.* The Conclusion of Matthew in a New Jewish Christian Source // *Ibid.* 1966/1967. Vol. 5. P. 110–119; *Wagner G.* Pauline Baptism and Pagan Mysteries. Edinb., L., 1967; *Dunn J. D. G.* Baptism in the Holy Spirit: A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Holy Spirit in Relation to Pentecostalism Today. Phil., 1970; *Beasley-Murray G. R.* Baptism in the New Testament. Grand Rapids, 1973; *Hubbard B. J.* The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28. 16–20. Missoula, 1974; *Badia L. F.* The Qumran Baptism and John the Baptist's Baptism. Lanham, 1980; *Barth G.* Die Taufe in frühchristlicher Zeit. Neukirchen-Vluyn, 1981; *Matsunaga K.* Is John's Gospel Anti-Sacramental?: A New Solution in the Light of the Evangelist's Milieu // *NTS.* 1981. Vol. 27. N 4. P. 516–524; *Rudolph K.* Antike Baptisten: Zu den Überlieferungen über frühjüdische und -christliche Taufsekten. B., 1981; *idem.* The Baptist Sects // *The Cambridge History of Judaism* / Ed. W. Horbury e. a. Camb., 1999. Vol. 3: The Early Roman Period. P. 471–500; *Quesnel M.* Baptisés dans l'Esprit: Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres. P., 1985; *Wedderburn A. J. M.* Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against Its Greco-Roman Background. Tüb., 1987; *Cohen S. J. D.* The Rabbinic Conversion Ceremony // *JJS.* 1990. Vol. 41. N 2. P. 177–203; *idem.* Is «Proselyte Baptism» Mentioned in the Mishnah?: The Interpretation of m. Pesahim 8. 8 (= m. Eduyot 5. 2) // *Pursuing the Text* / Ed. J. C. Reeves, J. Kampen. Sheffield, 1994. P. 278–292; *Légasse S.* Naissance du baptême. P., 1993; *DeMaris R. E.* Corinthian Religion and Baptism for the Dead // *JBL.* 1995. Vol. 114. N 4. P. 661–682; *Collins A. Y.* The Origin of Christian Baptism // *Eadem.* Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism. Leiden etc., 1996. P. 218–238; *Finn Th. M.* From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity. N. Y., 1997; *Hartman L.* «Into the Name of the Lord Jesus»: Baptism in the Early Church. Edinb., 1997; *Jones L. P.* The Symbol of Water in the Gospel of John. Sheffield, 1997; *Baumgarten J. M.* The Purification Liturgies // *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* / Ed. P. W. Flint, J. C. VanderKam. Leiden; Boston; Köln, 1999. Vol. 2. P. 200–212; *Ostmeyer K.-H.* Taufe und Typos: Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1 Korinther 10 und 1 Petrus 3. Tüb., 2000; *Gerlitz P.* Taufe I: Religionsgeschichte // *TRE.* 2001. Bd. 32. S. 659–663; *Schnelle U.* Taufe II: Neues Testament // *Ibid.* S. 663–674; *Avemarie F.* Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte: Theologie und Geschichte. Tüb., 2002; *Kane J. D.* Water as Sacramental Symbol: Narrative Baptismal Catechesis in the First Four Chapters of the Gospel of John: Diss. [St. Louis], 2002; *Пономарев А. В.* Крещальные формулы «во имя» в Новом Завете // *Вестн. ПСТГУ.*

Сер. 1: Богословие. Философия. 2005. № 1. С. 88–99; *Hull M. F.* Baptism on Account of the Dead (1 Cor 15. 29): An Act of Faith in the Resurrection. Atlanta, 2005; *Lawrence J. D.* Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature. Atlanta, 2006; *Guyette F. W.* Sacramentality in the Fourth Gospel: Conflicting Interpretations // *Ecclesiology.* N. Y., 2007. Vol. 3. N 2. P. 235–250; *Heger P.* Cult as the Catalyst for Division: Cult Disputes as the Motive for Schism in the Pre-70 Pluralistic Environment. Leiden; Boston, 2007; *Stout D. R.* Jesus and the Symbol of Water in the Gospel of John: Diss. Lynchburg (Virg.), 2007; **К. в древней Церкви и литургико-канонических памятниках:** *Crehan J.* Early Christian Baptism and the Creed: A Study in Anti-Nicene Theology. L., 1950; *Benoit A.* Le baptême chrétien au second siècle. P., 1953; *Werblowsky R. J. Z.* On the Baptismal Rite according to St. Hippolytus // *StPatr.* 1957. Vol. 2. P. 93–105; *Storce C. I. K.* Justin's Apology I. 62–64: Its Importance for the Author's Treatment of Christian Baptism // *VChr.* 1962. Vol. 16. N 3/4. P. 172–178; *Segelberg E.* The Benedictio Olei in the «Apostolic Tradition» of Hippolytus // *Oriens Chr.* 1964. Bd. 48. S. 268–281; *Holland D. L.* The Earliest Text of the Old Roman Symbol: A Debate with H. Lietzmann and J. N. D. Kelly // *Church History.* Chicago, 1965. Vol. 34. N 3. P. 262–281; *Rordorf W.* Le baptême selon la Didache // *Mélanges liturgiques offerts an R. P. dom B. Botte.* Louvain, 1972. P. 499–509; *Bévenot M.* Cyprian's Platform in the Rebaptism Controversy // *HeyJ.* 1978. Vol. 19. N 2. P. 123–142; *Houssiau A.* Le baptême selon Irénée de Lyon // *ETHL.* 1984. Vol. 60. P. 45–59; *Nardi C.* Il battesimo in Clemente Alessandrino: Interpretazione di Eclogae propheticæ 1–26. R., 1984; *Cuming G. J.* The Post-Baptismal Prayer in «Apostolic Tradition»: Further Considerations // *JThSt.* N. S. 1988. Vol. 39. N 1. P. 117–119; *Gelston A.* A Note on the Text of the «Apostolic Tradition» of Hippolytus // *Ibid.* P. 112–117; *Milavec A.* The Pastoral Genius of the Didache: An Analytical Translation and Commentary // *Religious Writings and Religious Systems: Systemic Analysis of Holy Books in Christianity, Islam, Buddhism, Greco-Roman Religions, Ancient Israel, and Judaism* / Ed. J. Neusner e. a. Atlanta, 1989. Vol. 2. P. 89–125; *Kilmartin E. J.* The Baptismal Cups: Revisited // *Εὐλόγημα: Studies in Honor of R. Taft* / Ed. E. Carr e. a. R., 1993. P. 249–267; *Ascough R. S.* An Analysis of the Baptismal Ritual of the Didache // *Studia Liturgica.* Rotterdam, 1994. Vol. 24. N 2. P. 201–213; *Bradshaw P. E.* Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition: Eastern or Western? // *Living Water, Sealing Spirit.* 1995. P. 82–100; *idem.* The Gospel and the Catechumenate in the 3<sup>rd</sup> Century // *JThSt.* N. S. 1999. Vol. 50. N 1. P. 143–152; *idem.* The Profession of Faith in Early Christian Baptism // *EvQ.* 2006. Vol. 78. N 2. P. 101–116; *idem.* Women and Baptism in the Didascalia Apostolorum // *JCS.* 2012. Vol. 20. N 4. P. 641–645; *Laporte J.* Models from Philo in Origen's Teaching on Original Sin // *Living Water, Sealing Spirit.* 1995. P. 101–117; *Johnson M. E.* The Postchristian 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.* Collegeville, 1996. Vol. 70. N 1. P. 16–34; *Niederwimmer K.* The Didache: A Commentary. Minneapolis, 1998; *Kinzig W.* «...natum et passum etc.»: Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen

Kirche bis Luther // *Kinzig W., Marksches Ch., Vinzent M.* Tauffragen und Bekenntnis: Studien zur sogenannten «Traditio Apostolica», zu den «Interrogationes de fide» und zum «Römischen Glaubensbekenntnis». B.; N. Y., 1999. S. 75–183; *Kinzig W., Vinzent M.* Recent Research on the Origin of the Creed // *JThSt.* 1999. Vol. 50. N 2. P. 535–559; *Marksches Ch.* Das Taufsymbol in der sogenannten «Traditio Apostolica»: Ein Zeuge für das sogenannte Romanum? // *Kinzig W., Marksches Ch., Vinzent M.* Tauffragen und Bekenntnis. 1999. S. 57–74; *Bradshaw P. F., Johnson M. E., Phillips L. E.* The Apostolic Tradition: A Commentary. Minneapolis, 2002; *Sandt H. W. M., van de, Flusser D.* The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity. Minneapolis, 2002; *Lane A. N. S.* Did the Apostolic Church Baptise Babies?: A Seismological Approach // *Tyndale Bull.* L., 2004. Vol. 55. N 1. P. 109–130; *Ferguson E.* Baptism according to Origen // *EvQ.* 2006. Vol. 78. N 2. P. 117–136; *Johnson L. J.* Worship in the Early Church: An Anthology of Historical Sources. Collegeville, 2009. Vol. 1; *Bausi A.* La «nuova» versione etiopica della «Traditio apostolica»: Edizione e traduzione preliminare // *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends* / Ed. P. Buzi, A. Camplani. R., 2011. P. 19–69; *Blomkvist V.* The Teaching on Baptism in the Shepherd of Hermas // *Abolution, Initiation, and Baptism.* 2011. P. 849–870; *Ekenberg A.* Initiation in the Apostolic Tradition // *Ibid.* P. 1011–1050; *Hägg H. F.* Baptism in Clement of Alexandria // *Ibid.* P. 973–987; *Norderval Ø.* Simplicity and Power: Tertullian's De Baptismo // *Ibid.* P. 947–972; **богословие К. в творениях святых отцов кападокийцев:** *Виноградов Н. П., свящ.* Догматическое учение св. Григория Богослова Каз., 1887 (перизд.: *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2007. Т. 1. С. 575–877); *Насмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского. Каз., 1887. СПб., 2000; *Althaus H.* Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz. Münster, 1972. S. 153–180; *Winslow D. F.* Orthodox Baptism: A Problem for Gregory of Nazianzus // *StPatr.* 1976. Vol. 14. P. 371–374; *Ducatillon J.* Introduction // *Basile de Césarée.* Sur le baptême. P., 1989. P. 7–74. (SC; 357); *Ferguson E.* Exhortations to Baptism in the Cappadocians // *StPatr.* 1997. Vol. 32. P. 121–129; *idem.* Basil's Protreptic to Baptism // *Nova and Vetera: Patristic Studies in Honor of Th. P. Halton* / Ed. J. Petrucci. Wash., 1998. P. 70–83; *idem.* The Doctrin of Baptism in Gregory of Nyssa's «Oratio Catechetica» // *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies* / Ed. S. E. Porter, A. R. Cross. L., 2002. P. 224–234; *Taranto S.* Il Cristo e i sacramenti in Gregorio di Nissa: Il battesimo // *Origene e l'Alessandrino Cappadoco (III–IV secolo)* / Ed. M. Girardi, M. Marin. Bari, 2002. P. 171–206; *Matz B. J.* The Purifying Work of Baptism and the Christian Post-Baptismal Life According to Gregory Nazianzen: Diss. [St. Louis], 2006; *idem.* Baptism as Theological Intersection in Gregory Nazianzen's Oration 39 // *Sacris erudiri.* Turnhout, 2012. Vol. 51. P. 35–58; **К. в огласительных циклах свт. Кирилла Иерусалимского и свт. Иоанна Златоуста:** *Paulin A.* Saint Cyrill de Jérusalem: Catéchète. P., 1959; *Piédnagnel A.* Introduction // *Cyrille de Jérusalem.* Catéchèses mystagogiques. P., 1966. P. 9–78. (SC; 126); *Finn Th. M.* The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom. Wash., 1967; *Mazza E.* Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age. N. Y., 1989; *Paverd F., van de.* St. John

Chrysostom: The Homilies on the Statues: An Introd. R., 1991. (OCA; 239); *Knupp J.* Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus. Münch., 1995; *Day J.* Baptism in Early Byzantine Palestine, 325–451. Camb., 1999; *eadem.* The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt. Aldershot, 2007; *Yar-nold E. J.* Cyril of Jerusalem. L.; N. Y., 2000; *Roten Ph., de.* Baptême et mystagogie: Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome. Münster, 2005; *Пролыгина И. В.* Введение // *Иоанн Златоуст, свт.* Огласительные гомилии. Тверь, 2006. С. 9–61; **К. в творениях сирийских авторов IV – нач. V в.:** *Burkitt F. C.* Early Christianity outside the Roman Empire. Camb., 1899; *idem.* Early Eastern Christianity. L., 1904; *Connolly R. H.* Aphraates and Monasticism // *JThSt.* 1905. Vol. 6. P. 522–539; *Duncan E. J.* The Baptism in the «Demonstrations» of Aphraates, the Persian Sage: Diss. Wash., 1945; *Vööbus A.* Celibacy: A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church. Stockholm, 1951; *Beck E.* Die Mariologie der echten Schriften Ephraims // *Oriens Chr.* 1956. Bd. 40. S. 22–39; *idem.* La baptême chez saint Ephrem // *L'Orient syrien.* 1956. T. 1. P. 111–136; *idem.* Dôrea und Charis: Die Taufe: Zwei Beiträge zur Theologie Ephraims des Syriers. Louvain, 1984; *Ortiz de Urbina I.* Patrologia Syriaca. R., 1958; *Saber G.* Le typologie sacramentaire et baptismale de saint Ephrem // *PdO.* 1973. T. 4. P. 73–91; *idem.* La théologie baptismale de Saint Ephrem. Kaslik, 1974; *Jansma T.* Aphraates' Demonstration VII 18 and 20: Some Observations on the Discourse on Penance // *PdO.* 1974. T. 5. P. 21–48; *Brock S.* St. Ephrem on Christ as Light in Mary and in the Jordan: «Hymni de Ecclesia», 36 // *ECR.* 1976. Vol. 7. P. 137–144; *idem.* Some Early Syriac Baptismal Commentaries // *OCP.* 1980. Vol. 46. P. 20–61; *idem.* The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian. Kalamazoo (Mich.), 1992; *idem.* Mary in Syriac Tradition // *Further Prospects of Mary* / Ed. P. Marr. Plymouth, 2007. P. 39–51; *Jones S.* The Womb and the Spirit in the Baptismal Writings of Ephrem the Syrian // *Studia Liturgica.* 2003. Vol. 33. P. 175–193; *Кессель Г. М.* Афраат Персидский Мудрец: Тахвита о кающихся: [Предисл. к рус. пер.] // *БТ.* 2005. Вып. 39. С. 12–18; *Griffin C. W.* Cyrillona: A Crit. Study and Comment.: Diss. / Columbia Univ. Wash., 2011; *Latke M.* «Taufe» und «untertauchen» in Aphrahats ܩܘܪܒܢܐ (taḥwūtā) // *Ablution, Initiation and Baptism.* 2011. P. 1115–1138; *Seppälä S.* Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania // *Ibid.* P. 1139–1178; *Даниелу Ж.* Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / Пер.: В. Н. Генке; общ. и науч. ред.: А. Г. Дунаев. М., 2013. С. 81–117, 298–313; **К. в сочинениях представителей несторианства и монофизитства (IV–VI вв.):** *Mingana A., ed.* Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and the Sacraments of Baptism and the Eucharist. Camb., 1933; *Vries W., de.* Sacramententheologie bei den syrischen Monophysiten. R., 1940; *idem.* Der «Nestorianismus» Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre // *OCP.* 1941. Vol. 7. P. 91–148; *idem.* Sacramententheologie bei den Nestorianern. R., 1947; *Oñatibia I.* La vida cristiana, tipo de las realidades celestes: Un concepto básico de la teología de Teodore de Mopsuestia // *Scriptorium* Victoriense. 1954. T. 1. P. 100–133; *Abramowski L.* Zur Theologie Theodors von Mopsuestia // *ZKG.* 1961. Bd. 72.

S. 263–293; *Krüger P.* Das Geheimnis der Taufe in den Werken Babais des Grossen // *Oriens Chr.* 1963. Bd. 47. S. 8–110; *Mitchell L.* Four Fathers on Baptism: St. John Chrysostom, St. Ephrem, Theodore of Mopsuestia, Narsai // *Studies on Syrian Baptismal Rites* / Ed. K. A. Aytoun, J. Velian. Kottayam, 1973. P. 37–56; *Brock S.* Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh // *Symposium Syriacum*, 2, 1976: Célébré du 13–17 sept. 1976 au Centre culturel Les Fontaines de Chantilly, France: Communications. R., 1978. P. 325–347; *idem.* The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition. Piscataway (N. J.), 2008; *Beggiani S. Y.* Early Syriac Theology: With Special Reference to the Maronite Tradition. N. Y., 1983. P. 100–124; *Chalassery J.* The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition. R., 1995; *Gerber S.* Theodor von Mopsuestia und das Nicänum: Studien zu den katechetischen Homilien. Leiden, 2000; *McLeod F. G.* The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia's Understanding of Baptism and the Eucharist // *J ECS.* 2002. Vol. 10. P. 37–75; **К. в «Ареопагитиках»:** *Stiglmayr J.* Die Lehre von den Sacramenten und der Kirche nach Ps. -Dionysius // *ZKTh.* 1898. Bd. 22. S. 246–303; *Roques R.* Le sens du baptême selon le Pseudo-Denys // *Irénikon.* Chevotogne, 1958. T. 31. P. 427–449; *Rorem P.* Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis. Toronto, 1984; *Andia Y., de.* Symbole et mystère selon Denys le Pseudo-Aréopagite // *Eadem.* Denys l'Aréopagite: Tradition et métamorphoses. P., 2006. P. 59–94; **учение о К. в латинской патристике (IV–VIII вв.):** *Bareille G.* Baptême d'après les Pères grecs et latins // *DTC.* 1910<sup>2</sup>. T. 2. Col. 178–219; *Quasten J.* Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's «De mysteriis» and «De sacramentis» // *Mélanges J. de Ghellinck.* Gembloux, 1951. T. 1. P. 223–234; *Didier J. C. S.* Augustin et le baptême des enfants // *REAug.* 1956. T. 2. N 1/2. P. 109–129; *Refoulé F.* Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du «Libellus fidei» de Rufin // *Ibid.* 1963. T. 9. N 1/2. P. 41–49; *De Paoli G.* L'iniziazione cristiana nei Sermoni di S. Zeno // *Rivista Liturgica.* Torino, 1967. Vol. 54. N 4. P. 407–417; *Müsing H. W.* Augustins Lehre von der Taufe: Diss. Hamburg, 1969; *Grossi V.* La liturgia battesimale in S. Agostino: Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393–412. R., 1970; *idem.* Baptismus // *Augustinus-Lexikon.* Basel, 1986. Bd. 1. Sp. 583–591; *idem.* La catechesi battesimale agli inizi del V secolo: Le fonti agostiniane. R., 1993; *Langgärtner G.* Die Taufe bei Maximus von Turin // *Zeichen des Glaubens:* Stud. zu Taufe und Firmung: B. Fischer zum 60. Geburtstag / Hrsg. H. Auf Der Maur, B. Kleinheyer. Zürich etc., 1972. S. 71–81; *Mayer C. P.* Taufe und Erwählung: Zur Dialektik des sacramentum-Begriffes in der antidonatistischen Schrift Augustins «De baptismo» // *Scientia agustiniana:* Stud. über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden: FS A. Zumkeller zum 60. Geburtstag / Hrsg. C. P. Mayer, W. Eckermann. Würzburg, 1975. S. 22–42; *Levesque J. L.* The Theology of Postbaptismal Rites in the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> Century Gallican Church // *EphLit.* 1981. Vol. 95. P. 3–43; *Carpin A.* Il battesimo in Isidoro di Siviglia. Bologna, 1984; *Simone J. P.* The Baptismal and Christological Catecheses of Quodvultdeus // *Augustinianum.* R., 1985. Vol. 25. P. 265–282; *Bonner G.* Baptismus parvulorum // *Augustinus-Lexikon.* Basel, 1986. Bd. 1. Sp. 592–602; *Jeanes G. P., ed.* The Day Has Come! Easter and Baptism in Zeno of Verona. Collegeville (Minn.),

1995; *Modemann M.* Die Taufe in den Predigten des hl. Maximus v. Turin. Fr./M.; N. Y., 1995; *Milhau M.* Hilaire de Poitiers. De Trinitate 2, 1: Formule baptismale et foi trinitaire // *StPatr.* 2001. Vol. 38. P. 435–448; *McConnell Chr. D.* Baptism in Visigothic Spain: Origins, Development and Interpretation: Diss. Notre Dame (Ind.), 2005; *Фокин А. Р.* Программа катехизации по блаженному Августину // *ЕЖБК.* 2009. М., 2010. Т. 1. С. 162–167; *Beitia Ph.* Le baptême et l'initiation chrétienne en Espagne du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. P., 2010; **чинопоследование К. и Миропомазания в православной традиции:** *Алмазов А. И.* История чинопоследований Крещения и Миропомазания. Каа., 1884; *Тремелас П. N.* Μικρὸν Εὐχολόγιον. Ἀθήνα, 1950, 1998<sup>2</sup>. Т. 1. Σ. 259–401; *Brock S. P.* Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy // *JThSt.* N. S. 1972. Vol. 23. P. 16–64; *Stevenson K. W.* The Byzantine Liturgy of the Baptism // *Studia Liturgica.* 1987. Vol. 17. P. 176–190; *Parenti S.* Christian Initiation in the East // *Handbook for Liturgical Studies* / Ed. A. J. Chupungco. Collegeville (Minn.), 2000. Vol. 4: Sacraments and Sacramentals. P. 29–48; *Арранц М.* Избранные сочинения по литургии. Рим; М., 2003. Т. 1: Таинства византийского Евкология. С. 206–415; *Gieschen C. A.* The Divine Name in Ante-Nicene Christology // *VChr.* 2003. Vol. 57. P. 115–158; *Τὸ ἄγιον Βάπτισμα: Πρακτικὰ Ἀ' Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου (Ἀθήνα, Ἰερά Μονὴ Πεντέλης 8–10 Ὀκτωβρίου 1999).* Ἀθήνα, 2003; *Day J.* The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria, and Egypt. Burlington, 2007; *Alexopoulos S.* Gestalt und Deutung der christlichen Initiation im mittelalterlichen Byzanz // *Die Taufe: Einführung in Geschichte und Praxis.* 2008. S. 49–66; *Stuhlman B.* The Initiatory Process in the Byzantine Tradition. Piscataway (N. J.), 2009; *Желтов М., свщ.* Сирийский (или палестинский?) чин Крещения в греческой рукописи Sinait. NE МГ 93 // *ВЦИ.* 2014. № 1/2(33/34). С. 116–126; **К. в каноническом праве Православной Церкви:** *Никодим (Милаш), еп.* Православное церковное право. СПб., 1897. С. 560–563; Алфавитный указатель действующих и руководственных канонических постановлений, указов, определенных и распоряжений Святейшего Правительствующего Синода (1721–1901 г. включительно) и гражданских законов, относящихся к Духовному ведомству православного исповедания / Сост.: С. В. Калашников. СПб., 1902. С. 197–200; *Павлов А. С.* Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 190–192; *Горчаков М. И., прот.* Церковное право. СПб., 1909. С. 82–84; *Красножен М. Е.* Основы церковного права. Юрьев, 1913. С. 48–49; *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М., 2012<sup>2</sup>. С. 264–271; **чин К. в сирийских Церквах, каноническое право Сиро-Яковитской Церкви о К.:** *Codex Liturgicus Ecclesiae univrsae* / Ed. J. A. Assemani. R., 1749–1750. Т. 1–3; *Ritus orientaliū, Coptorum, Syrorum et Armenorum, in administrandis Sacramentis* / Ed. H. Denzinger. Würzburg, 1863. Т. 1. P. 267–316, 361–383 [лат. пер.]; *Nomocanon Gregorii Barhebraei* / Ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae, 1898; *Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon a Gregorio Abulpharagio Bar-Hebraeo syriace compositus et a Iosepho Aloysio Assemano in latinam linguam conversus* // *Mai.* SVNC. 1838. Т. 10. Pars 2. P. 2–268 [лат. пер.]; *Dietrich G., übers.* Die nestorianische Taufiturgie. Giessen, 1903 [нем. пер.]; *Brock S.* A New Syriac





Baptismal Ordo Attributed to Timothy of Alexandria // Le Muséon. Louvain-la-Neuve, 1970. Vol. 83. P. 367–431; *idem*. Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy // JThSt. N. S. 1972. Vol. 23. P. 16–64; *idem*. The Anonymous Syriac Baptismal Ordo in Add. 14518 // PdO. 1977/1978. Vol. 8. P. 311–346; The Synodicon in the West Syrian Tradition / Ed. and transl. A. Vööbus. Louvain, 1975–1976. (CSCO; 367, 368, 375, 376. Syr; 161–164); *Varghese B.* Les onctions baptismales dans la tradition syrienne. Leuven, 1989. (CSCO; 512. Subs.; 82); *idem*. La structure des liturgies sacramentelles // Les liturgies syriaques / Ed. F. Cas-singena-Trévédy, I. Jurasz. P., 2006. P. 145–172. (Etudes syriaques; 3); *Бухинер Х.* Крещение и Миропомазание в сир. традиции III–V вв. // Православное учение о церковных таинствах: Мат-лы V Междунар. конф. РПЦ, Москва, 13–16 нояб. 2007 г. / Ред.: свящ. М. Желтов. М., 2009. Т. 1. С. 220–233; *Желтов М., свящ.* Сирийский (или палестинский) чин Крещения в греч. рукописи Sinait. NE МГ 93 // ВЦИ. 2014. N 1/2(33/34). С. 116–126; **К. в Армянской традиции:** Маштоц. Венеция, 1831. С. 1–28 (на арм. яз.); *Issaverdens J.* The Divine Ordinances According to the Armenian Ritual. Venice, 1873; *Rituale Armenorum* Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church Together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany / Ed. F. C. Conybeare. Oxf., 1905; История Армении *Агафангела* / Изд.: Г. Тер-Мкртчян, С. Малхасян, С. Канаанц. Тифлис, 1909. С. 432–435 (на арм. яз.); Маштоц, или Требник. Иерусалим, 1933<sup>5</sup>, 1961<sup>6</sup>. С. 5–81 (на арм. яз.); *Garitte G.* Documents pour l'étude du livre d'Agathange. Vat., 1946. P. 98–100. (ST; 127); *Чемчмян С., [свящ.]* Формула таинства крещения // Базмавел. Венеция, 1967. Т. 125. С. 135–142 (на арм. яз.); *он же.* Помазание оглашенных в Армянской Церкви // Там же. 1968. Т. 126. С. 21–29. (на арм. яз.); *он же.* Канон крещения // Там же. 1971. Т. 129. С. 36–46; 1972. Т. 130. С. 211–230, 400–419 (на арм. яз.); *он же.* Чин крещения согласно Требникам // Там же. 1971. Т. 129. С. 25–35; 1972. Т. 130. С. 183–210, 381–399 (на арм. яз.); *Lages M. F.* The Hierosolymitan Origin of the Catechetical Rites in the Armenian Liturgy // Didaskalia. Lisboa, 1971. Vol. 1. P. 233–250; *Thomson R. W.* Agathangelos: History of the Armenians: Transl. and Comment. Albany, 1976. P. 365–371; *Winkler G.* The History of the Syriac Prebaptismal Anointing in the Light of the Earliest Armenian Sources // Symposium Syriacum, 2, 1976. R., 1978. P. 317–324. (OCA; 205); *eadem.* Das armenische Initiationsrituale: Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jh. R., 1982. (OCA; 217); Le Sacrement du baptême du rite apostolique arménien / Ed. C. Papazian, V. Ėknadiossian. Marseille, 1987; *Renoux Ch.* Initiation chrétienne. P., 1997. Т. 1: Rituels arméniens du baptême; Таинства и обряды Армянской Апостольской Церкви / Изд. Ново-Нахичеванской и Российской епархии ААЦ. [S. l.], [2009]; **К. в коптской традиции:** Codex liturgicus Ecclesiae universae in XV libros distributus / Ed. J. A. Assemani. R., 1749. Vol. 1. P. 141–167; 1749. Vol. 2. P. 150–183; *Denzinger H., ed.* Ritus orientalis, Coptorum, Syrorum et Armenorum, in administrandis Sacramentis. Wurceburgi, 1863. Vol. 1. P. 191–235; *Evetts B. T. A.* The Rites of the Coptic Church: The Order of Baptism and the Order of Matrimony: according to the use of the Coptic Church, translated from Coptic

mss. L., 1888; *Ermoni V.* Rituel Copte du baptême et du mariage // ROC. 1901. Vol. 6. P. 453–469; 1902. Vol. 7. P. 303–318; *Villecourt L.* La lettre de Macaire, évêque de Memphis, sur la liturgie antique du chrême et du baptême à Alexandrie // Le Muséon. Louvain-la-Neuve, 1923. Vol. 36. P. 33–46; *idem.* Le livre du chrême (ms. Paris arabe 100) // Ibid. 1928. Vol. 41. P. 49–80; *Woolley R. M.* Coptic Offices. L., 1930. P. 1–58; *Kopp C.* Glaube und Sakramente der koptischen Kirche. R., 1932; *Lantschoot A., van.* Le ms. Vatican copte 44 et le livre du chrême (ms. Paris arabe 100) // Le Muséon. 1932. Vol. 45. P. 181–234; *Burmester O. H. E.* The Baptismal Rite of the Coptic Church // Bull. de Société d'Archéologie Copte. Le Caire, 1945. Vol. 11. P. 27–86; *De Fénoyl M.* Les sacrements de l'initiation chrétienne dans l'Église copte. Jérusalem, 1957. P. 7–25; *Abdallah P. A.* L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° patriarca copto, 1409–1427. Cairo, 1962; La liturgie des sacrements du Baptême et de la Confirmation / Trad. du copte en franç. par Cyrille Salib. Caire, 1968; *Whitaker E. C.* Documents of the Baptismal Liturgy. L., 1970<sup>2</sup>. P. 91–98; *Duffes J. L., Geay C.* Le baptême dans l'Église copte. Le Caire, 1973; *Viaud G.* Les rites du septième jour après la naissance dans la tradition copte // Le Monde Copte. P., 1977. N 2. P. 16–19; *idem.* Le Quidra dans la tradition égyptienne // Bull. de Société d'Archéologie Copte. 1998. Vol. 37. P. 117–120; Le Baptême, le Saint Chrême, prière du bain... / Trad. M. Amin. P., 1984; *Athanasios, évêque [de Toulon].* Le baptême dans l'Église copte orthodoxe // Le Monde Copte. 1988. N 13. P. 23–25; *Hassab Alla W.* Évolution historique du rite et de la pratique du baptême dans l'Église copte orthodoxe d'Alexandrie // Ibid. P. 26–32; *Samir S. Kh.* Un rite copte de parrainage du bapême au XIIIe siècle // Le Sacrement de l'Initiation: Origines et Prospective. Antelias, 1996. P. 81–101; *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; *Brakmann H., Chronz T., Zanetti U.* Der palästinensische Rekonziliationsritus für Apostaten: al-ušmūn = ἰλασμός; Eine Anmerkung zur Passio des Martyrer-Abtes Abd al-Masih vom Sinai // Oriens Chr. 2009. Bd. 93. S. 109–116; **К. в эфиопской традиции:** Modus baptizandi, preces et benedictiones quibus Ecclesia Ethiopum utitur, cum sacerdotibus benedicunt puerperae una cum infante // Testamentum Novum cum Epistola Pauli ad Hebraeos tantum cum Concordantiis evangelistarum, Eusebii et numeratione omnium verborum eorumdem / [Ed. Tasfa Sion]. R., 1548. P. 158sq (лат. пер.: Magna Bibliotheca Veterum Patrum. Parisiis, 1644. T. 6. P. 57–74; PL. 138. Col. 929–950); *Denzinger H., ed.* Ritus orientalis, Coptorum, Syrorum et Armenorum, in administrandis Sacramentis. Wurceburgi, 1863. Т. 1. P. 191–214; *Trumpp E.* Das Taufbuch der aethiopischen Kirche // ABAW. Phil.-philol. cl. 1878. Bd. 14. Abt. 3. S. 147–183; *Chaîne M.* Le rituel éthiopien: Rituel du baptême // Bessarione. R., 1913. An. 17. Vol. 29. N 123. P. 38–71; *idem.* Le rituel éthiopien: Rituel de la Confirmation et du mariage // Ibid. N 124/125. P. 249–283; *Grébaud S.* Ordre du baptême et de la confirmation dans l'Église // ROC. Sér. 3. 1927/1928. T. 6(26). P. 105–189; *Gäbrä Maryam Eman, abba.* Versio Latina ex lingua Aethiopia Gehez ritus Sancti Baptismi et Confirmationis a textu ed editioe Ecclesiae Orthodoxae Aethiopiae. R., 1949/

1950; *idem.* Ritus sancti baptismi christiani et confirmationis in usu apud Ecclesiam Orientalem Aethiopiae. R., 1968; *Cerulli E.* La festa del Battesimo e l'Eucarestia in Etiopia nel sec. XV // AnBoll. 1950. Vol. 68. P. 436–452; 'Am-mastu 'a'amadā masīr. Addis Abāba, [1971/1972]; Māshafā krəstənnā. Addis Abāba, [1971/1972, 1990/1991<sup>2</sup>]; Māshafā tamqātā krəstənnā qəddəst. R., [1973]; Māshafā krəstənnā. Addis Abāba, [1981, 1996<sup>3</sup>]; *Fritsch E.* The Ritual of Baptism of the Ethiopian Church. Arba-Minch, [1998] (Ркн.); *Fritsch E., Zanetti U.* Baptism // EncAeth. 2003. Vol. 1. P. 468–470; The Homily of Zār'a Ya'eqob's Māshafa Berhan on the Rite of Baptism and Religious Instruction / Ed. G. Haile. Louvain, 2013. 2 vol. (CSCO; 653–654. Aethiop.; 114–115); **чин К. в католической Церкви:** *Dondeyne A.* La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne // RHE. 1932. T. 28. P. 1–33, 751–787; *Oppenheim Ph.* Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam: Liturgia speciales. Ser. 2: Liturgia sacramentalis. Taurini; R., 1943. Vol. 1: De fontibus et historia ritus baptismalis; Vol. 2: Ius liturgiae baptismalis; Vol. 3: Commentationes ad ritum baptismalem. Pt. 1: Ritus antebaptismales; *Stenzel A.* Die Taufe: Eine Genetische Erklärung der Tauf liturgie. Innsbruck, 1958; *Chavasse A.* La discipline romaine des sept scrutins pré-baptismaux // RechSR. 1960. T. 48. P. 227–240; *Maertens T.* Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême. Bruges, 1962; *Jong J. P., de.* «Benedictio fontis»: Eine genetische Erklärung der römischen Taufwasserweihe // AflW. 1963. Bd. 8. S. 21–46; *Fisher J. D. C.* Christian Initiation: Baptism in the Medieval West. L., 1965; *Spital H. J.* Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum. Münster, 1968; *Kavanagh A.* The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation. N. Y., 1978. Collegeville, 1991; *Gy P.-M.* La formule «Je te baptise» (Et ego te baptizo) // Communio sanctorum: Mélanges offerts à J.-J. von Allmen / Ed. B. Bobrinskoy. Gen., 1982. P. 65–72; *Angenendt A.* Kaiserherrschaft und Königstaufe: Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte. B., 1984; *idem.* Der Taufritus im frühen Mittelalter // Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale. Spoleto, 1987. Vol. 1. P. 275–321; *Kleinheyser B.* «Scrutinium» im Ordo Romanus XI: Tauflingsversammlung und Taufvorbereitungszeit // AflW. 1988. Bd. 30. S. 33–37; *Jussen B.* Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter: Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis. Gött., 1991; *Serra D. E.* New Observations about the Scrutinies of the Elect in Early Roman Practice // Worship. 2006. Vol. 80. N 6. P. 511–527; *Alfani G., Gourdon V.* Fêtes du baptême et publicité des réseaux sociaux en Europe occidentale: Grandes tendances de la fin du Moyen-Âge au XX<sup>e</sup> siècle // Annales de démographie historique. P., 2009. T. 1. P. 153–189; **развитие учения о К. в католической Церкви до Тридентского Собора (кон. VIII–XVI вв.):** *Wiegand F. L. L.* Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe: Ein Beitrag zur Geschichte der Tauf liturgie im Zeitalter Karls des Grossen. Lpz., 1899; *Brommer F.* Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive. Paderborn, 1908; *Dellamy J.* Baptême VIII: Baptême dans l'Église latine depuis le VIII<sup>e</sup> siècle avant et après le Concile de Trente // DTC. 1910<sup>2</sup>. T. 2. Col. 250–296; *Gillmann F.* Der «sakramentale Charakter» bei den Glossatoren Rufinus, Johannes



Faventinus, Sikard von Cremona, Huguccio und in der Glossa ordinaria des Dekrets // Der Katholik. F. 4. Mainz, 1910. Bd. 5. S. 300–313; *idem*. Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre: Zugleich ein Beitrag zur Sakramentenlehre der Frühcholastik. Würzburg, 1918; *Ziesché K.* Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre // Weidenauer Studien. W., 1911. Bd. 4. S. 147–226; *Starke J.* Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre. Paderborn, 1917; *Lechner J.* Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. Münch., 1925; *Weisweiler H.* Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor. Freiburg i. Br., 1932; *idem*, ed. Maître Simon et son groupe: De Sacramentis: Textes inédits. Louvain, 1937; *idem*. Sakrament als Symbol und Teilhabe: Der Einfluss des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor // Scholastik. Freiburg i. Br., 1952. Bd. 27. S. 321–343; *Ott L.* Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühcholastik: Unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises. Münster, 1937; *Eynde D., van den.* Les définitions des sacrements: Pendant la première période de la théologie scolastique (1050–1240). R.; Louvain, 1950; *idem*. William of Saint-Thierry and the Author of the «Summa Sententiarum» // Franciscan Studies. N. S. 1950. Vol. 10. N 3. P. 241–256; *idem*. The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism (1125–1240) // *Ibid.* 1951. Vol. 11. N 1. P. 1–20; N 2. P. 117–149; 1952. Vol. 12. N 1. P. 1–26; *Jetter W.* Die Entwicklung der Tauflehre von Augustin bis Gabriel Biel // *Idem*. Die Taufe beim jungen Luther: Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung. Tüb., 1954. S. 1–108; *Landgraf A. M.* Dogmengeschichte der Frühcholastik. Regensburg, 1954. Tl. 3. Bd. 1; 1955. Tl. 3. Bd. 2; *Haring N. M.* Character, Signum und Signaculum: Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance // Scholastik. 1955. Bd. 30. S. 481–512; *Porter H. B.* Maxentius of Aquileia and the North Italian Baptismal Rites // EphLit. 1955. Vol. 69. P. 3–9; *Sullivan R. E.* Carolingian Missionary Theories // The Catholic Historical Review. Wash., 1956. Vol. 42. N 3. P. 273–295; *Jedin H.* Geschichte des Konzils von Trient. Freiburg, 1957. Bd. 2; *Stegmüller F.* Bischof Angilmodus über die Taufe: Ein Beitrag zur spätkarolingischen Tauftheologie // RQS. 1957. Bd. 52. S. 13–32; *Müller A.* Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Grossen. Münch. etc., 1967; *Weingart R. E.* Peter Abailard's Contribution to Medieval Sacramentology // RTAM. 1967. Vol. 34. P. 159–178; *Vercruysee J. E.* «Baptismus, qui etiam datur ab haereticis...»: Genèse et signification du canon tridentin sur le baptême des hérétiques // Gregorianum. R., 1970. Vol. 51. N 4. P. 649–677; *Angenendt A.* Taufe und Politik im frühen Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. B., 1973. Bd. 7. S. 143–168; *idem*. Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jh. // Die Mächte des Guten und des Bösen / Hrsg. A. Zimmermann. B., 1977. S. 388–409; *Roeder M.* Taufe und Firmung nach der Lehre des heiligen Bonaventura: Diss. Münch., 1973; *Bouhot J.-P.* Explications du rituel baptismal à l'époque carolingienne // REAug. 1978. T. 24. N 3/4. P. 278–301; *Flórez García G.* El Tratado de Sacramentos en la Escuela de Anselmo de Laón // Studium Legionense. León, 1983. Vol. 24. P. 9–79; *Keefe S. A.* Carolingian Baptismal Expositions: A Handlist of Tracts and Manuscripts // Carolingian Essays / Ed. U. R. Blumenthal. Wash., 1983. P. 169–237; *eadem*. Water and the Word: Baptism and the Education of the

Clergy in the Carolingian Empire. Notre Dame (Ind.), 2002. 2 vol.; *Feiss H. B.* Bernardus Scholasticus: The Correspondence of Bernard of Clairvaux and Hugh of St. Victor on Baptism // Bernardus Magister / Ed. J. R. Sommerfeldt. Kalamazoo, 1992. P. 349–378; *Scheffczyk L.* Taufe I: Christliche und heterodoxe Lehre // LexMA. 1997. Bd. 8. Sp. 495–498; *Byer G. C. J.* Charlemagne and Baptism: A Study of Responses to the Circular Letter of 811/812. Lanham etc., 1999; *Ulrich J.* Taufe IV: Mittelalter // TRE. 2001. Bd. 32. S. 697–701; *Kim O. E.* Medieval Canon Law and Sacramental Theology: The Case of Baptism // *Eadem*. Law and Criminality in the Middle Ages: Academic Essays. Cheltenham, 2006. P. 77–130; *Phelan O. M.* Textual Transmission and Authorship in Carolingian Europe: «Primo Paganus», Baptism, and Alcuin of York // RBen. 2008. T. 118. N 2. P. 262–288; *idem*. The Formation of Christian Europe: The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum. Oxf., 2014; *Stofferahn S. A.* Staying the Royal Sword: Alcuin and the Conversion Dilemma in Early Medieval Europe // The Historian. Malden (Mass.) etc., 2009. Vol. 71. N 3. P. 461–480; *Evans Chr. P., ed.* Radulphus Ardens: The Questions on the Sacraments. Toronto, 2010; *Giraud C.* Per verba magistri: Anselme de Laon et son école au XII<sup>e</sup> siècle. Turnhout, 2010; *Hall J. A.* The Sacraments in the «Complatio Questionum Theologie» of Magister Martinus: Crit. Ed. with Comment.: Diss. Notre Dame (Ind.), 2010; *Rolker Chr.* Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres. Camb.; N. Y., 2010; *Signori G.* «Baptismus est ianua omnium et fundamentum»: Die Taufe in Dogmatik, Liturgie, Tafelmalerei und Kleinarchitektur in der zweiten Hälfte des 15. und zu Beginn des 16. Jh. // Die Pfarrei im späten Mittelalter / Hrsg. E. Bunz, G. Fouquet. Ostfildern, 2013. S. 233–257; *Colish M. L.* Faith, Fiction and Force in Medieval Baptismal Debates. Wash., 2014; *Dumoulin É.* La théologie du baptême d'après saint Thomas d'Aquin. P., 2014; *Zahnd U.* Wirksame Zeichen?: Sakramentenlehre und Semiotik in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters. Tüb., 2014; *K. в современном католическом вероучении: Ruch C.* Baptême d'après le concile de Trente // DTC. 1910<sup>2</sup>. T. 2. Pt. 1. Col. 296–328; *Fischer B.* Die neuen römischen Riten der Erwachsenen- und Kindertaufe // Taufe und Firmung. 1971. S. 165–177; *Nicolas J.-H.* Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité. Fribourg, 1985. P. 801–853; *Теста Б.* Таинства в Католической Церкви. М., 2000. С. 104–137; *Nocke F.-J.* Spezielle Sakramentenlehre: Taufe // Handbuch der Dogmatik / Hrsg. Th. Schneider. Düsseldorf, 2002<sup>2</sup>. Bd. 2. S. 226–259; *Хаффиер П.* Тайна таинств. М., 2007. С. 24–51; *Olbrich R.* Gestaltung und Deutung der christlichen Initiation in der Römisch-Katholischen Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil // Die Taufe: Einführung in Geschichte und Praxis. 2008. S. 113–124; *учение о К. в протестантизме: Barth K.* Die kirchliche Lehre von der Taufe. Münch., 1947; *Barth M.* Die Taufe — ein Sakrament?: Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe. Zollikon-Zürich, 1951; *Jetter W.* Die Taufe beim jungen Luther: Eine Untersuch. über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung. Tüb., 1954; *Armour R. S.* Anabaptist Baptism: A Representative Study. Scottdale, 1966; *Aland K.* Taufe und Kindertaufe: 40 Sätze zur Aussage des NT und dem hist. Befund, zur modernen Debatte darüber und den Folgerungen daraus für die kirchliche Praxis, zugleich eine Ausei-

nersetzung mit K. Barths Lehre von der Taufe. Gütersloh, 1971; *Meinhold P.* Die Anschauung von der Taufe bei den Reformatoren und die neuere theologische Diskussion um die Taufe // Taufe und Firmung. 1971. S. 91–110; *Ratschow C. H.* Die eine christliche Taufe. Gütersloh, 1972; *Schäfer R.* Ist die Entscheidung der Reformation für Kindertaufe und Volkskirche noch gültig? // *Idem*. Gotteslehre und kirchliche Praxis: Ausgewählte Aufsätze / Hrsg. U. Köpf, R. Rittner. Tüb., 1991. S. 316–328; *Macchia F. D.* Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience // Pneuma: The J. of the Society for Pentecostal Studies. Leiden, 1993. Vol. 15. N 1. P. 61–76; *Peters A.* Kommentar zu Luthers Katechismen / Hrsg. G. Seebass. Gött., 1993. Bd. 4. S. 71–128; 1994. Bd. 5. S. 157–190; Zur Lehre und Praxis der Taufe / Hrsg. W. Hüffmeier. Fr./M., 1995; *Kühn U.* Taufe VII: Dogmatisch und ethisch // TRE. 2001. Bd. 32. S. 720–734; *Spinks B. D.* Taufe VI: Neuzeit // *Ibid.* S. 710–719; *Zur Mühlen K.-H.* Taufe V: Reformationszeit // *Ibid.* S. 701–710; *Pihkala J.* Gnadenmittel oder Gnadenangebot?: Auslegungsgeschichte des Passus «per baptismum offeratur gratia Dei» im Taufartikel der «Confessio Augustana» im Zeitraum von 1530–1930. Münster, 2003; *Hüffmeier W., Hrsg.* Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe. Fr./M., 2005; *Pinggéra K.* Martin Luther und das evangelische Taufverständnis vom 16. bis 18. Jh. // Die Taufe: Einführung in Geschichte und Praxis. 2008. S. 85–112; *Albrecht D.* Witness in the Waters: Baptism and Pentecostal Spirituality // Baptism Today. 2008. P. 147–168; *Truscott J. A.* The Rite of Holy Baptism in the «Lutheran Book of Worship» // *Ibid.* P. 45–54; *Вислѣф К. Ф.* Теология Лютера. СПб., 2009. С. 130–143; *Härle W.* Dogmatik. B.; Boston, 2012<sup>2</sup>. S. 562–574; *Cross A. R.* Recovering the Evangelical Sacrament: Baptisma Semper Reformandum. Eugene (Oregon), 2013; *вопрос о К. в межконфессиональном диалоге: Schlink E.* Die Lehre von der Taufe. Kassel, 1969; Baptism, Eucharist and Ministry. Gen., 1982. (Faith and Order Paper; N 111); Churches Respond to BEM: Official Responses to the «Baptism, Eucharist and Ministry» Text. Gen., 1986–1988. 6 vol.; *Sutner E. Ch.* Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden: Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte // Anzeiger der phil.-hist. Kl. der Österreich. Akad. d. Wiss. W., 1990. Bd. 127. S. 1–46; Becoming a Christian: The Ecumenical Implications of Our Common Baptism. Gen., 1999. (Faith and Order Paper; N 184); Die Sakramente (Mysterien) der Eingliederung in die Kirche: Eine Handreichung // Orthodoxie im Dialog: Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997: Eine Dokumentensammlung / Hrsg. Th. Bremer e. a. Trier, 1999. S. 173–175; Крещение и общение Церквей: Сб. мат.-лов коллоквиума в Крестовоздвиженском мон-ре (авг.-сент. 1998 г., Шветонь, Бельгия) / Ред.: игум. Иннокентий (Павлов). М., 2000; *Сааринен P.* Вера и святость: Лютеранско-правосл. диалог, 1959–2002 гг. М., 2003; Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht / Hrsg. W. Klaiber. Paderborn, 2005; Wechselseitige Anerkennung der Taufe // Materialdienst des Konfessionkundlichen Instituts. Bensheim, 2007. Bd. 58. H. 3. S. 58–59; *Meyendorff P.* Toward Mutual Recognition of Baptism // Baptism Today. 2008.



Р. 195–206; *idem.* Towards a Baptismal Ecclesiology // *Liturgies in East and West: Ecumenical Relevance of Early Liturgical Developments: Acts of the Intern. Symposium Vindobonense I, Vienna, Nov. 17–20, 2007* / Ed. H.-J. Feulner. W., 2013. P. 285–294; *Говорун С., свящ.* Богословские аспекты и практика приёма в Православие из инославия // *Правосл. учение о церковных таинствах.* 2009. Т. 1. С. 349–358; *Podmore C.* The Baptismal Revolution in the American Episcopal Church: Baptismal Ecclesiology and the Baptismal Covenant // *Ecclesiology.* N. Y., 2010. Vol. 6. N 1. P. 8–38; *Erickson J. H.* The Church in Modern Orthodox Thought: Towards a Baptismal Ecclesiology // *International J. for the Study of the Christian Church.* Edinb.; N. Y., 2011. Vol. 11. N 2/3. P. 137–151; *Das Mysterium der Kirche: Mysteria/Sakramente als Heilmittel* // *Dokumente wachsender Übereinstimmung: Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene* / Hrsg. J. Oeldemann e. a. Paderborn, 2012. Bd. 4. S. 507–509; *Das Mysterium der Kirche: Taufe und Myronsalbung als Sakramente der Aufnahme in die Kirche* // *Ibid.* S. 510–513; *Bünker M., Hrsg.* Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie. Lpz., 2013.

**КРЕЩЕНИЕ ГОСПОДНЕ (БОГОЯВЛЕНИЕ)** [греч. τὰ Ἁγία Θεοφάνεια], один из главных праздников правосл. Церкви (6 янв., в XX–XIX вв. — 19 янв. н. с.), посвященный воспоминанию одного из центральных событий новозаветной истории — Крещению Иисуса Христа *Иоанном Предтечей.*

**Событие в Евангелиях.** Согласно евангельскому повествованию, в возрасте ок. 30 лет Иисус Христос пришел к Иоанну Предтече, проповедовавшему и крестившему народ в р. Иордан. Приняв крещение от Иоанна, Иисус вышел из вод реки и в этот момент произошло Богоявление — был глас с небес, объявивший Иисуса Сыном Божиим, после чего на Спасителя сошел Св. Дух в виде голубя, указав тем самым на обещанного избранному народу Мессию (Мф 3. 13–17; Мк 1. 9–11; Лк 3. 21–22; Ин 1. 29–34). После крещения Иисус, ведомый Духом, удалился в пустыню.

Т. о., в рассказах евангелистов К. Г. предстает двучастным событием, включающим собственно крещение, совершённое Иоанном Предтечей, и Богоявление и сошествие Св. Духа на Иисуса Христа после Его выхода из вод р. Иордан. При этом во всех 4 Евангелиях рассказ о проповеди Иоанна Предтечи служит предысторией описания К. Г., а между Иоанновым крещением и последовавшей за ним теофанией (глас с небес и сошествие Духа в



Крещение Господне.  
Икона из Кашинского чина.  
30–40-е гг. XV в. (ГРМ)

виде голубя) проводится четкое различие.

Одну из основных богословско-экзегетических сложностей в рассказе о К. Г. представляет сам факт принятия безгрешным Спасителем Иоаннова крещения, к-рое совершалось «для прощения грехов» (Мф 3. 13–15; Мк 1. 4; Лк 3. 3). Но именно этот неудобный для понимания момент является для библейских исследователей одним из признаков историчности евангельского рассказа (см.: *Meier.* 1994; *Ferguson.* 2009. P. 99–100).

Сошествие Св. Духа в виде голубя рассматривается евангелистами как знак посвящения (помазания) Мессии, а К. Г. в целом знаменует начало публичного служения Иисуса как Мессии и становится отправной точкой изложения Его благой вести (см. также наиболее ранние формулы евангельской *керигмы* — Деян 1. 22; 10. 37–38). Отраженное в описании события участие всех трех Лиц Пресв. Троицы стало одним из исходных моментов формирования христологии и триадологии в богословии ранней Церкви.

Каждый из евангелистов поразному освещает историю К. Г., акцентируя внимание на отдельных подробностях.

В Евангелии от Марка рассказ о К. Г. помещен в самом начале повествования о служении Спасителя (Мк 1. 9–11), поскольку для евангелиста Марка важно сконцентрировать внимание читателя на чудесном пришествии к людям мессианского Царя — Сына Божия. В Мк 1. 4 говорится, что Иоанн Креститель проповедовал «крещение покаяния для прощения грехов», но дальше к этой

теме евангелист не обращается (Мк 1. 9–10). Многие исследователи считают греч. слово βαπτίσθη [Он был крещен] аналогом арам. глагола *tebal* (евр. *tābal*; Мк 1. 9), который в переходном значении переводится как «погружаться, окунаться в воду». Тем самым в описании К. Г. в греч. тексте усматривается подтверждение того, что совершилось именно погружение Спасителя в воды Иордана (*Иеремияс И.* Богословие НЗ. М., 1999. Ч. 1. С. 70). При этом употребления предлога εἰς в словах о том, что «Иисус... крестился от Иоанна (εἰς) Иордане» (Мк 1. 9), для такого вывода недостаточно, поскольку в греческом языке НЗ предлог εἰς выступает синонимом предлога ἐν (в) с локативным значением, указывая лишь на место совершения действия (*Moulton J. H.* A Grammar of NT Greek / Ed. N. Turner. Edinb., 1963. Vol. 3: Syntax. P. 254).

Текст Мк 1. 10 на лексическом уровне представляет собой гармонично выстроенное повествование: когда Иисус выходит (букв. «восходит» — ἀναβαίνων) из воды, Св. Дух нисходит (букв. «спускается» — καταβαίνων) на (букв. «в» — εἰς) Него. Использование при описании способа схождения Св. Духа предлога εἰς (в, внутрь) является особенностью этого Евангелия. Чтение во мн. рукописях ἐπὶ («на» — *Nestle-Aland.* NTG. S. 89) можно рассматривать как попытку гармонизации этого отрывка со свидетельствами Евангелий от Матфея и Луки (Мф 3. 16; Лк 3. 22). Слова о схождении Св. Духа на Христа «как голубя» (ὡς περιστερᾶν), аналогично др. Евангелиям, напоминают слова из Быт 1. 2, где действие Духа Божия над первозданными водами в соответствии со значением использованного в евр. тексте глагола *rhḥ* уподобляется порханию птицы (ср.: Втор 32. 11). Подобно тому как Дух оживлял творение, явление Св. Духа в виде голубя в К. Г. служит символом создания нового творения во Христе. Кроме того, евангельский рассказ напоминает о голубе, к-рого Ной послал из ковчега над водами потопа (Быт 8. 8–11).

В словах небесного гласа представлены 2 важные ветхозаветные аллюзии. Фраза «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мк 1. 11) отсылает одновременно к мессианским словам







в Пс 2. 7 («Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя») и к пророчеству о божественном Отроке, слуге Господа, в Ис 42. 1 («Вот, Отрок Мой... избранный Мой, к которому благоволил душа Моя»). Последние слова Ис 42. 1 («Положу дух Мой на Него») получают исполнение в событии схождения Св. Духа на Иисуса. Т. о., у евангелиста Марка, как и у других евангелистов-синоптиков, фраза божественного гласа предстает комбинированной цитатой, к-рая указывает на Иисуса одновременно как на мессианского Царя и страдающего раба Господня. Однако некоторые исследователи отдают предпочтение аллюзии на Ис 42. 1, считая, что использованное в ней выражение ὁ παῖς μου получает христологическое прочтение в Мк 1. 11 — ὁ υἱός μου (Иеремияс И. Богословие НЗ. М., 1999. Ч. 1. С. 73). Прилагательное «возлюбленный» (ἀγαπητός), использованное по отношению к Сыну, носит уже в греческом языке ВЗ оттенок «единственный» (см., напр.: Быт 22. 2, где этот эпитет употребляется в рассказе о жертвоприношении Авраамом своего единственного сына Исаака — *Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvain, 2009. P. 4*). Это прилагательное встречается в Евангелии от Марка в рассказе о Преображении, также содержащем откровение о божественной природе Спасителя (Мк 9. 7). Нек-рое сходство с этой сценой можно усмотреть в пророческих словах о принятии Богом Израиля как Своего сына в событии *Исхода* (Ос 11. 1).

Образ разверзающихся небес (Мк 1. 10) позволяет трактовать сцену К. Г. как традиц. описание эсхатологического откровения (Ис 64. 1; Иез 1. 1; Агг 2. 6, 21; ср.: Откр 6. 14; 11. 19; 19. 11). Использованное только в связи с К. Г. выражение «τὸ πνεῦμα... καταβαῖνον» служит отсылкой к пророчеству из Ис 63. 14 (в переводе LXX: κατέβη πνεῦμα).

В Мк 10. 38 Сам Иисус сопоставляет принятое Им крещение с принятием «чаши», т. е. К. Г. выступает как метафора спасительных страданий.

В Евангелии от Луки служению Иоанна Предтечи посвящен самый подробный рассказ по сравнению с др. Евангелиями, при этом К. Г. удостоилось лишь краткого упоминания (Лк 3. 21–22). Сцена К. Г. представлена не как совместное действие Иисуса и Иоанна Предтечи, она



Крещение Господне.  
Миниатюра из Киевской Псалтири.  
1397 г.  
(РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 36 об.)

подразумевает участие всего народа (Лк 3. 21). В отличие от др. евангелистов Лука не упоминает о том, что Иисус пришел принимать крещение из Галилеи (см.: Мф 3. 13; в варианте Мк 1. 14 — «из Назарета»). Евангелист Лука единственный, кто сообщает о том, что Иисус молился во время крещения. Когда Спаситель молился, «раскрылось небо» и сошел на Него (ἐπ' αὐτόν) Дух Святой «в телесном виде» голубя (σωματικῶ εἶδει) (Лк 3. 22; хотя в *Безы кодексе* сошествие Духа описывается с помощью предлога εἰς, т. е. «в Него» — *Nestle-Aland. NTG. S. 162*). Только у евангелиста Луки на лексическом уровне показано, что уподобление Духа голубю связано именно с его внешним видом, а не с более пространной метафорой полета птицы как образа действия божественной благодати.

Выражение «возлюбленный Сын» у Луки соотносится с ранее встречавшимся в его тексте описанием Иисуса как «Сына Божия» (Лк 1. 35). Кодекс Безы и наиболее авторитетные рукописи древнего латинского перевода *Vetus latina* вместо слов «Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!» представляют божественный глас с неба цитатой из Пс 2. 7 «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя» (Itala: *Das NT in Altlateinischer Überlieferung / Hrsg. A. Julicher, K. Aland. B., 1976<sup>2</sup>. Bd. 3. S. 33*). Такой же вариант слов небесного гласа зафиксирован в ряде раннехрист. текстов II–III вв. (см., напр.:

*Iust. Martyr. Dial. 88. 8; Clem. Alex. Paed. I 6. 25*), что служит свидетельством существования иной традиции для Лк 3. 22.

Только у Луки описание сошествия Св. Духа дополняется рассказом о чтении Спасителем в Назаретской синагоге мессианского пророчества о помазании Духом из Ис 61. 1–2 («Дух Господень на [ἐπὶ] Мне...»), которое Он относит к Своему призванию (Лк 4. 16–21). После помазания (Лк 3. 22) Иисус, «исполненный Духа Святого», уходит Духом в пустыню (Лк 4. 1; ср.: Мк 1. 12; Мф 4. 1).

О мессианском помазании Христа говорится и в Деян 10. 38. К. Г. знаменует собой наступление эсхатологической эпохи, когда Св. Дух будет пребывать с народом Божиим (Деян 2. 17–21; ср.: Иоил 2. 28–32).

В Евангелии от Матфея к описанию К. Г., представленному у евангелистов Марка и Луки, добавляются новые подробности (Мф 3. 13–17). Только евангелист Матфей сообщает о диалоге Иисуса Христа с Иоанном Предтечей, к-рый отказывается совершить над Ним крещение, возражая, что это ему самому «надобно креститься» от Спасителя. Ответ Христа подчеркивает принятие Им крещения как следование божественному замыслу, состоящему в том, чтобы «исполнить всякую правду» (πληρῶσαι πάσαν δικαιοσύνην — Мф 3. 15). Вероятно, этот эпизод призван обосновать проблему необходимости принятия крещения Тому, Кто не имел греха, тем более что, как подчеркивается в Евангелии от Матфея, прерогатива очищать от грехов принадлежит только Христу (Мф 1. 21; 26. 28). Представление о правде (δικαιοσύνην) как о реализации в этом мире Божественного Промысла становится одним из центральных понятий Евангелия от Матфея (Мф 5. 6, 10; 6. 33; 21. 32), а тема богосыновства связывается у Матфея с послушанием божественной воле (Мф 4. 1–11; 26. 39; 27. 43). Матфей единственный из евангелистов, кто говорит о сошествии именно «Духа Божия» (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ — Мф 3. 16; в Мк 1. 10 говорится просто о Духе; в Лк 3. 22 — о Духе Святом). Только у Матфея божественный глас с неба предстает как обращение к Иисусу в 3-м лице: «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мф 3. 17). В др. Евангелиях эти слова носят форму личного обращения, чей ад-



ресат представлен во 2-м лице: «Ты Сын Мой возлюбленный» (Мк 1. 11; Лк 3. 22). Эта же усыновительная фраза присутствует в рассказе о Преображении Господнем (Мф 17. 5; ср.: 2 Петр 1. 17). В отличие от Евангелия от Луки в описании сцены К. Г. у Матфея нет указаний, что др. ее участники, а не только Иисус или Иоанн Креститель могли слышать голос с неба.

В Евангелии от Иоанна К. Г. представлено как повествование от лица Иоанна Предтечи об уже происшедшем и известном событии. Его речь содержит краткие отсылки к К. Г., при этом воспоминание о событии несет в себе элементы его толкования. Согласно Евангелию от Иоанна, основная цель К. Г. состояла в том, чтобы явить Иисуса Христа народу Израилеву (Ин 1. 31). Только в этом Евангелии говорится, что сошедший с неба Св. Дух в виде голубя пребывал (или покоился — ἔκεινεν) на Спасителе (Ин 1. 32). К. Г. имело особое отношение к узнаванию Иоанном Крестителем Спасителя на основании полученного в личном откровении обетования о пришествии Его, «крестящего Духом Святым» (Ин 1. 33). Соответственно исповедание Иисуса Христа Сыном Божиим, т. е. провозглашение Его богосыновства, в отличие от других евангельских свидетельств происходит не посредством гласа с небес, но через слова св. Иоанна Крестителя (Ин 1. 34). В Синайском кодексе IV в. и в некоторых рукописях *Vetus latina* свидетельство Иоанна «Сей есть Сын Божий» передано как «Сей есть избранник (ἐκλεκτός; лат. *electus*) Божий» (*Nestle-Aland. NTG. S. 249; Itala. V., 1976. Bd. 3. S. 7*). Термин ἐκλεκτός отсылает к пророчеству Ис 42. 1 в переводе LXX. Евангелист Иоанн также отождествляет Иисуса Христа с «Агнцем Божиим, Который берет на Себя грех мира» (1. 29), напрямую увязывая основное содержание крещения Иоаннова во оставление грехов с личностью Спасителя.

Синоптические Евангелия не сообщают о совершении крещения Самим Спасителем, только евангелист Иоанн приводит уникальное свидетельство существования крещальной практики Иисуса Христа и Его учеников параллельно со служением Иоанна Предтечи и его последователей (Ин 3. 22–23, 26). Свидетельство того, что Спаситель с учениками

практиковали крещение, представляет тем самым переходное звено от К. Г. к церковному таинству. Однако Ин 4. 2 парадоксальным образом отрицает, что Иисус крестил лично, и сообщает, что крестили лишь Его ученики (поскольку христианское крещение, дарующее Св. Духа, получает силу и действительность только после Крестной смерти Спасителя).

**К. Г. в апокрифах и гностической литературе.** Апокрифы не добавляют исторических деталей к описанию К. Г., но содержат его раннюю интерпретацию в контексте собственной традиции, часто независимой от евангельских описаний, что приводит к появлению ряда новых подробностей. В «Евангелии эвонитов» (CANT, N 12) рассказ о К. Г. представляет собой попытку гармонизации синоптических Евангелий. Основная особенность изложения этого события — упоминание о явлении «великого света» (φῶς μέγα), к-рый осветил место К. Г. после выхода Спасителя из вод Иордана (NTApO.



Крещение Господне.  
Фрагмент резной пластины.  
VI в.  
(Британский музей, Лондон)

Bd. 1. S. 169; *Eph. Adv. haer. [Parapion]. 30. 13. 6–8*). Великий свет, как и божественный глас с неба, служит знаком, удостоверяющим божественное происхождение Иисуса. Смысловое ударение в этом источнике, так же как и в Мк 1. 10, сделано на том, что Св. Дух сходит «εἰς αὐτόν» (букв.: «сходит и входит в него» — κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν — GCS. Bd. 1. S. 350).

В близком к нему по происхождению «Евангелии от евреев» (CANT, N 11; II в.) рассказ о К. Г. соткан из библейских реминисценций и аллюзий (Ис 11. 2; 61. 1; Прем 7. 7; Сир 21. 71; Пс 2. 7; 89. 29; 132. 14), при этом Иисус представлен как выдающийся из библейских пророков, на Котором почил (requievit) «весь источник Святого Духа». При выходе Спасителя из вод Иордана не глас божественного Отца, но Сам Св. Дух объявляет Иисуса Своим Сыном, называя Его «Сыном Моим



Крещение Господне.  
Мозаика Палатинской капеллы  
в Палермо на о-ве Сицилия.  
Ок. 1146–1151 гг.

первородным» (primogenitus — титул, отсутствующий в канонических Евангелиях) (*Hieron. In Is. 4* (на Ис 11. 2) // PL. 24. Col. 145; NTApO. Bd. 1. S. 177). Тема почитания Св. Духа на Иисуса сближает это свидетельство с Ин 1. 32, где сказано, что Св. Дух пребывал (покоился — ἔκεινεν) на Нем. В «Евангелии назореев» (CANT, N 10; II в.), к-рое близко по содержанию к Евангелию от Матфея, представлено уникальное для раннехрист. лит-ры предание об обстоятельствах принятия Иисусом крещения от Иоанна Крестителя (ср.: Мф 3. 14–15). Согласно этому свидетельству, Иисуса уговаривают принять крещение от Иоанна Его Мать и братья, на что Спаситель в риторической форме возражает, что Он не может обладать неведением о Своей безгрешности (*Hieron. Dial. contr. Pelag. 3. 2; NTApO. Bd. 1. S. 160*).

В апокрифических «Актах Пилата», к-рые входят в «Евангелие от Никодима» (CANT, N 66), описание К. Г. вложено в уста Иоанна Крестителя и представляет собой краткий пересказ свидетельств евангелистов



Иоанна и Матфея (NTApoc. Bd. 1. S. 522).

В папирусе Оху 840 (SANT, N 1), содержащем фрагмент апокрифического Евангелия, приводится дискуссия Спасителя с первосвященником о ритуальном очищении в Иерусалимском храме: Иисус, противопоставляя Свое крещение иудейским омовениям, говорит: «Я и Мои ученики были погружены [βεβαπτισθη] в воды вечной жизни» (*Grenfell B. P., Hunt A. S., ed. The Oxyrhynchus Papyri. L., 1908. Vol. 5. P. 8*).

В «Завещании 12 патриархов» (CAVT, N 118) обетование 3-му сыну Иакова Левию содержит близкое к евангельскому рассказу о К. Г. пророчество о новом священнике, который будет поставлен от Господа вершить суд правды на земле. Его явление будет сопровождаться величественными событиями: «Небеса разверзнутся, и из храма славы снизойдет на него святость вместе с отеческим гласом, как от Авраама и Исаака. И изольется на него слава Всевышнего, и дух понимания и освящения почит (καταλαύσει) на нем [в воде]» (*Test. XII Patr. III 18. 6–7*). Слова о воде обычно рассматриваются в качестве христианской интерполяции (OTP. Vol. 1. P. 795). Завещание 4-го сына Иуды также содержит весьма близкую аллюзию на К. Г. в пророчестве о пришествии Мессии: «И разверзнутся над ним небеса, дабы излить дух благословения Святого Отца» (*Test. XII Patr. IV 24. 2*). Образность этого предсказания восходит к библейской пророческой лит-ре (ср.: Ис 11. 2; 61. 11; Иоил 3. 1). Отдаленное указание на К. Г. можно усмотреть в словах из завещания 10-го сына Асира, содержащих предсказание о пришествии Всевышнего, который посетит землю и «сокрушит главу змия в воде» (ср.: Пс 73. 13) (*Test. XII Patr. X 7. 3*).

В христ. части апокрифа «Сивиллы книги» (CAVT, N 274; ок. 150 г. по Р. Х.), включающей т. н. гимн Христу (II–III вв. по Р. Х.— OTP. Vol. 1. P. 406), описание К. Г. содержит поэтическую аллюзию на погружение в воды Иордана: «...воскрес Он во второй раз во плоти, когда он омылся водой Иордана... избежав огня, Он увидел Духа, сходящего на белых крыльях голубя» (*Sib. VI 3–7*). В др. отсылке к К. Г. не используется нормативный глагол для обозначения крещения в

смысле погружения, но говорится об «омовении» (от глагола ἀπολούω): «Несчастливая, ты не смогла узнать своего Бога, Который омылся в потоке Иордановом и на Кого Дух опустился как голубь» (*Sib. VII 66–67*). Упоминание о крещении как о «погружении» (βαπτισμα) встречается в словах ритуальной молитвы позднего происхождения (II в. по Р. Х.— OTP. Vol. 1. P. 408–409), к-рая также содержит одну из древнейших аллюзий на явление в К. Г. огня: «Как Отец породил тебя как Слово, так и я послал птицу — слово, вестника быстрого слов, окропляя чистыми водами твое крещение — из огня которого ты явился...» (*Sib. VII 82–84*). Тема явления света или огня в К. Г. в дальнейшем подробно раскрывается в богословии ранней Церкви. В др. месте впервые встречается выражение «просвещение» для обозначения К. Г.: Христос пришел к творению, «просвещая водою» (*Sib. VIII 271*), при этом Он называется «дарующим радость света для тех, кто были призваны к двенадцати источникам» (очевидно, речь о 12 апостолах) (*Sib. VIII 245–247*).

В гностической лит-ре отдельные элементы евангельского сюжета о К. Г. получали смысловое наполнение, далекое от церковной традиции. Согласно свидетельству сщмч. Ириныя Лионского, гностик Керинф, излагая распространенную в гностических кругах версию о природе Христа, учил, что посредством крещения от Иоанна простой человек Иисус был приурочен «низшей премудростью» для соедине-

ста при крещении сошел в виде голубя Спаситель из Плеромы (*Ibid. I 7. 2*). По др. версии, валентиниане учили, что, «когда Иисус пришел на воду, на Него снизошла в виде голубя... сила... семья Отчее, имеющее в Себе и Отца и Сына... И это есть Дух, глаголавший устами Иисуса, исповедавший Себя сыном человеческим, явивший Отца, сошедший на Иисуса и соединившийся с Ним» (*Ibid. I 15. 3*). Этой традиции близко свидетельство, сохранившееся в приписываемом сщмч. Киприану Карфагенскому трактате «De rebaptismate» (CPL, N 59; III в.), из утерянного апокрифа «Проповедь Павла» (*Praedicatio Pauli*). В нем говорилось, что Иисус осознал Свой грех и под влиянием уговоров Своей Матери принял крещение от Иоанна: «...когда Он крестился, огонь явился над водою (*ignem super aquam esse visum*), о котором не сказано в Евангелиях» (*Ps.-Cypr. De rebapt. 17*).

**Ветхозаветные прообразы К. Г.** христ. экзегеты видели прежде всего в библейском рассказе о чудесном избавлении Ноя и его семейства от вод потопа (Быт 6. 9–18). По словам свт. Григория Чудотворца, Господь Иисус Христос в К. Г. явился «новым Ноем и Создателем Ноевым и благим Кормчим терпящей крушение природы» (*Greg. Thaum. Hom. 4 // PG. 10. Col. 1188*; см. также: *Cyr. Hieros. Catech. 17. 10; Tertull. De bapt. 8*). Очевидно, на это сопоставление повлияли как крещальная интерпретация потопа в тексте НЗ (1 Петр 3. 20–21), так и схожая образность (голубь над водами потопа и схождение Св. Духа в виде голубя). Ориген отмечал: «Потому и Дух сошел в виде голубя, ибо где при-



Голубь приносит ветвь оливы праотцу Ною.  
Мозаика собора Сан-Марко в Венеции. Кон. XI в.

мирение с Богом, там и голубь, как в случае с Ноевым ковчегом» (*Orig. Fragm. in Matth. 56 // GCS. Bd. 41. S. 37*). Свт.

Иоанн Златоуст представляет развитие этой темы: «Поэтому и голубица не с масличною ветвью является, но указывает нам на Освободителя от всех зол и подает благие надежды. Не одного только человека выводит она из ковчега, но всю

мирие с Богом, там и голубь, как в случае с Ноевым ковчегом» (*Orig. Fragm. in Matth. 56 // GCS. Bd. 41. S. 37*). Свт. Иоанн Златоуст представляет развитие этой темы: «Поэтому и голубица не с масличною ветвью является, но указывает нам на Освободителя от всех зол и подает благие надежды. Не одного только человека выводит она из ковчега, но всю



вселенную возводит на небо и вместо масличной ветви приносит усыновление всему роду человеческому» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 12. 3*). Соответственно образ голубя в др. книгах ВЗ также становится указанием на К. Г. По мнению блж. Феодорита Кирского, слова из Книги Песни Песней Соломона: «Глаза его — как голуби при потоках вод» (Песн 5. 12) — «...напоминают нам о сошедшем на Него голубе на Иордане» (*Theodoret. Expl. in Cant. Cantic. 5. 12 // PG. 81. Col. 160*). Образ голубки из Песн 2. 14 также говорит о К. Г. (*Orig. Cant. Cantic. 2. 12*). Принесение в жертву всеожжения «чистой и незлобивой голубицы» в ВЗ, считает свт. Кирилл Иерусалимский, также предызображает сошествие Духа Святого в К. Г. (*Cyr. Hieros. Catech. 17. 9*).

Прообразовательное значение в связи с К. Г. в святоотеческой экзегезе придается Иисусу Навину. Так, блж. Феодорит Кирский видит в переходе израильтян под рук. прав. Иисуса Навина через Иордан указание на крещение Самого Христа в водах Иордана (*Theodoret. Quaest. in Jos. 2*). Иисус Навин, начав править народом от Иордана, прообразует Христа, Который также начал проповедовать народу Евангелие после Своего крещения в Иордане (*Cyr. Hieros. Catech. 10. 11*). Как Иисус Навин «провел народ израильский чрез Иордан из пустыни в землю обетованную, так и Спаситель наш провел нас чрез святое и спасительное крещение из пустыни неведения и идолослужения в горний Иерусалим» (*Ioan. Chrysost. In Is. 1. 4; ср.: Idem. De bapt. 4*).

Среди др. прообразов К. Г. выделяются слова Ис 35. 1–2: «Возвеселится пустыня и сухая земля, и... они увидят славу Господа, величие Бога нашего», к-рые, по мнению Евсевия Кесарийского, предсказывают приход Спасителя на крещение в пустыню Иордана (*Euseb. Demonstr. IX 6*). Тертуллиан, находя прообраз К. Г. в горьких водах, подслащенных брошенным в них прор. Моисеем деревом (Исх 15. 23–25), считал, что этим деревом «был Христос, превративший Собою нездоровые жилы прежде отравленной и горькой природы в полезнейшие воды крещения» (*Tertull. De bapt. 9. 2–3*). Рассказ о железном топоре, к-рый был поднят чудесным образом со дна Иордана прор. Елисеем, бросившим в его воды дерево

(4 Цар 6. 5–7), символически указывает на спасение павшего Адама, чей грех «был смыт водой святого крещения нашим Господом, когда Он принял крещение в Иордане» (*Ephraem Syr. In 2 Regn. // Opera omnia / Ed. J. S. Assemani. 1737. Vol. 1. P. 534*). В обращенных к Иуде пророческих словах его отца Иакова «Он... моет



Крещение Господне.  
Мозаика кафоликона  
Неа-Мони на о-ве Хиос,  
Греция. Сер. XI в.

вине одежду свою и в крови гроздей одеяние свое» (Быт 49. 11), как считают мн. отцы, одежда символизирует плоть Христову, к-рая была омыта в водах Иордана (*Ambros. Mediol. De patriarch. 4. 24; Hipp. De bened. Is. et Jac. 80. 13*). Подобным образом снятие ангелом Господним запятнанных одежд с первосвященника Иисуса и облечение его в светлые одежды (Зах 3. 1–6) указывают на очищение «нашей рабской плоти» в К. Г. (*Greg. Nyss. In bapt. Christ. 8*).

Стих Пс 28. 3: «Глас Господень над водами; Бог славы возгремел, Господь над водами многими» — возвещает, по мнению св. отцов, о том, как Господь во время Своего Крещения освятил воды Иордана (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 28. 3; ср.: Hipp. In Eriphan. 7; Greg. Nyss. In bapt. Christ. 9*). Также слова из Пс 113. 5 «Что с тобою, море, что ты побежало, и [с тобою], Иордан, что ты обратился назад?» рассматриваются уже достаточно рано как пророчество о К. Г. (см., напр.: *Hipp. In Eriphan. 3*).

**К. Г. в экзегезе и богословии древней Церкви.** Сщмч. Игнатий Богоносец, толкуя Мф 3. 15, первым обращается к теме освящения (очищения) воды в момент К. Г., соотнося это действие со спасительными страданиями Господа: «Он родился и крестился для того, чтобы Его страданиями вода была очищена» (*Ign. Ep. ad Eph. 18. 2*). Эта же тема присутствует и у Тертуллиана

(*Tertull. Adv. Iud. 8. 14; Idem. De bapt. 9. 2*). Согласно свт. Григорию Богослову, Господь «крестился не ради собственного очищения, но чтобы освятить воды» (*Greg. Nazianz. Or. 29. 20; ср.: Ambros. Mediol. In Luc. 2. 83*). Не нуждаясь Сам в очищении, через крещение в Иордане Он «делает воды чистыми» (*Greg. Nazianz. Or. 38. 16*). Свт. Григорий Нисский замечает: «Ибо из всех рек только один Иордан, прияв в себя начаток освящения и благо-

словения, как бы из некоторого источника излил всему миру благодать крещения» (*Greg. Nyss. In bapt. Christ. // PG. 46.*

*Col. 592*). По мнению свт. Иоанна Златоуста, в этот день Христос «освятил естество вод» (*Ioan. Chrysost. De bapt. 2*). Свт. Прокл К-польский говорит, что в день Богоявления «море возликовало с радостью... ибо через Иордан оно восприняло благословение освящения» (*Proclus CP. Or. 7: In S. Theophania // PG. 65. Col. 757*).

Др. важная для христ. экзегезы тема — объяснение цели принятия Спасителем крещения. Церковные толкователи исходили из представления о том, что Христос не нуждался, будучи безгрешным, в очищении и оставлении грехов. Мч. Иустин Философ утверждал, что Господь совершил крещение «за род человеческий, который от Адама подпал смерти и оболщению змия, потому что каждый по своей собственной вине творил зло» (*Iust. Martyr. Dial. 88. 2–4*). По словам мч. Ипполита Римского, в К. Г. «Владыка обновил ветхого человека и возвратил ему Царственное право усыновления»; в момент крещения небеса отверзлись и раскрыли свои сияющие врата (Мф 3. 16; ср.: Пс 23. 7) (*Hipp. In Eriphan. 6*). Принимая крещение, Господь не только освящает св. Иоанна Крестителя, но и погребает в воде «всего ветхого Адама» (*Greg. Nazianz. Or. 39. 15*). Когда Христос выходит из вод Иордана, Он «возносит с Собою весь мир и видит «разводящиеся небеса» (Мк 1. 10) — небеса, которые Адам для себя и для потомков своих заключил



так же, как и рай, пламенным оружием» (Ibid. 39. 16). Прп. Ефрем Сирийский писал, что «божественная природа Христа не нуждалась в крещении, но в крещении была явлена Его человеческая природа» (*Ephraem Syr. In Diatess. 4. 1 // SC. 121. P. 93*). Ориген, истолковывая Мф 3. 13, говорит, что «Он омыл Собой (ἀπολούμενος) наши грехи для того, чтобы мы могли быть освящены Его омовением» (*Orig. Comm. in Matt. 16. 6*). Свт. Афанасий Великий писал: «Ибо, когда Господь, как человек, крестится во Иордане, — мы в Нем и Им омываемся, и когда крещается Он, — крещаемся в Нем мы» (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. 1. 48*). По словам св. Иоанна Златоуста, именование Спасителя Агнцем Божиим, берущим грех мира (Ин 1. 29), является указанием на то, что Спаситель не нуждался в Иоанновом крещении во оставление грехов (*Ioan. Chrysost. In Matth. 12. 1*). Исполнение всякой правды (Мф 3. 15) означает, по мнению св. Иоанна Златоуста, строгое следование Божественному замыслу о спасении человека и включает не только К. Г., но и принятые на себя по человеколюбью обрезание, принесение жертв, хранение субботы, соблюдение праздников, исполнение заповедей (*Ioan. Chrysost. De bapt. 4*). Феодор Мопсуестийский писал, что Господь «смирннмудро, как один человек из народа, подчинился пророку и Крестителю Иоанну для крещения, чтобы освятить воды и наше возрождение через омовение, и усыновление, и отпущение грехов» (*Theod. Mops. Fragm. in Matt. 14. 1–21*).

Сотериологический аспект К. Г. получает новое осмысление в контексте победы Христа над диаволом и его слугами. В сохранившемся во фрагментах трактате «О крещении» св. Мелитона Сардского К. Г. рассматривается в широком космологическом контексте и включает даже античное представление о том, что солнце ночью проходит через мировой океан и затем восходит на следующий день. Согласно автору, то, что происходит с небесными телами, служит обоснованием и объяснением К. Г.: Христос крещается в Иордане, подобно тому как солнце, звезды и луна омываются в небесном океане. Его крещение также сопоставляется со схождением во ад: Христос, крестившийся в Иордане, есть «Царь Небесный и Глава тво-

рения, Солнце восходящее, Который явился одновременно мертвым во аде и смертным в этом мире» (*Melito. Baptismate. Fragm. 8b // Melito of Sardis. On Pascha and Fragments / Ed. S. G. Hall. Oxf., 1979. P. 72–73*). Наиболее подробно этот мотив раскрывается у свт. Кирилла Иерусалимского, который связывает К. Г. с победой над диаволом и смертью: «По словам Иова, в водах был дракон, могущий поглотить Иордан (Иов 40. 18). Итак, поскольку надлежало сокрушить главы дракона, Он, сойдя в воды, связал сильного, чтобы мы получили от Него власть наступать на змиев и скорпионов... Крещением [Господним] притупляется жало смерти» (*Cyr. Hieros. Catech. 3. 8*). Это представление нашло от-



центральными темами в христ. крещении, где верующему преподаются дар Духа Святого и дар усыновления. Наиболее ранним примером такого осмысления служат слова Климента Александрийского, который говорит, что К. Г. указывает на «то же самое, что происходит и с нами... Через крещение мы получаем свет в душу, со светом получаем право на сыновство, с сыновством — совершенство, с совершенством — бессмертие» (*Clem. Alex. Paed. I 6. 2–4*). Свт. Амвросий Медиоланский связывает с К. Г. как освящение вод для христ. таинства, так и исцеление человеческой природы: «...воды омылись кровью Христа, не знавшего греха, так что получили силу крестить» (*Ambros. Mediol. In Luc. 2. 83*). Погружение человеческой природы в воды со Христом в К. Г. должно побуждать

Крещение Господне.  
Миниатюра из Псалтири.  
Кон. XI в.  
(Baltim. Walters. W 733. Fol. 34)

к принятию таинства Крещения: «...если Христос принял омовение ради нас или, точнее, если Он омыл нас в Своем

ражении в последовании праздника Богоявления в современном богослужении РПЦ, где в священнической молитве присутствует основанное на Пс 73. 12 прошение: «Ты Иорданския струи освятил еси, с Небесе низпославый Святаго Твоего Духа, и главы тамо гнездящихся сокрушил еси змиев» (Минея (МП). Янв. Ч. 1. С. 230). В гомилии «О крещении» (ок. 500), сохранившейся под именем Евсевия, еп. Александрийского, раскрывается мотив крещальной победы Христа над диаволом, при этом автор делает ударение на том, что «Иисус принял крещение, чтобы упразднить силу вражью (τὴν τοῦ ἐχθροῦ δύναμιν)». Своим крещением Иисус даровал нам власть (ἐξουσίαν), чтобы «мы смогли попать (πατήσμεν) диавола в воде» (*De baptismo // PG. 86. Col. 372–373*).

В святоотеческом богословии К. Г. часто рассматривается как образец христианского таинства Крещения. Так, напр., свт. Григорий Богослов открывает праздничное послание в этот день увещанием: «Христос крещается; сойдем с Ним, чтобы с Ним и взойти!» (*Greg. Nazianz. Or. 39. 15*). Феодор Мопсуестийский полагал, что в Своем крещении в Иордане Господь «предобразил символ того крещения, который мы принимаем по Его благодати» (*Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist / Ed. and transl. A. Mingana. Camb., 1932. P. 65*). Однако, по мнению свт. Иоанна Зла-

теле, то насколько ревностно мы должны смыть с себя наши грехи» (Ibid. 2. 91).

Посредством К. Г. церковное таинство становится обязательным для всех последователей Христа: «Освятит крещение Иисус, крестившись Сам. Если Сын Божий крестился, то какой благочестивый человек может презирать крещение?» (*Cyr. Hieros. Catech. 3. 8; ср.: Aug. Serm. 273. 12*). Связь между К. Г. и церковным таинством особо подчеркивалась в гомилиях на праздник Богоявления. Так, напр., свт. Григорий Богослов открывает праздничное послание в этот день увещанием: «Христос крещается; сойдем с Ним, чтобы с Ним и взойти!» (*Greg. Nazianz. Or. 39. 15*). Феодор Мопсуестийский полагал, что в Своем крещении в Иордане Господь «предобразил символ того крещения, который мы принимаем по Его благодати» (*Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist / Ed. and transl. A. Mingana. Camb., 1932. P. 65*). Однако, по мнению свт. Иоанна Зла-







тоуста, К. Г. не было подобно ни евр. омовениям, ни христианскому таинству: Христос «приходил на Иордан не для отпущения грехов и не для получения дара Духа... потому что Он не был подвержен грехам и... плоть Его не была не причастна Духу Святому» (*Ioan. Chrysost. De bapt. 3*). Вместе с тем К. Г. закончило с иудейскими омовениями и положило начало христ. крещению: на Иордане «...отменяется крещение иудейское, а наше получает начало. Что было с пасхою, то же происходит и с крещением. Как там Христос, совершив ту и другую пасху, одну отменил, а другой дал начало, так и здесь, исполнив крещение иудейское, отверз двери и крещению Церкви новозаветной» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 12. 3*).

Описание К. Г. в НЗ служит для мн. отцов наиболее очевидным доказательством учения о нераздельной и единой Св. Троице (*Aug. Sermon. 2. 1; Idem. Tract. in Ioan. 6. 5; Orig. Fragm. in Matth. 58*). В контексте полемики с гностиками, к-рые утверждали, что в момент крещения Всевышний Спаситель сошел на человека Иисуса (напр., Феодот Кожевник учил, что Христос был простой человек, который посредством крещения «обрел Христа, сошедшего свыше и почившего на Нем в виде голубя» (*Hipp. Refut. VII 23. 2; X 19. 2*)), свт. Иринеи Лионский настаивал, что Бог даровал Христу Тот же самый Дух, Который сошел впоследствии и на Его учеников (Мф 10. 20; Деян 2. 1–13; Ин 16. 7) и Который соединился в момент крещения с Его телом (*Iren. Dem. 41; Idem. Adv. haer. III 17. 1–2*). Иисус Христос остался Самим Собой до и после крещения: «Не Христос сходил тогда на Иисуса, и не один есть Христос, а другой — Иисус; но Слово Божие. Итак, Дух Божий сошел на Него — [Дух] Того, Который чрез пророков обещал помазать Его, чтобы мы, получая от обилия Его помазания, спаслись» (*Iren. Adv. haer. III 9. 3*). Мч. Иустин Философ делал акцент на том, что Иисус не нуждался в даре или силе Духа, к-рую Он имел уже с Рождения (*Iust. Martyr. Dial. 88. 1*), но Св. Дух сошел на Него, чтобы обозначить переход Его дара от иудеев к новому спасенному во Христе народу (*Ibid. 52. 4; 87. 2*). В контексте полемики с арианами, к-рые использовали евангельский рассказ о К. Г. как одно из библей-

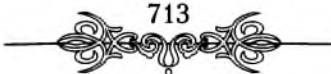


Крещение Господне.  
Икона. 3-я четв. XIII в.  
(мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

ских указаний на то, что Иисус Христос не был Богом, свт. Афанасий Александрийский отмечал особенность этого события: Иисус был освящен Духом не в Своей божественной природе, но в человеческой: «...когда приемлет Он Духа,— мы чрез Него делаемся духоприемными... Он святится по той опять причине, что соделался человеком и освящено тело Его... Не Слово, поскольку оно есть Слово и Премудрость, помазуется подаваемым от Него Духом, но воспринятая Им на Себя плоть в Нем и Им помазуется» (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. 1. 47*). Свт. Кирилл Александрийский рассматривает дарование Св. Духа в К. Г. в контексте божественного домостроительства спасения. Когда человеческая природа с возрастанием греха оказалась лишенной вселенного в нее Св. Духа, то Бог для спасения рода человеческого послал Своего Сына, так что в К. Г. «Слово Божие... приемлет Духа от Отца, как один из нас, не для Себя собственно получает, ибо Само Оно было Подателем Духа,— но чтобы, приняв как человек, сохранить это для нашей природы» (*Cyr. Alex. In Ioan. II 1 [на Ин 1. 32–33]*). Лактанций в полемике с иудеями и язычниками, полагавшими, что евангельские чудеса совершались с помощью волшебства, рассматривает сошествие Св. Духа на Иисуса как дар небесной силы, позволившей Спасителю совершать чудотворения (*Lact. Div. inst. IV 15. 2, 4*). Схождение Духа Святого на Христа прообразует да-

рование Св. Духа посредством помазания миром в таинстве Крещения (*Tertull. De bapt. 7; Cyr. Hieros. Mystag. 3. 1*).

Мч. Иустин Философ одним из первых среди раннехрист. авторов приводит слова из Пс 2. 7: «...пришел с небес голос, провещанный и чрез Давида, который как бы от своего лица говорил то, что имело быть сказанным Ему от Отца: «Ты Сын Мой, Я днесь родил Тебя»» (*Iust. Martyr. Dial. 88. 8*). В такой же форме усыновительные слова встречаются еще у ряда авторов III–IV вв. (см., напр.: *Method. Olymp. Conv. decem virg. 8. 9; Orig. In Ioan. comm. I 204; Lact. Div. inst. IV 15; Hilar. Pict. In Matth. 2. 6*). Интерпретация глаза с небес как откровения о богосыновстве Спасителя у церковных авторов также носит полемический характер. Напр., св. Мефодий Олимпийский в своем толковании делал акцент на формах глаголов, представленных в греч. тексте Евангелий: «...о том, что Он есть Сын Его, [Отец] сказал неограниченно и без времени: Ты еси (εἶ), говорит Ему; а не «Ты стал» (γέγονας), выражая, что Он, не недавно произшедши, получил усыновление и, не существовавши прежде, потом получил довершение, но что Он, быв рожден издревле, есть и будет одним и тем же. Слова: «Я ныне родил Тебя» — значат: Я восхотел существовавшего на небесах прежде веков родить и в мире, т. е. прежде неведомого сделать ведомым» (*Method. Olymp. Conv. decem virg. 8. 9*). Ориген подчеркивал, что Спаситель был Сыном Божиим от вечности, а не стал Им в момент крещения, «так что ни начала Его рождения, ни дня Его не найти» (*Orig. In Ioan. comm. I 204*). К. Г. было мистическим вторым рождением Спасителя после Его первого Рождения (*Idem. Hom. in Luc. 28. 4*). О К. Г. как о втором рождении говорит и прп. Ефрем Сирин (*Ephraem Syr. In Diatess. 4. 3*). Свт. Григорий Нисский метафорически выделял 3 рождения Христа: физическое (по плоти), от воды и Св. Духа и в воскресении смерти (*Greg. Nyss. Contr. Eun. 3. 2. 45–54; Rufin. De bened. Patr. 2. 27*). Учение о 3 рождениях Христа, как и Его последовательей, представлено также и у свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz. Or. 40. 2*). Свт. Иоанн Златоуст объясняет название праздника Богоявления как указание именно на К. Г., а не на







Его рождение и истолковывает его как время, когда доселе неизвестный Иисус открылся человечеству: «Христос сделался известным для всех не тогда, когда Он родился, но когда Он крестился; до этого дня Он не был известен народу» (*Ioan. Chrysost. De bapt. 2*).

Патристическая традиция особо отмечает не только глас с небес и Сошествие Св. Духа, но и явление огня и света как элементов теофании при К. Г. Огонь и свет — одни из распространенных образов теофании в ВЗ. Возможно, прибавление этих элементов к описанию К. Г. связано с интерпретацией евангельских слов о крещении «Духом Святым и огнем» (Мф 3. 11). Одно из наиболее ранних свидетельств этой традиции встречается у мч. Иустина Философа: «И когда Иисус пришел к реке Иордану, где Иоанн крестил, и сошел в воду, то огонь возгорелся (πῦρ ἀνίψθη) в Иордане» (*Iust. Martyr. Dial. 88. 2–4*). В арм. версии (наиболее полной) «*Диатессарона*», составленного учеником Иустина Татианом, говорится о явлении пламени огня над крещальными водами (*Ephraem Syr. In Ev. conc. (arm). 4. 5 // CSCO. Vol. 137. P. 48 (textus); Vol. 145. P. 36 (versio)*). В «Пасхальной хронике» также отмечается, что Св. Дух сошел на Иисуса Христа в качестве огнеподобного (πυροειδής) голубя (*Chron. Pasch. P. 422*). В некоторых старолатинских рукописях чтение Мф 3. 15 содержит вставку: «...когда Он крестился, словно луч яркого света (lumen magnus/ingens) воссиял над водой, так что всех приблизившихся объял страх» (*Nestle-Aland. NTG. S. 6*). В сир. традиции тема света при К. Г. осложняется фонетическим сходством слов: *nūrā* — «огонь», *nuhrā* — «свет». Наиболее частые отсылки к явлению света (огня) в К. Г. встречаются в гимнах прп. Ефрема Сирина: «Вот, огонь и Дух в реке, где Ты крестился» (*Ephraem Syr. De fide. 10. 17 // CSCO. Vol. 154. P. 51 (textus); Vol. 155. P. 35–36 (versio)*); «Он сошел... и весь Иордан воссиял от блистания Его света» (*Ibid. 7. 3 // Ibid. P. 32 (textus); P. 23 (versio)*); «вода, освященная крещением, получила от Меня огонь и Дух» (*Ephraem Syr. De Nativitate. 5. 32 // CSCO. Vol. 186. P. 221 (textus); Vol. 187. P. 204 (versio)*); когда Христос вышел из вод Иордана, «Его свет осветил весь мир» (*Ibid. 5. 48 // Ibid. P. 206 (versio), 224 (textus)*)). Эта тематика сохраняется и у более поздних сир. гимнографов: «Когда Христос — «горящий уголь» (Ис 6. 6) сошел омыться в потоках Иордана, повсюду растеклось пламя Его освящающей силы» (*Breviarium iuxta Ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum. R., 1938. Pars 1: Ab Adventu ad Quadragesimam. P. 184*). Традиция явления света в К. Г. нашла отражение и в названиях праздника Богоявления в греч. (ἐπιφάνεια — «явление света») и сир. (*denḥa* — «рассвет [восхождение света]») традициях.

Несторианский экзегет IX в. Ишодад Мервский приводит свидетельство «Диатессарона» Татиана в ином варианте: «И внезапно, как сказано в «Диатессароне», там воссиял свет сильный... И Иордан остановился в своем течении...» (*The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hada-tha / Ed., transl. M. D. Gibson; Introd. J. R. Harris. Camb., 1911. Vol. 2: Matthew and Mark in Syriac. P. 45*). Свидетельства явления именно «сильного света» и остановки течения Иордана во время К. Г. (возможно, это аллюзия на Исх 3. 11–13 и Ис 113. 5) не подтверждаются другими, более достоверными источниками реконструкции труда Татиана. Од-



«Вид реки Иордан при впадении в Мертвое море». 1854 г. Худож. Н. Г. Чернецов (ГТГ)

нако они получили широкое распространение в литургических текстах.

А. Е. Петров

**Происхождение праздника К. Г.** Первые свидетельства о праздновании К. Г. происходят с христ. Востока — из Египта, Сирии и М. Азии. В традиции Церквей этих регионов 6 янв. отмечалось Богоявление — праздник, к-рый объединял воспоминание Рождества Христова и К. Г. (см., напр.: *Ioan. Cassian. Collat. X 2*). По-гречески он назывался ἐπιφάνεια, θεοφάνεια или τὰ Φάτα (праздник Светов) (*Greg. Nazianz. Or. 39 // PG. 36. Col. 336*). В этот день было принято освящать воду (*Ioan. Chrysost. De bapt. 2 // PG. 49. Col. 366*). В некоторых Церквях праздник К. Г. считался днем, подходящим наряду с Пасхой и Пятидесятницей для совершения таинства Крещения (*Greg. Nazianz. Or. 40 // PG. 36. Col. 392*). Однако с кон. IV в. на Востоке распространяется изначально зап. традиция праздновать Рождество Христово отдельно — 25 дек. При этом наименование «Богоявление» сохранилось за праздником 6 янв., к-рый стал рассматриваться исключительно как воспоминание К. Г. (только в арм. традиции после ряда попыток выделить празднование Рождества Христова сохр. практика совмещения 2 праздников 6 янв.). В визант. традиции К. Г. получил статус великого *Господского праздника*, входящего в цикл *дванадцатых праздников*.

О дате праздника К. Г. (6 янв.) существуют 2 конкурирующие гипотезы. Согласно первой, которая известна как гипотеза «Школы истории религий», христ. празднование 6 янв. появилось в качестве замены языческим праздникам, отмечавшимся в тот же день. В «Панарионе» Епифания Кипрского († 403) со ссылкой на прп. Ефрема Сирина сообщается, что Христос родился в 8-й день до январских ид и спустя 13 дней после зимнего солнцестояния,

т. е. 6 янв. Епифаний сообщает, что в Александрии, Петре и идумейской Элусе 6 янв. (11 тобе, 21 алеома) совершалось празднование в честь рождения языческого бога (Эона, Душары) от девственной Кобы, Хаам), сопровождавшееся торжественной ночной процессией, пением и музыкой (*Ephr. Adv. haer. [Panarion]. 51. 22*). Если допустить, что египетская дата 11 тобе изначально (при старом подвижном календаре — в 27 г. по Р. Х.) совпадала с рим. днем зимнего солнцестояния (25 дек.) и лишь в посл. в результате перехода на неподвижный юлианский календарь переместилась на 6 янв., праздник в честь Эона можно отождествить с праздником в честь Кроноса (Сатурна). Т. о., христ.





праздник 6 янв. на Востоке мог быть установлен в противовес языческому празднованию, приуроченному ко дню зимнего солнцестояния. Эта гипотеза была выдвинута Г. Узенером и поддержана Х. Лицманном, К. А. Баумштарком и в особенности Б. Боттом (см.: *Botte*. 1932).

По поводу 6 янв. Епифаний Кипрский упоминает также другой егип. обычай: в этот день, 11 тобе по егип. календарю, существовала традиция принесения и сохранения воды из



Крещение Господне.  
Фрагмент тетраптиха  
со сценами 12 праздников.  
Икона. XII в.  
(мон-рь вмц. Екатерины  
на Синае)

Нила; также он сообщает, что вода приобретала вкус вина (*Epiiph. Adv. haer.* [Panarion]. 51. 30). В связи с этим Епифаний отмечает, что 6 янв. христиане вспоминают чудо Христа в Кане Галилейской (Ин 2. 1–11). Литургическое чтение, посвященное чуду в Кане, зафиксировано в егип. Лекционарии V в. для одного из дней попразднства К. Г. (на сам праздник читается отрывок о крещении Иисуса и о Его искушении в пустыне) (см.: *Geymonat M. Un antico lezionario della Chiesa di Alessandria // Laurea corona: Studies in Honour of E. Coleiro. Amst., 1987. P. 186–196*). Феномен обретения водой в источниках вкуса вина засвидетельствован также Плинием Старшим в «Естественной истории» (*Plin. Sen. Natur. hist.* II 106), но он не сообщает, в какой именно день это происходило. Но Плиний ссылается на Гая Лициния Муциана, который писал, что в январские ноны (5 янв.) в святилище *Pater Liber* на о-ве Андрос вода в источнике всегда имеет вкус вина. Эти данные можно соотнести со следующим свидетельством Павсания (*Pausan. Descript.* 6. 26): на праздник в честь Диониса в Элее в святилище помещались пустые сосуды, которые на другой день чудесным образом наполнялись вином. Согласно гипотезе «Школы истории религий», языческие обычаи, связанные с водой, и феномен обретения водой вкуса вина повлияли на установ-

ление христианами 6 янв. воспоминания о чуде в Кане и соответственно на появление особых обрядов, совершаемых над водой в день К. Г.

Однако критики данной гипотезы отмечали, что: 1) описываемый Епифанием праздник в честь Эона едва ли можно с уверенностью отождествить с Сатурналиями и Крониями — праздниками, приуроченными ко дню зимнего солнцестояния, т. к. тезис, что некогда в Египте 6 янв. было днем солнцестояния, невозможно подтвердить из-за неточностей при пересчете

дат древнего егип. календаря на юлианский календарь, который был принят лишь в 45 г. до Р. Х.; 2) нельзя считать доказанным, что языческие праздники, связанные с превращением воды в вино, отмечались в один и тот же день, т. е. 5(6) янв.; вероятно, эти праздники имели лишь локальное значение и, следов., не могли оказать существенное влияние на повсеместное празднование К. Г. (подробнее см.: *Talley*. 1991. P. 103–117).

Другая, т. н. калькулятивная, гипотеза происхождения праздника К. Г. 6 янв. строится на тезисе, что Зачатие и Крестная смерть Спасителя произошли в один и тот же день. Прецедент был найден в раввинистических источниках, где в отношении ветхозаветных патриархов прослеживается совпадение дней их рождения и смерти. Т. о., отправной точкой расчета Рождества Христова является дата крестной смерти, связанной по времени с иудейской Пасхой.

Хотя традиционно датой зачатия в древней Церкви считалось 25 марта (см. ст. *Благовещение Пресв. Богородицы*), в М. Азии 14 нисана иудейского лунного календаря было привязано к 6 апр. по солнечному юлианскому календарю. Следов., Рождество Христово отмечалось через 9 месяцев, т. е. 6 янв. Эту гипотезу выдвинул Л. Дюшен; усилить его аргументацию вполн. пытался Х. Энгбердинг. Гипотеза подверглась критике в работах Ботта и О. Кульманна. Кри-

тика в основном сводилась к тому, что 6 апр., если следовать аналогии с датами рождения и смерти ветхозаветных патриархов, должно было произойти не зачатие, а рождение Спасителя. Калькулятивную гипотезу также разрабатывал Т. Толли (см.: *Ibid.* P. 91–99) (подробнее об этих гипотезах см.: *Roll*. 1995).

Климент Александрийский, сообщая о дате К. Г., ссылается на последователей еретика Василида, к-рые считали, что это событие произошло 11 или 15 тобе 15-го года правления имп. Тиберия. Если считать от смерти имп. Октавиана Августа, 15-й год правления Тиберия длился с 20 авг. 28-го по 19 авг. 29 г. по Р. Х. Однако Климент считал весну 29 г. уже 16-м годом правления имп. Тиберия. Для зимы 27/28 г. 15 тобе егип. календаря соответствует 28 дек. юлианского календаря (воскресенье по подвижному егип. календарю, применявшемуся в астрономических таблицах) или 10 янв. (суббота в неподвижном «александрийском» календаре юлианского типа), а 11 тобе соответствует 25 дек. (четверг по подвижному календарю) или 7 янв. (среда по неподвижному календарю). Для зимы 28/29 г. 15 тобе соответствует 29 дек. (понедельник по подвижному календарю) или 11 янв. (воскресенье по неподвижному календарю), а 11 тобе — 24 дек. (пятница по подвижному календарю) или 6 янв. (среда по неподвижному календарю). Т. о., появлению даты 15 тобе, по мнению П. В. Кузенкова, вероятно, связано со стремлением приурочить К. Г. к воскресному дню. Следов., первоначальным вариантом исторической даты К. Г. логичнее признать 11 тобе, с воскресеньем не совпадающее. Именно дата 11 тобе «александрийского» юлианского года (неподвижный календарь), к-рая в переводе на рим. календарь соответствует 6 янв. (в невисокосный год), получила широкое распространение на Востоке. При этом важно учитывать, что К. Г. могло иметь место в тот же день, что и Рождество Спасителя (на основании Лк 3. 23). Климент Александрийский в своей хронологической системе помещал Рождество Христово на 6 янв. (дата конкретно не названа, но установлена на основании расчетов); эту же дату отстаивал и свт. Епифаний Кипрский. При этом егип. традиция празднования К. Г. 11 тобе может быть соотнесена с празднованием





Рождества Христова 25 дек. в западной традиции, поскольку по подвижному календарю 11 тобе 27/28 г. соответствует этой дате. Кроме того, в Римской империи 25 дек. отмечались праздники, связанные с зимним солнцеворотом, к-рые, согласно одной из гипотез, при *Константине Великом* были трансформированы в торжества по случаю Рождества Спасителя, истинного Солнца праведности (см.: *Кузенков*. 2014. С. 65–68; *Он же*. 2007). Описанные же в «Панарионе» свт. Епифания Кипрского языческие праздники, выпадавшие приблизительно на те же дни, что и праздник К. Г., судя по всему, представляли собой локальные культы, а значит, были слишком маргинальными, чтобы стать основанием (путем замены) для гораздо шире распространившейся христ. традиции празднования К. Г. 6 янв. Г. Винклер, основываясь на письменных источниках (преимущественно сирийских и армянских), выдвинула гипотезу, что в Сирии и Египте изначально центральной темой праздника 6 янв. было крещение Иисуса в Иордане, к-рое одновременно интерпретировалось как его «рождение» от Бога Отца. Эволюция праздника 6 янв. и введение на Востоке отдельного праздника Рождества Христова 25 дек. могли быть обусловлены развитием христологии, а интерпретация К. Г. как «рождения» стала расцениваться как ересь *адопцианства* (подробнее см.: *Winkler*. 2000).

В Риме праздник К. Г. 6 янв., вероятно, появился в понтификат свт. Дамаса I (366–384). В посл. тематика праздника 6 янв. была сужена до явления Христа язычникам, так что центральной темой стало поклонение волхвов, о чем говорят проповеди блж. Августина и свт. Льва Великого. Вероятно, причиной этого послужил канонический запрет совершать таинство Крещения в иные дни, кроме Пасхи и Пятидесятницы (впервые упом. в послании 385 г. папы св. *Сириция* к еп. Имерию Тараконскому). К. Г., а также чудо в Кане была посвящена октава Богоявления, известная с VIII в. В наст. время в католической Церкви она отменена, поэтому К. Г. празднуется в ближайшее воскресенье после 6 янв.

**Проповеди на праздник К. Г.** Одной из самых ранних проповедей на тему праздника считается гоми-

лия свт. Василия Великого «Побудительная к принятию св. Крещения» (*Προτρετικὴ εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα*; Exhortatoria ad sanctum baptismum) (CPG, N 2857; изд.: PG. 31. Col. 424–444). Подлинность др. бесед святителя, посвященных этой же теме, подвергается сомнению (2 беседы «О Крещении» (*Περὶ βαπτισματος α', β'*, De baptismo 1, 2) и «О водах и о святом крещении» (*Εἰς τὰ ὕδατα καὶ εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*; In aquas et in sanctum baptismum; CPG, N 2930)

Слова 38–40 свт. Григория Богослова (CPG, N 3010. 38: *Εἰς τὰ Θεοφάνια*, In Theophania; 39: *Εἰς τὰ ἅγια Θῶτα*, In sancta lumina; 40: *Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*, In sanctum baptismum), вероятно, образуют единый богоявленский цикл, хотя Слово 38 некоторые исследователи считают самым ранним к-польским свидетельством об установлении 2 отдельных праздников Рождества Христова и Крещения Господня (см.: *Roll*. 1995; *Mossay*. 1965. P. 34).

На ту же тему Григорий Нисский составил Слово «На день Светов» (*Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φῶτων*; In diem luminum) (CPG, N 3173; изд.: PG. 46. Col. 577–600), его же Слово «Против отлагающих крещение» (*Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα*, De iis qui Baptismum differunt; CPG, N 3147; изд.: PG. 46. Col. 416–432) было произнесено в Кесарии 7 янв. 381 г.

Ряд бесед свт. Иоанна Златоуста посвящены празднику К. Г. или основной его теме. Несомненно подлинным считается слово «О Крещении Христа» (*Εἰς τὸ βάπτισμα τοῦ Σωτῆρος*; De baptismo Christi; CPG, N 4335; PG. 49. Col. 363–372), произнесенное 6 янв. 387 г. Подлинность др. проповеди на Богоявление (In s. Theophaniam seu baptismum Christi; CPG, N 4522; PG. 50. Col. 805–808) у исследователей вызывает сомнения. В указателе CPG под именем свт. Иоанна Златоуста отмечены еще несколько сочинений о К. Г., не имеющих обоснованной атрибуции или неизданных (CPG, N 4648, 4703, 4735, 4882, 4980, 5004, 5021, 5030, 5039, 5063, 5069, 5175.14–15, 5180.5.12.20).

Из проповедей на К. Г. свт. Прокла К-польского подлинной считается гомилия 7 (CPG, N 5806; изд.: PG. 65. Col. 757–764), тогда как гомилия 28 таковой не признана исследователями (CPG, N 5827).

Под именем Ипполита Римского, но ему не принадлежащее, сохранилось сочинение «На св. Богоявление» (CPG, N 1917; изд.: PG. 10. Col. 852–862; *Hippolytus Werke*. Lpz., 1897. Bd. 1/2. S. 257–263), 1-я часть которого надписывается именем Леонтия К-польского (см.: *Voicu S. J.* Pseudoippolito, In S. Theophania e Leonzio di Constantinopoli // *Nuove ricerche su Ippolito*. R., 1989. P. 137–146. (SEAug.; 30)).

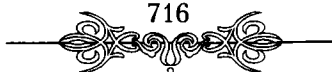
Слова «На Богоявление» составил свт. Григорий I, патриарх Антиохийский († 594) (CPG, N 7385–7387). Однако в последующей традиции его сочинения были включены в сборник творений свт. Григория Чудотворца (PG. 10. Col. 1177–1190; с правильной атрибуцией — PG. 88. Col. 1865–1872; 2 другие проповеди: PG. 61. Col. 761–764; PG. 88. Col. 1871–1884 = 64. Col. 33–38).

Свт. Софроний Иерусалимский также является автором Слова на праздник К. Г. (CPG, N 7643; изд.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. Ἀνάλεκτα. T. 5. Σ. 151–168).

Прп. Феодор Студит составил Слово на навечерие праздника (In vigiliam Luminum // PG. 99. Col. 700–708).

**Богослужение на праздник К. Г. В кафедральном богослужении Иерусалима нач. V–VII в.** В иерусалимском Лекционарии V в., сохранившемся в арм. переводе, 6 янв. отмечается праздник Богоявления. 5 янв., в день предпраздства, богослужение совершалось на «поле Пастушков», на расстоянии 1 км к востоку от Вифлеема; поются прокимен Пс 22. 1, аллилуиарий Пс 79. 2, читается Евангелие — Лк 2. 8–20 (*Repoux*. Lectionnaire arménien. P. 210–211).

На сам праздник совершалось *всенощное бдение* в ц. Рождества Христова в Вифлееме; указаны 11 ветхозаветных чтений: Быт 1. 28 — 3. 20, Исх 7. 10–17, Исх 14. 24 — 15. 21, Мих 5. 1–6, Притч 1. 2–19, Ис 9. 4b — 6, Ис 11. 1–9, Ис 35. 3–8, Ис 40. 10–17, Ис 42. 1–8a, Дан 3. 1–35a; поются песни из Дан 3. 35b — 51b, 52a — 90c рефренами; прокимен Пс 2. 17, Апостол — Тит 2. 11–15, аллилуиарий Пс 109. 1, Евангелие — Мф 2. 1–12; праздник имеет 8 дней попраздства (Ibid. P. 210–223). Указанные чтения посвящены теме Рождения Христа; крещение Спасителя в Иордане не упоминается даже косвенно, т. е. в Иеруса-







лиме в нач. V в. 6 янв. праздник Богоявления осмыслялся исключительно как пришествие в мир Спасителя, Его Рождение от Пресв. Богородицы. Однако после V в., как это видно из грузинской версии иерусалимского Лекционария (VI–VII вв.), Рождество Христово уже стало праздноваться в Св. Граде 25 дек., отдельно от К. Г., и день 6 янв. оказался посвящен исключительно К. Г. Накануне праздника, 5 янв., богослужение начиналось в 9-м часу дня (т. е. после 14.00): указаны *ипакои* «Ты, Спаситель, днесь...», чтения 3 Ездр 5. 22–30, Лк 3. 1–8, затем при пении «Свете тихий» совершались *вход* епископа и Божественная литургия; на литургии указаны тропарь «Когда крестился Христос...», прокимен Пс 28. 3, чтения Ис 1. 16–20, Апостол — 1 Кор 10. 1–4, Евангелие — Мк 1. 1–11, а также песнопения «Просвети сердца наши...» и «Видели Тебя, Боже, воды...». По окончании литургии происходило *водоосвящение* (отмечено пение *ипакои* «Ангелов множество...») (*Tarchmischvili. Grand Lectionnaire. P. 19–21*). В полночь начиналась праздничная служба: читались 10 ветхозаветных чтений (из них 4 те же, что и на бдении на Рождество Христово, 25 дек.: Быт 1. 1–3. 24, Исх 14. 24–15. 21, Мих 5. 2–7, Дан [?]; остальные: Ис 60. 1–22, Ис 43. 10–20, Нав 4. 4–11, Ис 44. 2–7, Ис 55. 1–13, Иез 36. 25–36), каждое из которых предварялось пением прокимна с особыми стихами, затем читалось Евангелие — Ин 1. 18–28; на литургии пелись тропарь «Великое таинство...», прокимен Пс 117. 27, читались 4 Цар 5. 9–16, Сир 24. 32–25. 1, Иер 50. 44–46, Иез 47. 1–9, Апостол — Тит 2. 11–15, аллилуиарий Пс 113. 1–3, Евангелие — Мф 3. 1–17; указаны песнопения «Ты, Христе, крещение...», «Открыты Тебе были небеса...» (*Ibid. P. 21–25*). Литургические чтения дней поспраждства также связаны с Крещением Иисуса Христа в Иордане или христианским таинством Крещения: напр., Ин 3. 1–12, Рим 6. 3–10, Лк 3. 21–22, Гал 3. 24–4. 7, Ин 3. 22–4. 3 (см.: *Ibid. P. 19–27*).

**В кафедральном богослужении Константинополя IX–XI вв.** В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв., отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля, К. Г. празднуется 6 янв. (*Mateos. Турисоп.*



Крещение Господне.  
Мозаика ц. Богородицы  
Паммакаристос (Фетхие-джами)  
в К-поле. Ок. 1315 г.

Т. 1. P. 184). Отмечаются литургические чтения для субботы и воскресенья перед К. Г. — Деян 19. 1–8, 1 Тим 3. 13–4. 5, Мф 11. 2–15; 2 Тим 4. 5–8, Мк 1. 1–8 (*Ibid. P. 172*). 5 янв. совершается навечерие (*παρασάβη*) К. Г.: на вечерне по пении стихир на «Господи, воззвах» отмечен вход патриарха и духовенства с Евангелием, после чего начинаются чтения: Быт 1. 1–13, Исх 14. 15–29, Исх 15. 22–16. 1, по окончании которых поется тропарь 3-го гласа *Ἐλεφάνης ἐν τῷ κόβρω* (*Гѣвнаса еси въ мѣрѣ*) со стихами Пс 66. 2–3, 4–5. Затем читаются 3 отрывка: Нав 3. 7–17, 4 Цар 2. 4–14, 4 Цар 5. 9–14, за к-рыми следует пение тропаря 6-го гласа *Ἀναρτωλοῖς καὶ τελώναις* (*Грѣшникымъ и мытаремъ*) со стихами Пс 92. 1–2. Далее прочитываются еще 3 паремии: Ис 1. 16–20, Быт 32. 2–11, Исх 2. 5–10, после к-рых — прокимен Пс 79. 4 и еще 3 чтения: Суд 6. 36–40, 3 Цар 18. 30–39, 2 Цар 2. 19–22 (всего чтений 12; отдельные указания даны относительно 13-го чтения (Ис 49. 8–15) — см.: *Mateos. Турисоп. Т. 1. P. 180*). По окончании чтений поются антифоны литургий Пс 26, 27, 28, на литургии по Трисвятом — прокимен Пс 26. 1, Апостол — 1 Кор 9. 19–10. 4 (1 Кор 10. 1–4), аллилуиарий Пс 44. 2–3, Евангелие — Лк 3. 1–18. В завершение литургии патриарх читает молитву на освящение воды, а потом идет в атриум храма и освящает там воду в большом фиале, при этом поется тропарь 8-го гласа *Φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων* (*Гласъ гднъ на водахъ*) (см.: *Mateos. Турисоп. Т. 1. P. 174–184*). После освящения воды служитя обычная *паннихис*. На

праздничной утрени 6 янв. на Пс 50 поются тропари: 4-го гласа *Σήμερον Τριάς ἐν Μονάδι* (Днесь Троица во Единице...) и 1-го гласа *Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισομένου σου, Κύριε* (*Во иорданѣ крѣщающа твѣ гднѣ*). По исполнении тропарей патриарх идет в баптистерий и совершает там крещение неофитов. На литургии в день К. Г. поются антифоны: Пс 113, 114, 117, вместо Трисвятого — *Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε* (*Вѣлицы во хрѣта креститеса*); прокимен Пс 117. 26–27, Апостол — Тит 2. 11–3. 7, аллилуиарий Пс 28. 3, Евангелие — Мф 3. 13–17 (*Ibid. P. 184–186*). Продолжительность поспраждства точно не определяется, но указаны чтения для субботы и недели по К. Г.: Еф 6. 10–17, Мф 4. 1–11; 2 Тим 1. 6–10, Мф 4. 12–17 (*Ibid. P. 188*).

**В византийских монастырских Типиконах IX–XII вв.** Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г., содержащему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, период предпраздства К. Г. начинается 2 янв.: до навечерия (5 янв.) на будничных службах поется отпустительный тропарь предпраздства К. Г. 4-го гласа *Ἐτοιμὰς ἀπολύσει*, на вечерне и утрени стихиры предпраздства соединяются со стихирами рядовых святых, на утрени соединяются *κανόνες* предпраздства и рядовых святых, также поются трипеснцы (особые *κανόνες*) предпраздства (см.: *Πεντοковский. Типикон. С. 314*). Литургические чтения в субботу и неделю пред К. Г. те же, что и в Типиконе Великой ц. Начиная с навечерия (5 янв.) поются только песнопения праздника (Там же. С. 314–315). 5 янв. в конце 9-го часа дня (т. е. ок. 16.00) служитя вечерня: совершается вход с Евангелием, чтение паремий перемежается с пением тропарей (ср. с чином в Типиконе Великой ц.), потом начинается литургия; на литургии прокимен, Апостол, аллилуиарий и Евангелие те же, что и в Типиконе Великой ц. По *заамвонной молитве* совершается освящение воды. Если навечерие К. Г. выпадает на субботу или воскресенье (т. е. в дни, когда пост возбраняется), то литургия служитя в свое время, а вечерня с чином освящения воды отправляется позже в тот же день (Там же. С. 315–316). Повечерие поется в кельях. На праздничной утрени 6 янв. на «Бог Господь» поется отпустительный





тропарь праздника 1-го гласа **Въ нрданъ крыщю тн са гѣи**; по кафизмам — ипакои праздника, поются степенны, читается Евангелие — Мк 1. 9–11, исполняются 2 канона 2-го гласа, по 6-й песни — кондак 6-го гласа **Иѣви са дньс [вселѣннѣи]**; на литургии 6 янв. указания те же, что и в Типиконе Великой ц. (см.: Там же. С. 316–317). На отдание праздника (13 янв.) поется только последование; в период поспраздства песнопения праздника соединяются с песнопениями рядовых святых; в субботу и воскресенье по К. Г. чтения те же, что и в Типиконе Великой ц. (см.: Там же. С. 318–320).

Такой устав богослужения К. Г., его навечерия и пред- и поспраздства подтверждается и др. значимыми редакциями Студийского устава: *Евергетидским Типиконом* 2-й пол. XI в., *Мессинским Типиконом* 1131 г., *Георгия Мтацминдели Типиконом* сер. XI в. Тем не менее в них присутствуют и особенности. В частности, в Евергетидском Типиконе в предспраздство на паннихис, особой службе, которая в Евергетидском монастыре совершалась после вечерни, назначаются каноны предспраздства, в т. ч. составленные *Феофаном Начертанным* и *Георгием*, еп. Никомидийским (см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 372–375). Если навечерие выпадает не на субботу и воскресенье (т. е. на день, когда пост разрешается), то часы имеют особенность: на каждом из них вместо обычных тропарей поются по 3 особых тропаря со стихами из псалмов, после чего на 1-м часе — прокимен Пс 17. 14 и чтения Ис 35. 1–10, Деян 13. 25–32, Мф 3. 1–11; на 3-м часе — прокимен Пс 76. 17, чтения Ис 1. 16–20, Деян 19. 1–8, Мк 1. 1–8; на 6-м часе — прокимен Пс 28. 3, чтения Ис 12. 3–6, 2 Тим 4. 5–8, Мк 1. 9–15; на 9-м часе — прокимен Пс 26. 1, чтения Ис 49. 8–15, Тит 2. 11–3. 7, Лк 3. 1–18 (см.: Там же. С. 376–379). В навечерие К. Г. чин вечерни с чтением 13 паремий, литургией Василия Великого и освящением воды весьма близок (особенно сходство проявляется в чтениях и тропарях) к описанному в Типиконе Великой ц. (см.: Там же. С. 379–781). На сам праздник совершается всенощное бдение (ἀγρυπνία), состоящее из паннихис и утрени, причем после стихир «на хвалитех» поется *великое славословие* (см.: Там же. С. 382–383).

В Мессинском Типиконе 1131 г. в дни предспраздства К. Г. отмечается пение на повечериях трипеснцев. В навечерие, если оно выпадает не на субботу или воскресенье, как и в Евергетидском Типиконе, часы служатся по особому уставу (если выпадает на субботу или воскресенье, то эти часы совершаются в пятницу): во-первых, они объединяются — 1-й с 3-м, а 6-й с 9-м; во-вторых, принципиально меняется их состав: 1-й час состоит из Пс 5, 12, 26, 3-й — из Пс 28, 41, 50, 6-й —



*Чин освящения воды на праздник Богоявления в Николо-Сольбинском мон-ре Ярославской обл. Фотография. 2008 г.*

из Пс 76, 73, 90, 9-й — из Пс 92, 113, 85, также появляются особые тропари, прокимны и библейские чтения — те же, что и в Евергетидском Типиконе (в Мессинском на 6-м часе вместо 2 Тим 4. 5–8 назначается Рим 6. 3–11); к этим часам примыкают *изобразительны* (см.: *Arranz*. Турисоп. Р. 94–96). Вечерня с литургией Василия Великого и последующим освящением воды, бывающая в навечерие К. Г., по составу крайне близка к описанной в Типиконе Великой ц.: тот же набор паремий, тропарей, антифонов, те же чтения на литургии (см.: *Ibid*. Р. 97–98). Если навечерие выпадает на субботу или воскресенье, то в эти дни совершаются литургия Иоанна Златоуста и праздничная вечерня с чтением 13 паремий, пением тропарей, прокимна, чтением Апостола и Евангелия, но водоосвящения на ней не бывает — оно происходит после пения великого славословия на праздничной утрени (см.: *Ibid*. Р. 101). Праздничная утренья, как и в Евергетидском Типиконе, заканчивается великим славословием; еще одной особенностью является пение на утрени вместо кафизм особых антифонов: Пс 134, 113, 148 (см.: *Ibid*. Р. 101–102).

Тот же в основных своих чертах устав службы на К. Г., его навечерие,

пред- и поспраздство, что и в студийских памятниках, вошел в Иерусалимский устав, распространившийся в XI–XIV вв. по всему правосл. миру.

**В Иерусалимском уставе.** Основная особенность этого устава — совершение *всенощного бдения* накануне воскресений и праздников — отразилась и в указаниях о службе на К. Г. Всенощное бдение на этот праздник, как и на Рождество Христова (богослужение которого имеет очень много параллелей с К. Г. в силу общего происхождения обоих праздников), состоит не из вечерни и утрени, а из великого пове-

черия, литии, окончания вечерни и утрени. Это связано с тем, что 1-я часть вечерни на К. Г.

соединилась с литургией и водоосвятием и фактически стала службой навечерия. Кроме того, в Иерусалимском уставе, в его различных редакциях (самой ранней известной редакции — *Sinait. gr. 1094*, XII–XIII вв. (см.: *Lossky*. Турисоп. Р. 185–191), Типиконе Сербского архиеп. Никодима 1319 г. (см.: *Миркович*. Типикон. С. 766–836), первопечатном греческом Типиконе 1545 г., московском первопечатных изданиях Типикона 1610, 1633, 1641 гг., пореформенном издании 1682 г. и более поздних, в т. ч. современных), окончательно закрепляется совершение т. н. великих (или царских) часов (в ранних редакциях оно обозначено как «тропари» на часах) в навечерие К. Г. (это особое последование часов засвидетельствовано уже в Евергетидском и Мессинском Типиконах); если навечерие выпадает на субботу или воскресенье, то эта служба переносится на пятницу (напр., см.: *Lossky*. Турисоп. Р. 186; *Миркович*. Типикон. С. 78а; первопечатный греческий Типикон 1545 г. Л. 81–83; Типикон. Ч. 1. С. 386–388). Совершаемое в навечерие последование вечерни с литургией Василия Великого и великим освящением воды в целом то же, что и в Студийском уставе; если навечерие приходится на субботу или воскре-





сень, то служится литургия Иоанна Златоуста в свое время, а вечерня с великим освящением воды — отдельно вечером, как и в Студийском уставе. Всенощное бдение начинается, согласно ранним редакциям Иерусалимского устава (см., напр.: *Lossky*. Typicon. P. 188; *Миркович*. Типикон. С. 796; первопечатный греческий Типикон 1545 г. Л. 85), во 2-м часу ночи (т. е. после 19.00; по современной русской — в 10-м часу ночи, т. е. после 4.00 утра). Служится великое повечерие: за всенедельным славословием следует лития с пением стихир праздника, затем — стихиры на стиховне, поется тропарь праздника 1-го гласа Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισθέντος σου, Κύριε: (Во иорданѣ крѣщающѣса твоеѣ гдѣ:), совершается *благословение хлебов*, за ним — праздничная утренняя с полиелеем, чтением Евангелия — Мк 1. 9–11, пением 2 праздничных канонов 2-го гласа (авторства Космы Маюмского и Иоанна Дамаскина — те же, что и в Студийском уставе) и великим славословием; на литургии особенности те же, что и в Студийском уставе.

В ранних редакциях Иерусалимского устава (в частности, в Типиконе Сербского архиеп. Никодима 1319 г.— см.: *Миркович*. Типикон. С. 806), а также в первопечатном греч. Типиконе 1545 г. (Л. 86) и совр. греч. *Виолакиса Типиконе* (см.: *Виолакис*. Τυπικόν. Σ. 144–159) отмечается повторное великое освящение воды, к-рое совершается в конце утрени, по пении великого славословия. В русской литургической традиции такая практика не распространена, но в московском первопечатном Типиконе 1610 г. (Л. 524 — 524 об.) ей посвящена отдельная заметка. Отдание праздника К. Г. в Иерусалимском уставе совершается не 13, как в Студийском, а 14 янв.— поется служба только праздника (напр., см.: *Sinait*. gr. 1096, XII–XIII вв.— *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 38; *Миркович*. Типикон. С. 836; Типикон. Ч. 1. С. 413).

В настоящее время в РПЦ богослужение на праздник К. Г., его навечерие, пред- и попредднство и отдание совершаются в соответствии с указаниями совр. Типикона (его основу составляет московское изд. 1682 г.) для периода со 2 по 14 янв. (Типикон. Ч. 1. С. 379–417). Об освящении воды на праздник К. Г. см. в ст. *Водоосвящение*.

**Песнопения и чтения праздника**

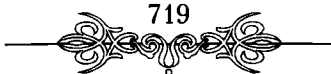
**К. Г.** Совр. богослужбное последование К. Г. в основном состоит из песнопений, зафиксированных уже в древних источниках: отпустительный тропарь 1-го гласа Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισθέντος σου, Κύριε: (Во иорданѣ крѣщающѣса твоеѣ гдѣ:) отмечается в Типиконе Великой ц. и древнейших Типиконах студийской эпохи (Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в.); кондак 4-го гласа Ἐλεφάνης σήμερον τῆ οἰκουμένη: (Глѣвнѣ аса еси днесь вселѣннѣи:) авторства прп. *Романа Сладкопевца* (в совр. богослужбных книгах сохр. лишь 1-й проимий и 1-й икос этого кондака, имеющего акростих — τοῦ ταπεινοῦ Ῥομανοῦ (недостойного Романа); полный текст кондака см.: *Grosdidier de Matons*. 1965. P. 236–259), канон авторства *Космы Маюмского* с акростихом Βάπτισμα ρύψις γηγεῶν ἀμαρτάρδος (Крѣщеніе очищеніе зем. нородныхъ грѣхныхъ), 2-го гласа, ирмос: Βυθοῦ ἀνεκάλυψε πυθμένα: (Глѣвннѣ ѿкрылѣс ѣсть дно:), нач.: Ἀδὰμ τὸν φθορέντα ἀναπλάττει (Адама иствлѣвши го вновлѣетъ) и ямбический канон авторства *Иоанна Дамаскина* с акростихом Σήμερον ἀχράντοιο βαλὼν Θεωφεγγεῖ πνεῦσῶ Πνεύματος, ἐνθάπτεϊ νόμασιν ἀμπλακίην, Φλέξας Παμμεδέοντος ἐὺς Παῖς: Ἦπιῶν δὲ ὑμηταῖς μελέων τῶνδε δίδασσι χάριν (Ныне, облекшись богосиятельным огнем чистого Духа, погребает в водах прегрешение, воссияв, Всемогущего славный Сын: воспеваящим подай благодать), 2-го гласа, ирмос: Στίβει θαλάσσης: (Шѣствѣетъ морскѣю:), нач.: Ὁρθροῦ φανέντος (Ἠῆτρῆ ἰάβλῃσῃ) так же, как и отпустительный тропарь, входят в состав богослужбного последования К. Г., начиная с богослужбных книг студийской эпохи. Среди стихир праздника присутствуют цикл самогласнов авторства Иоанна Дамаскина для «Господи, воззвах», самогласны на хвалитех авторства *Германа I*, патриарха К-польского — эти тексты зафиксированы уже в Студийско-Алексиевском Типиконе; также на литии назначается цикл самогласнов авторства Космы Маюмского, славник-самогласен авторства *Феофана Начертанного*. В совр. последование К. Г. входят несколько седальнов, ипакои и светилен (отмечается уже в студийских Типиконах).

По рукописям известны дополнительные песнопения К. Г., не вошед-

шие в совр. богослужбные книги: канон, составленный гимнографом Андреем (вероятно, *Андреем*, архиеп. Критским) без акростиха, 4-го гласа, ирмос: Ἀρματα Φαραῶν: (Колесницы фараѣнны:), нач.: Σήμερον ὁ Θεός (Сегодня Бог) со 2-й песнью (АНГ. Т. 5. P. 125–145); анонимный канон без акростиха 4-го гласа, ирмос: Ὁ ποτάξας Αἴγυπτον: (Поразивый египта:), нач.: Ἐλεφάνη σήμερον (Явил днесь) со 2-й песнью; канон, надписанный именем Иоанна монаха, без акростиха, 4-го гласа, ирмос: Αἴσομαί σοι, Κύριε: (Воспою твоеѣ гдѣ:), нач.: Ὁ ὕδασι στεγάζων τὰ ὑπερῶα (Покрывающий водами небо) (Тамеῶν. Σ. 145).

В дни предднства К. Г. поется отпустительный тропарь 4-го гласа Ἐποιάξω Ζαβουλὼν: (Готѣнса завлѣнне:) — 2, 3, 4 янв., отпустительный тропарь 4-го гласа Ἀπεστρέφετο ποτέ, ὁ Ἰορδάνης ποταμὸς (Возвращаѣшес ѿногдѣ иорданъ рѣка:)) — 5 янв., кондак 4-го гласа Ἐν τοῖς ρείθοις σήμερον τοῦ Ἰορδάνου: (Во стрѣлахъ днесь иорданскыхъ:), каноны: авторства Иосифа с алфавитным акростихом 2-го гласа, ирмос: Τῷ τῆν ἀβαστον, κυμαίνομένην θάλασσαν: (Непроходимое волнаѣееса море:), нач.: Αἰσθανόμενος τὴν τοῦ Κυρίου ἔλευσιν (Вѣдѣи гдѣе пришествѣе:), авторства Иосифа с алфавитным акростихом 4-го гласа, ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου: (Ἐνέρξῃ οὔστα μοῦα:), нач.: Ἀβύσσους προστάγματι δημιουργήσας: (Бѣздны повелѣннѣмъ сотворишъ), авторства Иосифа с алфавитным акростихом плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἠπειρῶ: (Глѣк по сѣхъ:), нач.: Ἀγαλλιάσθω ἡ κτίσις (Дардѣетса тварь), канон авторства Иосифа без акростиха 1-го гласа, ирмос: Πικρὰς δουλείας: (Горькѣа рабѣты:), нач.: Χριστὸς μολεῖ πρὸς τὸ βάπτισμα (Хрѣтѣс градѣтъ ко крѣщенію).

В дни предднства на повечериях назначаются особые каноны в честь К. Г.: 2 янв.— трипеснец и дву-песнец, 3 янв.— 2 трипеснца, 4 и 5 янв.— полные каноны. Аналогичный цикл канонов отмечается на повечериях в предднство Рождества Христова, что сближает 2 праздника. Кроме того, циклы канонов для повечерий предднства К. Г. и Рождества Христова соотносятся с циклом канонов Космы Маюмского для Страстной седмицы (поются на утрених): трипеснцы имеют одни и те же акростихи, все каноны построены по одним и тем же ирмосам.





По рукописям также известны дополнительные песнопения для дней пред- и поспразднства К. Г. На предпразднство: канон с именем автора (Георгия) в богородичнах 1-го гласа, ирмос: Ὠδὴν ἐπινίκιον (Пѣснь по вѣднью:), нач.: Στολιζεται σήμερον ἡ ἐκκλησία (Украшается днесь Церковь) (АНГ. Т. 5. P. 22–30), анонимный канон без акростиха 1-го гласа, ирмос: Τῷ βοηθήσαντι Θεῷ (Помогше мѣ бгѣ:), нач.: Τοῦ Ζαχαρίου ὁ υἱός (Захарии сын) (Ibid. P. 31–38) и др. (см.: Ibid. P. 69–113; также см.: Ταμεῖον. Σ. 142–144). На поспразднство: анонимный канон без акростиха 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε λαοί (Градите людѣ:), нач.: Ὁ δι' ἡμᾶς ἐκ τῆς παρθένου (Нас ради от Девы) (АНГ. Т. 5. P. 146–164), анонимный канон с акростихом Φῶτα καὶ φῶς μοι τριάς ἡ παναγία (Светы и свет мне Троица Всесвятая), ирмос: Δεῦτε λαοί (Градите людѣ:), нач.: Φῶς ἐκ φωτός (Свет от света) (Ibid. P. 190–199) и др. (см.: Ibid. P. 200–211; также см.: Ταμεῖον. Σ. 146–164).

Паремии праздника (всего 13 чтений: Быт 1. 1–13, Исх 14. 15–29, Исх 15. 22 – 16. 1, Нав 3. 7–17, 4 Цар 2. 4–14, 4 Цар 5. 9–14, Ис 1. 16–20, Быт 32. 2–11, Исх 2. 5–10, Суд 6. 36–40, 3 Цар 18. 30–39, 2 Цар 2. 19–22, Ис 49. 8–15), читаемые на вечерне К. Г., а также Евангелие утрени – Мк 1. 9–11 и литургические чтения – Апостол Тит 2. 11 – 3. 7 и Евангелие Мф 3. 13–17 – начиная с Типикона Великой ц. IX–XI вв., Типиконов студийской эпохи и по наст. время остаются те же. Кроме того, за богослужением на К. Г. и в дни пред- и поспразднства, согласно древним и совр. богослужебным уставам, полагались *уставные чтения*: 5 янв. на утрени – гомилия свт. Василия Великого «Побудительная к принятию святого Крещения», в навечерие К. Г. – Слово прп. Феодора Студита; на праздничной утрени – толкования свт. Иоанна Златоуста на соответствующие места из Евангелия от Матфея и Слово «На день Светов» свт. Григория Богослова; 7 янв. – его же Слово «На святое Крещение» (подробнее см.: *Виноградов В. П. Уставные чтения*. Серг. П., 1914. Вып. 1. С. 55–56, 109, 169–170).

**Е. Е. Макаров**

Лит.: *Duchesne L. Origines du culte chrétien*. P., 1889. P. 247–254; *Bainton R. Basilidian Chronology and New Testament Interpretation* // JBL. 1923. Vol. 42. P. 81–134; *idem. The Origins of Epiphany* // *Idem. Early and Medieval Christianity*. Boston, 1962. P. 22–38; *Leclercq H.*

*Baptême de Jésus* // DACL. 1925. Vol. 1. Col. 316–380; *Botte B. Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie*. Louvain, 1932; *Frank H. Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphany*: 1. Zur Feier der Feste «nataalis Salvatoris» und «epiphania» zur Zeit des Bischofs Ambrosius // JbLW. 1932. Bd. 12. S. 145–155; *idem. Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphany*: 2. Indirekte Zeugnisse des hl. Ambrosius für das Weihnachtstfests // Ibid. 1933. Bd. 13. S. 1–38; *Cullmann O. Baptism in the New Testament* // StPatr. 1950. Vol. 1. P. 8–84; *Engberding H. Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn* // AfLW. 1952. Bd. 2. S. 25–43; *Fendt L. Der heutige Stand der Forschung über das Geburtsfest Jesu am 25. XII. und über Epiphany* // ThLZ. 1953. Jg. 78. N 1. Col. 1–10; *Mossay J. Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV<sup>e</sup> s.* Louvain, 1965; *Wilken R. L. The Interpretation of the Baptism of Jesus in the Later Fathers* // StPatr. 1972. Vol. 11. P. 268–277; *Beasley-Murray G. R. Baptism in the New Testament*. Grand Rapids (Mich.), 1973; *Bertrand D. A. Le baptême de Jésus: Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles*. Tüb., 1973; *Brown R. An Adult Christ at Christmas*. Collegeville (Minn.), 1978; *Chevalier M. A. L'Apologie du Baptême d'Eau à la fin du Premier Siècle: Introd. Secondaire de l'Étiologie dans les Récits du Baptême de Jésus* // NTS. 1986. Vol. 32. N 4. P. 528–543; *Heiser L. Die Taufe in der orthodoxen Kirche: Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter*. Trier, 1987; *Drijvers H. J. W., Reinink G. J. Taufe und Licht: Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten* // Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn / Ed. T. Baarda et al. Kampen, 1988. P. 91–110; *Talley T. J. Origins of the Liturgical Year*. Collegeville, 1991<sup>2</sup>. P. 117–147; *Vigne D. Christ au Jourdain: Le baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*. P., 1992; *Meier J. P. A Marginal Jew*. N. Y., 1994. Vol. 2: Mentor, Message, and Miracles; *Roll S. K. Toward the Origins of Christmas*. Kampen, 1995; *McDonnell K. The Baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*. Collegeville, 1996; *Connell M. F. Did Ambrose's Sister Become a Virgin on December 25 or January 6?: The Earliest Western Evidence for Christmas and Epiphany outside Rome* // Studia Liturgica. Rotterdam, 1999. Vol. 29. P. 145–158; *Winkler G. The Appearance of the Light at the Baptism of Jesus and the Origins of the Feast of the Epiphany* // Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year / Ed. M. E. Johnson. Collegeville, 2000. P. 291–347; *Кузнецов П. В. Хронологические расчеты у Климента Александрийского и происхождение традиционных дат Рождества и Богоявления* // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1. 2007. Вып. 3(19). С. 7–21; *он же. Христианские хронологические системы: История летоисчисления в святоотеческой и восточнохрист. традиции*. М., 2014; *Förster H. Die Anfänge von Weihnachten und Epiphany*. Tüb., 2007; *Дионисий (Шленов), игум. Празднование Рождества и Крещения согласно древним свидетельствам и памятникам полемики писемности сер. XI в.* // БВ. 2009. № 8/9. С. 275–355; *Ferguson E. Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids, 2009; *Bradshaw P. F., Johnson M. E. The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity*. Collegeville, 2011; *Jensen R. M. Living water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*. Leiden; Boston, 2011;

*Желтов М., свящ. Происхождение и содержание чина великого освящения воды на праздник Богоявления*, 18.01.2015 // [www.pravoslavie.ru/put/76587.htm](http://www.pravoslavie.ru/put/76587.htm) [Электр. ресурс].

**Иконография.** Раннехристианская иконография К. Г. иллюстрирует евангельский сюжет лаконично: показаны



Крещение Господне.  
Роспись катакомб  
Марцеллина и Петра  
в Риме.  
1-я пол. IV в.

Иисус Христос, св. Иоанн Креститель и голубь Св. Духа. Одними из наиболее ранних считаются изображения К. Г. в крипте Лукины (нач. III в.) и «капелле Таинств» (2-я четв. III в.) в катакомбах св. Каллиста в Риме. На плохо сохранившейся фреске в крипте Лукины представлен обнаженный юноша, которому помогает выйти из воды человек в тунике; слева сверху – летящая птица с ветвью в клюве. Исследователи трактуют изображение крещения Иисуса Христа св. Иоанном Крестителем (*Покровский*. 2001. С. 252, 253). Росписи «капеллы Таинств» выполнены на белом фоне, сцена К. Г. помещена в центре левой от входа стены, обрамлена тонкой красно-коричневой линией. Крещаемый обнаженный Отрок без нимба, которого идентифицируют как Иисуса Христа, стоит по колено в воде. Справа представлен муж в коротком препоясании (св. Иоанн Креститель), возлагающий Ему на голову правую руку. Струи воды Иордана, расплескивающиеся вокруг головы Спасителя, схематично переданы длинными мазками. Сцена К. Г. в росписи рим. катакомб Марцеллина и Петра (1-я пол. IV в.) частично утрачена. От фигуры св. Иоанна Крестителя, стоящего справа от обнаженного отрока Христа, сохранилась только возложенная на Его голову правая рука. Выше изображен голубь, от клюва к-рого на Спасителя падают струи



воды (лучи?), намеченные серыми линиями. Вода у ног обозначена такими же горизонтальными линиями. В клюве голубь держит ветвь. Эта деталь напоминает о голубе, принесшем Ною масличную ветвь как знак окончания потопа (ср. молитву на освящение воды: «Ты еси Бог наш, водою потопивый при Нои грех»). Т. о., уже древнейшая иконография К. Г. подчеркивает тему очищающего воздействия воды, многообразно варьируемую в чтениях и песнопениях праздника. Ветвь — знак мира, дарованного Богом человечеству в крещении, как аналогия с голубем Ноя, использованная Тертуллианом, упоминается позднее в связи с крещением свт. Иоанном Златоустом, свт. Григорием Богословом, прп. Иоанном Дамаскином. Композиции, аналогичные фрескам катакомб, во множестве встречаются на рельефах саркофагов, на к-рых вода Иордана показана вытекающей из скалы. Иногда



Крещение Господне.  
Миниатюра из Евангелия Раввулы.  
586 г.  
(Laurent. Plut. I. 56. Fol. 4v)



Крещение Господне.  
Мозаика купола  
Баптистерия ариан в Равенне.  
Ок. 520 г.

в сцену К. Г. на саркофагах включали муж. фигуру со свитком в руках; исследователи считают, что это Исаия, пророчество которого упоминают евангелисты (Там же. С. 253–255).

Наряду с историческими изображениями К. Г. встречаются и символические. Так, на саркофаге Юния Басса (359, Музей Ватикана) над арочным обрамлением композиций нижнего ряда имеется сцена с 2 агнцами — один лежит, другой сверху касается его головы копытцем (Там же. С. 255). Др. пример — мозаика купели баптистерия из Келибии (IV в., Музей Бардо, Тунис), обрамленной лат. надписями. На стенке 3-ступенчатой крестообразной в плане купели изображен голубь Св. Духа, отмеченный крестом, от клюва которого исходят лучи. Композиция иллюстрирует определение Христа как «Света истинного», «Света подателя», «Солнца, просиявшего во Иордане» — распространенный мотив святоотеческой проповеди на К. Г., име-

нуемое «праздником светов» или «просвещением». Под голубем помещена монограмма Христа в форме древнеегип. иероглифа «анх» (styx ansata), фланкированная буквами  $\alpha$  и  $\omega$ , ниже — изображение большой рыбы, символизирующей Спасителя (см. ст. *Ихтис*).

К V–VI вв., в ранневизант. эпоху, первоначальная композиция К. Г. видоизменяется и постепенно вырабатывается иконография, сохранившаяся до наст. времени с некоторыми дополнениями и отличиями в деталях. Примером новой иконографии является изображение Иордана в виде реки с берегами, в воды которой погружен Спаситель. Первые образцы такой иконографии сохранились в купольных мозаиках Баптистериев православных и ариан в Равенне. В Баптистерии православных (сер. V в.) Христос-средовек (с бородой) стоит по пояс в воде, слева на скалистом берегу — св. Иоанн Креститель в короткой тунике с крестом на длинном древке в левой руке. Композиция была искажена позднейшей реставрацией — в правой руке св. Иоанна Крестителя появилась чаша, в то время как во всех известных ранних памятниках он изображается возлагающим руку на голову Христа. Над головой Спасителя — белый голубь. Справа в воде — фигура старца, олицетворяющего р. Иордан, а также надпись лат. буквами: «IORDANN». Он держит стебель тростника, опираясь левой рукой на опрокинутую урну, из к-рой вытекает вода. Это изображение восходит к античным олицетворениям речного божества — таковы скульптуры Нила и Тибра в виде полулежащих муж. фигур (I в., Музей Ватикана). В Баптистерии ариан (ок. 520) композиция зеркально повторяет ту же сцену, отличаясь в деталях: Христос изображен безбородым, над

Ним — голубь, от клюва к-рого исходит сноп света, справа от Него — св. Иоанн Креститель во власянице с посохом в левой руке, возлагающий руку на голову Спасителя. Слева — олицетворение Иордана — полуобнаженный старец с тростником в руке, опирающийся на опрокинутую урну, из которой вытекает вода. Миниатюра из сир. Евангелия Раввулы 586 г. (Laurent. Plut. I. 56. Fol. 4v) является сокращенным вариантом той же иконографии, но без персонификации Иордана; добавлен небесный сегмент с благословляющей десницей — символом Бога Отца, возвестившего о Христе: «...Сей есть Сын Мой Возлюблен-



Крещение Господне.  
Ампула типа Монца.  
VI в.  
(Дамбартон-Окс, Вашингтон)

ный...» (Мф 3. 17; Мк 1. 11; Лк 3. 22). С кон. VI в. в композиции К. Г. вводятся изображения ангелов: на медальоне свинцовой ампулы из собора г. Монца (VI в.) — ангел; в клейме на живописной



Крещение Господне.  
Рельеф трона имп. Максимиана.  
VI в. (Архiepiscopский музей  
в Равенне)

крышке сир. реликвария (VI в., Музей Ватикана) — 2 ангела и 2 фигуры учеников св. Иоанна Крестителя с нимбами (Ин 1. 35). На резной пластине из слоновой кости с трона архiep. Максимиана





(VI в., Архиепископский музей в Равенне) Христос изображен безбородым, св. Иоанн облачен во власяницу и в гиматий. В сцене присутствуют 2 ангела с покровенными руками, а фигура, персонифицирующая Иордан, показана со спины, что буквально иллюстрирует текст Пс 113: «...море виде и побеже, Иордан возвратися вспять». Введение в композицию не упомянутых в евангельском повествовании персонажей и деталей, напр. таких элементов иконографии, как позы и жесты, объясняется текстами службы праздника, насыщенными цитатами из псалмов. Жест св. Иоанна Крестителя, возлагающего руку на голову Спасителя, многократно упоминается в песнопениях праздника (*Покровский*. 2001. С. 270–271) и отражает практику таинства Крещения, описанного Тертуллианом. Спаситель изображается стоящим в воде нагим, редко — в препоясании. Нагота Христа как знак добровольного «истощания», т. е. умаления Творца до «рабья зрака» и даже до смерти, также объясняется в словах тропарей и стихир: «Адамову наготу одевая, Благоутробне, во одежду славы, хощещи обнажитися плотию во Иордане реце», «Обнажение студное покрывая Адама праотца, обнажаещися вольно и струями Иорданскими Тебе Самого покрываещи». О присутствии ангелов в момент крещения в Евангелиях не сообщается, но об этом упоминают песнопения службы: «Како обнажение Небесни видят Ангели?», «Ужас бе видети Небеси и земли Творца, на реце обнажагося и Крещение от раба за наше спасение приемлюшаго, яко раба. И лица Ангельские дивляхуса страхом и радостию», «Якоже на Небеси, с трепетом и чудом предстояху во Иордане силы Ангельские». Склоненные фигуры ангелов и их покровенные в знак почтения к святыне руки указывают на то, что они являются восприемниками при таинстве Крещения (эту роль в древней Церкви иногда играли диаконы и диакониссы) (Там же. С. 273).

В средневизант. период иконография К. Г. обогащается еще неск. деталями. На берегу рядом со св. Иоанном Крестителем изображается дерево с прислоненной к нему секирой: на мозаике кафоликона мон-ря Осиев в Греции (30–40-е гг. XI в.), на иконе-тетраптихе из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (XII в.), на мозаике Палатинской капеллы в Палермо на о-ве Сицилия (ок. 1146–1151) и др. Эти предметы иллюстрируют слова проповеди св. Иоанна Крестителя, призывающего к покаянию: «Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф 3. 10; Лк 3. 9). В воде рядом со Христом или на берегу изображается крест на колонне: на миниатюре в Минологии Василия II



*Крещение Господне.  
Фрагмент иконы-эпистилии.  
XII в.  
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)*

(Vat. gr. 1613. P. 299; 1-я четв. XI в.); на мозаике кафоликона мон-ря Осиев Лукас; на иконе-эпистилии из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (XI в.); на миниатюре из Евангельских чтений из мон-ря Дионисиат на Афоне (XI в.). Крест напоминает, что с момента К. Г. начинается общественное служение Спасителя, конечная цель к-рого — искупление крестным страданием грехов человеческого рода. Об этом говорится в тропаре 7-й песни канона предпраздства: «Мертвост Божественную знаменительне образующее, погружением в воде трикратным в Крещении Христу совостаем, тридневному востанию приобщающесе». Помимо 2 учеников св. Иоанна Крестителя в композицию включается и множество крещаемых — раздевающихся на берегу, прыгающих в воду, плавающих, как, напр.,



*Крещение Господне.  
Миниатюра  
из Хлудовской Псалтири.  
Ок. сер. IX в.  
(ГИМ. Греч. № 129д. Л. 117)*

на мозаике собора мон-ря Неа-Мони на о-ве Хиос (1042–1056).

В палеологовскую эпоху выработанные ранее элементы иконографии К. Г. сохранились, иногда видоизменяясь. Напр., олицетворение Иордана могло изобра-

жаться в виде небольшой фигурки в воде, рядом с к-рой помещали персонификацию моря — жен. фигуру в раковине или верхом на рыбе (в качестве иллюстрации вышеупомянутого 113-го псалма: «...море виде и побеже...»), — на мозаике ц. Паммакаростос (Фетхие-джами) в К-поле (после 1315); на фреске кафоликона монастыря Протат на Афоне (нач. XIV в.). Ранее эти образы встречались в иллюстрациях Псалтирей, напр. Хлудовской (ГИМ. Греч. № 129 д. Л. 88, 116 об., 117; ок. сер. IX в.). Крест на колонне, стоящей в воде Иордана, со временем уступил место Голгофскому кресту, что яснее указывало на связь К. Г. с крестной смертью Спасителя, напр. на иконе из монастыря вмц. Екатерины на Синае (XIII в.). На фреске ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320), Христос представлен стоящим в водах Иордана на перекрещенных досках, из-под к-рых выползают змеи. Это изображение корреспондирует с иконографией «Сошествия во ад», где Спаситель попирает сокрушенные врата ада, показанные аналогичным образом. Змей в воде — иллюстрация текста Пс 123: «...ты стерл еси главы змиев в воде, ты сокрушил еси главу змиеву»; в песнопениях праздника Крещения многократно повторяется: «Змиев главы



*Крещение Господне.  
Пелена. 1580–1590 гг.  
(ГРМ)*

сокрушити Христос спеша, ныне грядет водами» (тропарь 5-й песни канона предпраздства). Т. о., событие К. Г. напрямую связывается с Воскресением и со спасением человечества от смерти. В некоторые композиции К. Г. включаются эпизоды проповеди св. Иоанна Крестителя народу (кафоликон монастыря Протат на Афоне), изображаются множество мужей и жен с младенцами, пришедших на Иордан креститься от св. Иоанна, а также ангелы в небесах, открывающие райские двери (фреска ц. Богоматери Перивлепты в Мистре (3-я четв. XIV в.)).





Рус. иконография К. Г. лежит в русле визант. традиции — фрески Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря (между 1136 и 1156), ц. Спаса на Нередице (1199). На иконах XIV–XVI вв. закрепились палеологовские композиционные схемы.

Лит.: *Strzygowski J.* Iconografia der Taufe Christi. Münch., 1885; *Beissel S.* Die Darstellung der Taufe und der Kreuzigung Christi in einer Handschrift des Trier Domes // *ZChrK.* 1888. Bd. 1. N 4. S. 131–138; *Leclercq H.* Baptême // *DACL.* 1910. T. 2. P. 1. Col. 346–380; *Squibbeck J.* Le Jourdain dans l'iconographie médiévale du baptême du Christ // *Bull. des Musées Royaux d'art et d'histoire.* Ser. 4. Brux., 1966–1967. Vol. 38/39. P. 69–116; *LCI.* Bd. 4. S. 244–255; *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001. С. 251–286.

**Н. В. Келивидзе**

**КРЕЩЕНИЕ ДУХОМ СВЯТЫМ**, вероучительное положение пятидесятников — см. ст. *Пятидесятники*.

**КРЕЩЕНИЕ ОГНЕМ**, вероучительное положение крайних пятидесятников — см. ст. *Пятидесятники*.

**КРЕЩЕНИЕ РУСЬ**, принятие христианства в качестве официальной религии в Древнерусском гос-ве (см. *Древняя Русь*) в 987–989 гг.; в более широком смысле понятие включает также и начальные этапы христианизации населения Руси в предшествующие годы. События, связанные с К. Р., нашли отражение в древнерус., визант., араб. и западноевроп. источниках, комплексное изучение к-рых позволяет восстановить общую картину проникновения и утверждения христианства на территории Вост. Европы, в частности на Руси.

Сказание, приведенное в «Повести временных лет» (далее: ПВЛ) и в пространной редакции Пролога под 30 нояб. («Слово о проявлении Крещения Рускыя земля святаго апостола Андрея, како приходил в Русь»), связывает принятие христианства на буд. территории Руси с именем св. ап. *Андрея Первозванного*. Согласно летописи (послужившей источником для проложной версии), ап. Андрей, прибыв в Корсунь (Херсонес) из Синопы, решил отправиться в Рим, следуя вверх по течению Днепра. По пути он благословил место буд. Киева, воздвиг крест, затем отправился на землю словен, на место буд. Новгорода, откуда отбыл в Рим, а оттуда — в Синопу (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 8). В основе этого Сказания лежит представление о том, что апостольским уделом ап. Андрея



Крещение Руси. Икона. 1988 г.

Иконописец Н. А. Туманова (Музей МП «Софрино»)

была Скифия. Это предание окончательно оформилось в Византии в 1-й пол. IX в. во многом благодаря Житию ап. Андрея, написанному мон. Епифанием (между 815 и 843). Основываясь на этом памятнике агиографии, Никита Давид Пафлагон (кон. IX — нач. X в.) в панегирике Андрею писал: «Ты подчинил Евангелию все северные области и все побережье Понта силой мудрого слова и разума, силой знамений и чудес. Повсюду ты поставил жертвенники, священников и иерархов



Ап. Андрей воздвигает крест на Киевских горах.

Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 35)

для верующих» (*Nicetae Paphlagonis Oratio in laudem S. Andreae* // PG. 105. Col. 68).

Сказание о посещении ап. Андреем Руси в ПВЛ носит вставной характер. Оно противоречит сообщению летописной статьи 6491 (983) г., что в своей истории Русь не знала апостольской проповеди: «Аще бы и телом апостоли суть zde не были, но учения ихъ яко трубы гласяють по вселении» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 70). Об этом говорится и в рассказе о кре-

щении киевлян под 6496 (988) г.: «...яко сде (на Русской земле. — Ю. А.) не суть ученья апостольска» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 118). Свт. *Иларион*, митр. Киевский, в «Слове о законе и благодати» (сер. XI в.) также отрицает присутствие опыта апостольской традиции на Руси (*Молдован.* 1984. С. 95), как и прп. *Нестор* в «Чтении о житии и погублении блаженную стратотерпцу Бориса и Глеба» (кон. XI — нач. XII в.) (*Бугославский.* 2007. С. 574). Время возникновения и включения Сказания в летопись исследователи определяют по-разному. Согласно А. А. *Шахматову*, Сказание отсутствовало в Начальном своде кон. XI в. и было впервые включено в летопись составителем ПВЛ (*Шахматов А. А.* Повесть временных лет и ее источники // *ТОДРЛ.* 1940. Т. 4. С. 29). По мнению Д. С. *Лихачёва* и А. Н. *Насонова*, это произошло в кон. XI или в нач. XII в. в редакции ПВЛ, связанной с семьей блгв. кн. *Владимира (Василия) Всеволодовича Мономаха* (ПВЛ. 1996. С. 388–389; *Насонов А. Н.* История рус. летописания XI — нач. XVIII в. М., 1969. С. 65), согласно Л. *Мюллеру* — «не позднее 1116 г.» (*Мюллер.* 2000. С. 183–201). О. М. *Рапов* считал, что оно возникло в результате русско-византийской войны 1116 г. (*Рапов.* 1988. С. 64–65). Имея в виду, что по-ставление митр. св. *Илариона* главой Русской Церкви (1051/52) было следствием стремления Киевского блгв. кн. *Ярослава (Геоργия) Владими-*

*ровича* Мудрого (1019–1054) к большей самостоятельности Киевской

митрополии, а также принимая во внимание наречение родившегося в 1030/31 г. сына *Ярослава* христ. именем *Андрей* (см. *Всеволод (Андрей) Ярославич*), И. С. *Чичуров* предположил, что предание о хождении ап. Андрея на Русь стало формироваться уже в 30-х гг. XI в. как идейно-политическое обоснование самостоятельности Киевской кафедры по отношению к К-польскому Патриархату (*Чичуров.* 1990. С. 15–17). По мнению А. А. *Гиппиуса*, поддержанному





А. М. Введенским, легенда об ап. Андрее была вставлена в летопись составителем 1-й редакции ПВЛ в нач. XII в. (*Гиппиус А. А.* Два начала Начальной летописи: К истории композиции Повести временных лет // Вереница литер: К 60-летию В. М. Живова. М., 2006. С. 86–87; *Введенский А. М.* Время внесения в летопись легенды об Андрее Первозванном и ее состав // *Rossica Antiqua*. СПб., 2012. № 2(6). С. 3–23). Т. о., создание Сказания на рус. почве приходится датировать максимально широко: сер.— нач. XII в.

О крещении военных дружин русов («росов») во время их нападения на Юж. и Сев. Причерноморье (кон. VIII — 1-я пол. IX в.) рассказывается в Житии Георгия Амастридского, сохранившемся в единственном списке X в. (*Бибииков. 2009*. С. 135; см. подробнее: *Георгий*, свт., архиеп. Амастридский), и в Житии Стефана Сурожского, первоначальный текст к-рого был создан в VIII в. (см. подробнее в статьях *Бравлин*, кн.; *Стефан*, свт. Сурожский). Степень достоверности их сведений о христианизации Руси остается дискуссионной. Ряд исследователей предполагают, что эти сведения в Житии свт. Георгия — позднейшая интерполяция; упоминание рус. войска во главе с новгородским кн. Бравлином имеется только в рус. варианте Жития свт. Стефана XIV в., а рассказ о нападении на Сурож и о последующем чуде появились, вероятно, на стадии редактирования памятника в кон. X в. (см.: *Васильевский. 2010*; *Ivanov S.* The Slavonic Life of Stefan of Surozh // *La Crimée entre Byzance et le Khaganat Khazar*. P., 2006. P. 109–167; *Могаричев Ю. М. и др.* Житие Стефана Сурожского в контексте истории Крыма иконоборческого времени. Симферополь, 2009). О том, что уже в данный период среди вост. славян были христиане, свидетельствует сообщение Ибн Хордадбега (ок. 820 — ок. 890) — араб. ученого, автора географического труда «Книга путей и стран»; в ней содержится рассказ о товарах и маршрутах древнерус. купцов, к-рых автор считает «разновидностью славян». При этом отмечается, что они называли себя христианами и платили на территории халифата подушную подать (джизью) как иноверцы (Др. Русь в свете зарубежных источников. 2009. Т. 3. С. 30–31). Данное сообщение может быть отнесено к 30–40-м гг.

IX в. (*Noonan Th. S.* When did Rus/Rus' merchants first visit Khazaria and Baghdad? // *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. Weisbaden, 1987/1991. Т. 7. P. 213–219; *Pritsak. 1970*; *Коновалова. 1999*).

С масштабным походом русов на столицу Византийской империи, состоявшимся летом 860 г., принято связывать т. н. первое К. Р. Окрестности К-поля подверглись жестокому разграблению. Свидетелем этого нападения стал патриарх св. *Фотий I* (858–867, 877–886), который описал его в гомилиях «На шествие росов». Для защиты города вдоль его стен был организован крестный ход с облачением Богородицы. Русы отступили, а через некое время, согласно хронике Продолжателя Феофана (ок. 950), от них прибыло посольство с просьбой о крещении. О факте крещения русов в «Окружном послании» (866/7), обращенном к вост. патриархам, Фотий свидетельствует, что они «переменили языческую и безбожную веру, в которой пребывали прежде, на чистую и неподдельную религию христиан», поставив себя «в положение подданных и гостеприимцев вместо недавнего разбоя и великого дерзновения против нас». Здесь же он сообщает, что русы приняли «у себя епископа и пастыря и с великим усердием и старанием предаются христианским обрядам» (*Кузнецков. 2003*. С. 75). Следует отметить, что 60-е гг. IX в. были отмечены особыми миссионерскими усилиями Византии в деле распространения христианства на землях славян. К 864 г. относится начало просветительской миссии славянских первоучителей святых *Кирилла (Константина Философа)* (827–869) и *Методия* (815–885) в Вел. Моравии, а к 864/5 г. — крещение равноап. кн. болг. *Бориса* и его бояр.

Согласно ПВЛ, военный поход 860 г. (в летописи он ошибочно отнесен к 866) на К-поль возглавили киевские князья *Аскольд и Дир*. Над могилой Аскольда, вероятно, во 2-й пол. XI в. была поставлена ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Это дало основание предположить, что князьям-соправителям принадлежала идея К. Р. Никонская летопись XVI в. сообщает о К. Р. при «князи Русемъ Осколде» (ПСРЛ. Т. 9. С. 13). Впрочем, достоверность этого свидетельства мн. исследователи ставят под сомнение.

Поздняя визант. традиция приписывает К. Р. имп. *Василию I Македонянину* (867–886) и К-польскому патриарху *Игнатию* (847–858, 867–877). В «Жизнеописании императора Василия», составленном, по всей видимости, в сер. X в. его внуком *Константином VII Багрянородным*, основателю Македонской династии отводится роль просветителя славян. В нем, в частности, сообщается, что «щедрыми раздачами золота, серебра и шелковых одеяний он (Василий.— Ю. А.) также склонил к соглашению неодолимый и безбожный народ росов, заключил с ними мирные договоры, убедил приобрести к спасительному крещению и уговорил принять рукоположенного патриархом Игнатием архиепископа, который, явившись в их страну, стал любезен народу...» (*Продолжатель Феофана. Жизнеописание византийских царей / Изд. подгот.: Я. Н. Любарский. СПб., 1992. С. 142*). Далее же приводится рассказ о чуде с неопалимым Евангелием, когда по просьбе русов проповедник бросил священную книгу в костер, а после того как пламя погасло, нашел ее невредимой. Это знамение настолько поразило язычников, что они без к.-л. сомнений согласились креститься. Это «второе» обращение русов в христианство исследователи обычно относят ко времени ок. 874 г.

По поводу соотношения событий «первого» и «второго» крещений в науке нет единого мнения; некоторые полагают, что эти события были результатом отдельных миссий (М. В. Левченко, Рапов, М. В. Бибииков). Выдвигалась версия, согласно к-рой результатом «первого» крещения стала христианизация некой гипотетической Руси Причерноморской, а результатом «второго» — Киевской Руси (М. С. Грушевский, В. А. Пархоменко). Более вероятной все же представляется т. зр. тех исследователей, которые полагают, что Константин VII приписал своему деду Василию I и патриарху Игнатию то, что было сделано их предшественниками — Михаилом III и Фотием (Е. Е. Голубинский, Мюллер, А. В. Назаренко). Отголоском участия патриарха Фотия в деле христ. просвещения Руси, возможно, является свидетельство в заглавии «Устава князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных» (XI–XII вв.): упоминается о том, что







Владимир «усприял есмь крещение святое от... Фотея патриарха» (Древнерус. княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот.: Я. Н. Шапов. М., 1976. С. 14 и др.).

Следует полагать, что уже начавшаяся христианизация Руси замедлилась после захвата Киева в 882 г. (согласно условной летописной хронологии) кн. *Олегом*, приказавшим



*Беседа равноап. кнг. Ольги с имп. Константином VII Багрянородным. Крещение кнг. Ольги патриархом Феофилактом. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (СПб., БАН. 34.5.30. Л. 31 об.)*

убить Аскольда и Дира. Договоры Руси с Византией 907 и 911 гг. показывают, что в период правления Олега христиане не играли на Руси существенной роли. В 907 г. мир заключали русь-язычники, которые вместе с князем клялись собственным оружием и «Перуном богом своим и Волосом скотом богом» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 32). В тексте договора 911 г. языческая русь последовательно противопоставляется «христианам», т. е. греч. стороне («любовь бывшую между хрестьяны и Русью», «аще убьет или хрестьянина русин или хрестьянина русина» и др.). Однако говорить о «языческой реакции» после завоевания Олегом Киева, а тем более о гонениях на христиан нет серьезных оснований.

Несмотря на то что и Олег, и его преемник на киевском столе *Игорь* (не ранее 911 — ок. 945) были язычниками, христианство продолжало укореняться на территории Руси. Об этом свидетельствует русско-визант. договор 944 г. В отличие от договора 911 г. он предусматривал 2 формы принесения клятвы: языческую, которую давали кн. Игорь и часть знати, присягая на оружии и золоте перед идолом Перуна, и христианскую, к-рую приносила «крещеная русь» в соборной церкви прор. Илии в Киеве. Высказывалось мнение, что местоположение Илиинской ц., упоминаемой в договоре 944 г., определено летописцем ошибочно: на самом деле христианская русь должна была присягать в К-поле, в дворцовой церкви св. Илии (Я. Малингуди,

А. П. Толочко). Между тем эта гипотеза не имеет подтверждения в источниках и противоречит недвусмысленному указанию ПВЛ на то, что клятву приносили в присутствии визант. послов, прибывших в Киев.

Свидетельством усиления позиций христианства на Руси в сер. X в. может служить факт крещения св. равноап. кнг. *Ольги* (не ранее 944 — ок. 961/2), которая после

смерти супруга, кн. Игоря, а также пока был малолетним их сын *Святослав Игоревич*, управляла Древнерусским гос-вом. Согласно ПВЛ, Ольга приняла крещение в К-поле, к-рый посетила в период царствования «Константина, сына Льва», т. е. имп. Константина VII. Летописный рассказ о сватовстве императора к Ольге является фольклорной легендой, однако о поездке правительницы Руси в К-поль и о ее крещении сообщают и независимые от рус. летописания источники. Согласно визант. хронисту Иоанну *Скилице* (посл. треть XI в.), «жена некогда отправившегося в плаванье против ромеев русского архонта (Игоря.— Ю. А.), по имени Эльга, когда умер ее муж, прибыла в Константинополь. Крещеная и открыто сделавшая выбор в пользу истинной веры, она, удостоившись великой чести по этому выбору, вернулась домой» (*Бибиков*. 2004. С. 77). О крещении Ольги, «королевы ругов», в К-поле сообщается также в анонимном «Продолжении хроники Регинона Прюмского» (посл. треть X в.). Такое единодушие источников ставит под сомнение гипотезу о том, что Ольга крестилась в Киеве и прибыла в столицу Византии уже христианкой (Голубинский, Г. А. Острогорский, Лихачёв, Мюллер, Г. Подскальски). Вопреки мнению ряда исследователей, что Ольга посетила К-поль дважды (Г. Г. Литаврин, В. Водов, А. В. Поппе), источники сообщают только об одной ее поездке. Поэтому есть основания полагать, что во время этого визита она и приняла христианство (Назаренко, А. Ю. Карпов). ПВЛ

относит пребывание Ольги в К-поле к 6463 (955) г., та же дата высчитывается на основании свидетельства *Иакова Мниха* в «Памяти и похвале князю Владимиру» (2-я пол. XI в.), что после крещения Ольга прожила 15 лет и скончалась 11 июля 6477 (969) г. (*Зимин*. 1963. С. 70). Константин VII в трактате «О церемониях византийского двора» (*De ceremoniis Aulae Byzantinae*), описывая офиц. приемы Ольги во дворце, писал, что первый из них имел место 9 сент., в среду, а второй — 18 окт., в воскресенье (год не приводится). В период самостоятельного правления имп. Константина такое сочетание календарных дат и дней недели приходилось на 946 и 957 гг. Мнения историков, какой год из них считать верным, разделились. Поздняя датировка визита Ольги в К-поль выглядит более предпочтительной, поскольку она вписывается в событийный ряд собственно рус. истории. Деятельность Ольги после смерти кн. Игоря, как она описана в ПВЛ (военные действия против древлян, осада Искростеня, поход к Новгороду и Пскову), не оставляла ей времени для организации и осуществления поездки в столицу Византии. Убедительную аргументацию в пользу 957 г. высказал Назаренко (*Назаренко*. 2001. С. 281–285), который между прочим отметил, что крещение рус./ княгини в Новгородской Карамзинской и Новгородской IV летописях (своды XV в.) отнесено к 6466 г.; в случае, если летописец использовал сентябрьский стиль, то эта дата в точности совпадает со временем пребывания св. Ольги в К-поле по данным Константина VII — сент.— окт. 957 г. 14 сент. отмечается праздник Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, связанный с памятью о св. имп. *Елене* (имя Елена носила супруга Константина VII). Вероятно, поэтому оно стало крестильным именем рус. княгини. В связи с тем, что в Житии св. Ольги особое место занимает тема перенесения ею креста из К-поля на Русь, Карпов выдвинул гипотезу о том, что именно 14 сент. (13 сент. в 957 приходилось на воскресенье) стало днем крещения св. Ольги.

Согласно ПВЛ, по возвращении в Киев княгиня пыталась побудить принять христианство своего сына кн. Киевского Святослава Игоревича. Отвечая на отказ Святослава, к-рый полагал, что его обращение





к христианству будет осмеяно в дружинной среде, Ольга сказала: «Аще ты крестишися, вси имут то же створити» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 63). Вероятно, она рассчитывала на проведение

планировалась его имп. коронация, было важно заручиться лояльностью К-поля. В этой ситуации «русская епархия» могла стать для него разменной монетой в переговорах с визант. имп. *Романом II*. Од-



*Равноап. кнг. Ольга убеждает сына Святослава Игоревича принять христианство; молитвы кнг. Ольги о благополучии сына и своих подданных. Миниатюра из Радзивиловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 33 об.)*

масштабной христианизации Руси, которая в случае крещения киевского князя могла бы получить официальный характер. Поэтому цель поездки княгини в К-поль состояла в определении статуса церковной организации на Руси и в заключении брачного союза между визант. и рус. правящими домами (Святославу в 957 было ок. 15 лет). Ольга не могла не знать о предоставлении особого статуса Болгарской Церкви и женитбе царя *Петра* на внучке визант. имп. *Романа I Лакапина*. Однако реализовать эти замыслы Ольге не удалось. Возможно, ее инициативы не были в полной мере поддержаны в К-поле. Имп. Константин VII был убежденным противником браков между визант. имп. семьей и правителями «варваров». На то, что Ольга была недовольна результатами своей поездки в К-поль, намекает и летопись в сообщении о ее отказе прислать императору, как было обещано, «челядь и воску, и скору, и вой в помощь» (Там же. Стб. 62–63). Не добившись желаемого от Константина VII, русская княгиня обратилась к герм. кор. *Оттону I Великому*. Под 959 г. в соч. «Продолжение хроники Регинона Прюмского» говорится, что «послы Елены, королевы ругов, крестившейся в Константинополе при императоре константинопольском Романе, явившись к королю, притворно, как выяснилось впоследствии, просили назначить их народу епископа и священников...» (Др. Русь в свете зарубежных источников. 2010. Т. 4. С. 45–46). По распоряжению Оттона I во епископа Руси был рукоположен Либуций из мон-ря св. Альбана в Майнце. Однако его миссия была задержана: нем. королю перед готовившимся походом в Рим, где

нако о назначении нем. епископа для Руси в К-поле узнали раньше прибытия послов Оттона, что привело к обострению византийско-герм. отношений. Когда все же нем. миссия еп. *Адальберта*, рукоположенного вместо умершего Либуция, прибыла в 961 г. на Русь, ситуация здесь уже изменилась: взаимоотношения К-поля и Киева были улажены, о чем свидетельствует участие рус. военного корпуса в освобождении Крита от арабов, предпринятом Византией в 960–961 гг. В 962 г. Адальберт был вынужден вернуться назад, «не сумев преуспеть ни в чем из того, ради чего он был послан» (Там же. С. 49).

Отношение к христианству кн. Святослава было, по всей видимости, сдержанным. Ряд исследователей связывают его правление с притеснениями и гонениями на христиан (митр. *Макарий (Булгаков)*, С. М. *Соловьёв*, Голубинский, Рапов и др.). Основанием для подобных заключений служат уникальные сведения В. Н. Татищева, приведенные им в «Истории Российской», согласно которым, потерпев поражение за Дунаем, Святослав воздвиг гонения на христиан, требуя, чтобы они отреклись от своей веры, а затем распорядился разорить и сжечь христианские храмы в Киеве. Между тем древнерус. источники такими сведениями не располагают. Согласно ПВЛ, Святослав, хотя и осуждал желавших принять крещение, однако же прямо не запрещал креститься (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 63).

Политику киевского кн. *Ярополка Святославича* (972–978), старшего сына Святослава, исследователи нередко называют прохристианской (Макарий (Булгаков), Голубинский, А. В. *Карташёв* и др.). Эта оценка

в основном базируется на показаниях поздних источников (XVI–XVIII вв.). Никоновская летопись под 978/9 г. рассказывает о приходе к Ярополку послов «из Рима от папы» (ПСРЛ. Т. 9. С. 39). Это сообщение может быть отголоском русско-нем. союза 70-х гг. XI в., результатом которого стал брачный союз Ярополка с внучкой Оттона I и появление на Руси нем. миссионеров (Назаренко). Татищев, опираясь на т. н. Иоакимовскую летопись (вероятнее всего, произведение 1-й пол. XVIII в.), характеризовал Ярополка как кроткого, милостивого и любящего христиан князя, что стало причиной его непопулярности в дружинной среде и в конечном счете привело к поражению в войне с братом Владимиром Святославичем (*Татищев В. Н.* История Российская. М., 2003. Т. 1. С. 58).

В Пискаревском летописце нач. XVII в. говорится: «Бысть княжения Ярополча 50 лет, а во крещении княжив 17» (ПСРЛ. Т. 24. С. 46). Однако это сообщение противоречит сообщению ПВЛ под 1044 г. о том, что по распоряжению киевского кн. Ярослава (Георгия) Владимировича останки Ярополка были выкопаны и крещены, что не потребовалось бы, будь Ярополк христианином.

Принятие Русью христианства в качестве гос. религии связано с именем св. равноап. вел. кн. Киевского *Владимира (Василия) Святославича* (978–1015), взошедшего на киевский стол в результате вооруженного конфликта со своим старшим братом Ярополком. События К. Р. кон. X в. нашли отражение в древнерус. и зарубежных источниках. К первым могут быть отнесены статьи 6494–6496 (986–988) гг. ПВЛ: «Память и похвала князю русскому Владимиру» Иакова Мниха (2-я пол. XI в.), «Слово о законе и благодати» св. Илариона, митр. Киевского (не ранее 1037, не позднее 1050), анонимное Житие св. Владимира («Обычное житие») в Пространной и Краткой редакциях, проложное Житие св. Владимира, читаемое под 15 июля (возможно, 3-я четв. XII в.), и некоторые др. Вторую группу, зарубежные источники, составляют сообщения араб. авторов *Яхьи Антиохийского* (ум. ок. 1066) и *Абу Шуджи ар-Рудравари* (ум. в кон. XI в.), свидетельства византийцев *Иоанна Скилицы* (кон. XI – нач. XII в.) и *Иоанна Зонары* (1-я пол. XII в.),

сведения армянского историка *Степаноса Таронези (Асолика)* (рубеж X и XI вв.).

Согласно рассказу ПВЛ, после победоносного похода на волжских булгар, сообщение о к-ром читается под 6493 (985) г., кн. Владимир начал поиски новой веры. Он последовательно выслушал проповедников от мусульман из Волжской Булгарии («болгары веры Божьмиче»), латинян («немцы от Рима») и иудеев («жидове козарьстии»), а затем принял посланного греками «философа» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 84–86). Последний изложил князю историю человеческого рода от сотворения мира до момента Сошествия на апостолов Св. Духа, дополнив повествование кратким рассказом о грядущем конце света и Страшном Суде. Владимир благосклонно принял греческого миссионера, почтил его мн. дарами и отпустил. При этом, однако, князь решил повременить с окончательным выбором, желая побольше узнать обо всех верах. Для этого к булгарам-мусульманам, немцам-латинянам и православным грекам направили посольство в составе 10 чел. с целью оценить красоту церковной обрядности. Более всего посланцев Руси впечатлила служба в греч. церкви: «Не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли» (Там же. Стб. 108). Дополнительным доводом в пользу решения кн. Владимира принять вост. христианство стало суждение бояр, к-рые обратили его внимание на то, что, если бы плох был «закон гречьский», не приняла бы его кнг. Ольга (Там же).

Данный летописный рассказ, имеваемый в историографии «Сказанием об испытании вер», исследователи интерпретируют по-разному. Одни считают, что «Сказание...» представляет собой откровенный вымысел (М. Д. Присёлков, С. В. Бахрушин, Рапов и др.), другие полагают, что оно до нек-рой степени отражает историческую действительность (В. В. Мавродин, Лихачёв, В. Я. Петрухин, Назаренко и др.). Аргументом в пользу последнего мнения может служить сообщение араб. ученого аль-Марвази (кон. XI — нач. XII в.) о посольстве, к-рое отправил к хорезмшаху правитель Руси, носивший титул буладмира. Предполагают, что указанный титул является переосмыслением имени Владимир, а посольство, отправленное, согласно ПВЛ, в Булгар, уже оттуда про-

следовало на восток — в Хорезм (*Коновалова*. 1999. С. 234–235). Сообщение о приходе к кн. Владимиру нем. проповедников может иметь в виду посольство герм. имп. *Оттона II* (973–983), к-рое предположительно посетило Русь ок. 983 г. По мнению Назаренко, «Сказание...» является лит. осмыслением «той активной внешней политики Владимира Святославича на западе, северо-востоке и юге от русских границ, которая предшествовала крещению князя и во многом обусловила его» (*Назаренко*. 2001. С. 434).

Рассказ ПВЛ о К. Р., получивший в историографии название «Корсунская легенда», читается под 6496 (988) г. Согласно его сведениям, Владимир совершил военный поход на визант. г. Херсонес (в рус. источниках — Корсунь) в Крыму, осадил его и через некоторое время принудил к сдаче благодаря предательству некоего Настаса Корсунянина. Сразу после этого киевский князь отправил посольство к визант. имп. *Василию II Болгаробойце* и его соправителю *Константину VIII* с требованием под угрозой захвата К-поля выдать за него царевну *Анну*. Греч. цари ука-

с собой мощи св. *Климента*, папы Римского, и его ученика Фива, церковные сосуды и иконы.

Автор Корсунской легенды, опровергая мнения несведущих, с его т. зр., людей, писал, что одни называют местом крещения Владимира Киев, другие — Василев (город на р. Стугне), а третьи — иное (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 111); следов., уже на рубеже XI и XII вв. (время складывания текста ПВЛ) бытовало неск. версий рассказа о крещении Владимира.

Анализ летописных статей 6494–6496 (986–988) гг. дает основание видеть в них контаминацию по крайней мере 2 версий крещения Владимира. Согласно первой, условно именуемой иногда «Киевской легендой», крещение князя состоялось в Киеве, согласно второй — «Корсунской легенде» — в визант. Херсонесе. Первая версия, сохранившаяся в ПВЛ фрагментарно, получила отражение в соч. Иакова Мниха «Память и похвала князю Владимиру», в котором сообщается, что Владимир взял Корсунь «на третьье лето» после принятия христианства (*Зимин*. 1963. С. 72). О том, что решение креститься было результатом личного выбора Владимира («взждела серд-



Крещение равноап. кн. Владимира. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 62 об.)

цель, възгоре духом, яко быти ему христиану и земли его»), а не определялось политической конъюнктурой, написал митр. Иларион в «Слове о законе и благодати» (*Молдован*. 1984. С. 92–95). Согласно рассказу Яхьи Антиохийского, визант. полководец Варда Фока в 987 г. поднял мятеж против имп. Василия, который был вынужден обратиться за помощью к «царю русов». Между сторонами был заключен договор о союзе: правитель Руси брал на себя обязательство оказать военную помощь императору, а взамен получал в жены его сестру. Условием этого соглашения по требованию Василия должно было стать крещение Владимира и всего «народа его страны». После того как при участии отрядов из Руси Варда Фока был

цель, възгоре духом, яко быти ему христиану и земли его»), а не опреде-

лялось политической конъюнктурой, написал митр. Иларион в «Слове о законе и благодати» (*Молдован*. 1984. С. 92–95).

Согласно рассказу Яхьи Антиохийского, визант. полководец Варда Фока в 987 г. поднял мятеж против имп. Василия, который был вынужден обратиться за помощью к «царю русов». Между сторонами был заключен договор о союзе: правитель Руси брал на себя обязательство оказать военную помощь императору, а взамен получал в жены его сестру. Условием этого соглашения по требованию Василия должно было стать крещение Владимира и всего «народа его страны». После того как при участии отрядов из Руси Варда Фока был



разбит, император отправил на Русь сестру, «митрополитов и епископов», к-рые «крестили царя и всех, кого обнимали его земли» (Др. Русь в свете зарубежных источников. 2009. Т. 3. С. 106). Сходным образом описывал события ар-Рудравари, отмечая, однако, что инициатива крещения исходила от визант. царевны, не пожелавшей «отдать себя тому, кто разнится с ней в вере» (Там же. С. 108). Ту же интерпретацию событий предлагал Иоанн Скилица, который отметил, что брачный союз Анны с русским «архонтом Владимиром» был следствием военной помощи Руси К-полю (*Scyl. Hist.* P. 336.89–90; *Бибиков.* 2004. С. 66). Степанос Таронечи (Асолик) сооб-

кн. Владимиру. Условием ее выполнения стало согласие К-поля на заключение брачного союза между Владимиром и сестрой царей Анной, который предусматривал крещение правителя Руси. В Византию был отправлен 6-тысячный отряд, при помощи к-рого войска Варды Фоки были разбиты в решающем сражении 13 апр. 989 г. под Абидосом. Василий и Константин, однако, не спешили, по всей видимости, выполнять взятые на себя обязательства по договору с Владимиром. Киевский князь решил силой заставить К-поль выполнить условия ранее достигнутого соглашения и захватил Херсонес (в 989 или 990) — главный опорный пункт визант. влияния на Крымском п-ове. Цари были вынуждены поспе-



Крещение дружины  
равноап. кн. Владимира.  
Миниатюра  
из Радзивилловской летописи.  
Кон. XV в.  
(БАН. 34.5.30. Л. 62 об.)

шил, что имп. Василий получил от «царя русов» военный отряд численностью 6 тыс. чел. «в то время, когда он выдал сестру свою замуж за последнего», а «русы уверовали во Христа» (Всеобщая история. 1864. С. 200).

Сведения источников позволяют реконструировать события крещения кн. Владимира и его дружины. 80-е годы X в. стали временем серьезных испытаний для представителей Македонской династии — царей-соправителей Василия и Константина. В 986 г. имп. Василий, лично возглавивший поход против вышедшей из повиновения Болгарии, потерпел 17 авг. 986 г. сокрушительное поражение в битве у Траяновых ворот, что поставило существование династии на грань катастрофы. В авг. 987 г. наместник фемы Антиохия полководец Варда Фока провозгласил себя императором и выступил против царей-соправителей. Во главе мятежных войск он двинулся на столицу Византии и достиг Хрисополя на азиат. берегу Босфора, напротив К-поля. Оказавшись в сложнейшей ситуации, Василий и Константин обратились в 987 г. с просьбой о военной помощи к киевскому

шить с отправкой сестры Анны в Херсонес, где и состоялось ее бракосочетание с Владимиром. В крещении кн. Владимир получил имя Василий в честь царствующего имп. Василия II.

В рамках предложенной реконструкции событий вопрос о месте принятия христианства Владимиром и его дружиной не может быть решен однозначно: крещение могло состояться как в Киеве после заключения договора в 987/8 г., так и в Херсонесе после прибытия туда царевны Анны в 989 или 990 г. Высказывалось мнение, что в Киеве князь только принял «оглашение», т. е. заявил о готовности стать христианином, крестился же непосредственно в Херсонесе (Голубинский, Петрухин и др.).

По мнению Поппе, поддержанному нек-рыми исследователями (Мюллер, Подскальски и др.), цель похода Владимира на Херсонес состояла в подавлении возникшего в городе мятежа, направленного против власти визант. императоров. Действия Киева в поддержку власти императоров были предусмотрены еще русско-визант. договором 944 г. (*Поптэ.* 1978; *Он же.* 1989). Однако, согласно древнерус. источникам и свидетельству визант. хрониста Льва Диа-

кона (*Лев Диакон.* 1988. С. 91), взятие кн. Владимиром Херсонеса не было дружественной по отношению к империи акцией (см. также: *Оболенский.* 1994; *Карпов.* 1997. С. 231–251).

Вернувшись в Киев, Владимир приказал уничтожить языческие капища: одни идолы были изрублены, другие сожжены. По распоряжению князя статую Перуна — главы языческого пантеона — привязали к хвосту лошади и стащили с холма, а 12 специально приставленных мужей били идола палками «на поруганье бесу» до тех пор, пока он не оказался в Днепре. Затем князь приказал объявить всем жителям Киева, что завтра они должны собраться на берегу реки. На следующий день в присутствии кн. Владимира киевляне приняли крещение в водах Днепра: «Влезоша в воду и стояху овы до шие, а друзии до персии, младии же по перси от берега, друзии же млади держаше, свершении же бродяху, попове же, стояще, молитву творяху» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 117). В анонимном Житии св. кн. Владимира местом крещения жителей Киева названа Почайна (правый приток или рукав Днепра).

ПВЛ сообщает, что известие о предстоящем крещении было с радостью воспринято народом. В этой оценке, вероятно, имеется нек-рое преувеличение, по крайней мере митр. Иларион, отмечая факт непротivления киевлян воле князя, писал: «Да аще кто и не любовию, нъ страхом повелевшаяго крещаяхуся, понеже бе благоверие его съ властью съпряжено» (*Молдован.* 1984. С. 93). В то же время ни один из источников не сообщает о к.-л. массовых выступлениях жителей Киева против новой веры. Татищев привел в «Истории Российской» сведения, взятые им из т. н. Иоакимовской летописи, о насильственном крещении Новгорода дядей св. Владимира Добрыней и киевским тысяцким Путятой. По мнению Шахматова, этот рассказ был создан на рубеже X и XI вв. современником и участником крещения новгородцев еп. Новгородским свт. *Иоакимом* (*Шахматов А. А.* Общерусские летописные своды XIV–XV вв. // *ЖМНП.* 1900. Ч. 332. Ноябрь. С. 183, 185). В Новгороде в слоях, соответствующих времени К. Р. (989–990), обнаружены следы пожара, клады монет и кресты-тельники, что, по мнению ряда историков, подтверж-



дает сведения Татищева (В. Л. Янин, Рапов, А. Е. Мусин и др.).

После крещения населения Киева и Новгорода был взят курс на обращение в христианство всей Русской земли. Опорными пунктами христианизации, к-рую активно проводил кн. Владимир, стали города — центры гос. власти: «И нача ставити по градом церкви и попы, и люди на крещенье приводят по всем градом и селом» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 118). Важным мероприятием политики христианизации князя стала подготовка клира для совершения богослужений. ПВЛ сообщает, что Владимир «послав нача поимати у нарочитое чади дети и даяти нача на ученые книжное» (Там же. Стб. 118–119). По данным археологии, после К. Р. усиливается тенденция изменения погребального обряда на Руси: на смену кремации все чаще приходит ингумация, к-рая станет преобладающей в XI в.

Первостепенной задачей власти было создание церковной организации. Вопрос о том, что представляла собой Русская Церковь при кн. Владимире, связан с проблемой возникновения Киевской митрополии. ПВЛ сообщает о строительстве кафедрального митрополичьего собора Св. Софии в Киеве под 6545 (1037) г., а о Киевском митр. Феопемпте впервые упоминает только под 6547 (1039) г. (Там же. Стб. 151, 153). Эти свидетельства дали основание ряду исследователей предположить, что церковная орг-ция на Руси возникла значительно позже офиц. крещения. Были высказаны следующие гипотезы: 1) первоначально Русь не имела органов церковного управления и собственной иерархии, являясь миссией епархией (А. М. Амманн); 2) К-поль отказал Русской Церкви в автокефалии, поэтому до 1037 г. она состояла в ведении Болгарского Патриархата (впосл. архиепископии) в Охриде (Присёлков); 3) не желая подчинять Русскую Церковь визант. господству, кн. Владимир признал ее главой архиепископа Херсонского (Ф. Дворник) или Тмутараканского (Г. В. Вернадский); 4) первоначально Русская Церковь находилась под влиянием лат. Церкви (Н. А. Баумгартен). Однако большинство исследователей полагают, что возникновение древнерусской церковной организации во главе с митрополитом произошло либо одновременно

с крещением, либо вскоре после него (Мюллер, Поппе, Я. Н. Шапов, Назаренко). О том, что для крещения кн. Владимира и населения Руси из Византии были направлены «митрополиты и епископы», сообщает Яхья Антиохийский (Др. Русь в свете зарубежных источников. 2009. Т. 3. С. 106). Кроме того, известно, что уже в нач. XI в. в столице Руси существовал кафедральный храм Киевского митрополита — собор Св. Софии (очевидно, еще деревянный). Соглас-



Крестный ход к памятнику равноап. кн. Владимиру в Киеве.

Фотография. 15 июля 1888 г.

но сообщению саксонского хрониста *Титмара* Мерзебургского, польск. кн. *Болеслав I Храбрый*, вступив в Киев в авг. 1018 г., был торжественно встречен митрополитом («архиепископом») в соборе Св. Софии (Там же. 2010. Т. 4. С. 81).

Относительно имени 1-го русского митрополита единого мнения в источниках нет. Никоновская летопись (20-е гг. XVI в.) и ряд списков Устава кн. Владимира указывают на свт. *Михаила*, «родом Сирина». В других списках того же устава, «*Книге степенной*» (1555–1563), перечне «А се русьстии митрополити» в приложении к Комиссионному списку Новгородской I летописи 1-м Киевским митрополитом назван *Леонт* (*Леонтий*). Отсюда можно заключить, что первоначальная рус. традиция имя 1-го Киевского митрополита не сохранила. Согласно греч. источникам — трактату «О перемещениях епископов» (в списках не позднее XIII в.) и Церковной истории Никифора Каллиста (нач. XIV в.), Русской Церковью после крещения руководил *Феофлакт*, переведенный из Севастии (визант. пров. Армения Вторая).

Учреждение митрополии на Руси предполагало создание епископских кафедр, к-рые возникали в важнейших политических и адм. центрах страны. В ПВЛ епископы, выступав-

шие в качестве советников кн. Владимира, упомянуты во мн. ч.: «Се оумножишася разбоеве, и реша епископи Володимеру» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 126). К первым епархиям, возникшим при жизни св. кн. Владимира, можно отнести Новгородскую, Белгородскую, Полоцкую, Черниговскую и, возможно, Переяславскую (Poppe. 1968. S. 152–205; *Idem*. 1970. P. 165–217).

Крещение Владимира и его дружины, населения городов и сельской округи стало началом длительного процесса приобщения Др. Руси к христ. вере. Политиче-

скими следствиями К. Р. стали идейно-культурная консолидация народов и племен, входивших в состав Древнерусского

гос-ва, а также укрепление авторитета страны на международной арене. Важнейшим итогом принятия христианства явилось начало усвоения населением Руси принципиально новых этических категорий. К. Р. послужило толчком к распространению в стране грамотности и книгописания, возникновению целого ряда производств и ремесел (каменное зодчество, мозаика, иконопись и др.).

11–18 июля 1888 г. в Киеве состоялось торжественное празднование 900-летия К. Р. при участии гостей из правосл. стран, высокопоставленных лиц Российской империи, в т. ч. инициатора проведения юбилейных торжеств обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода К. П. *Победоносцева*. 950-летие К. Р. праздновалось в русском зарубежье в 1938 г. В 1988 г. в СССР праздновали 1000-летие К. Р., торжество готовила РПЦ с нач. 80-х гг. XX в. Это событие ознаменовало отход гос-ва от политики атеизма и положило начало коренным изменениям в сфере государственно-церковных отношений и созданию благоприятных условий для деятельности РПЦ (см. М. С. *Горбачёв*; *Пи-мен*, патриарх всея Руси). 1020-летие К. Р. отмечалось в 2008 г. в июне—июле в Москве и в Киеве; в Белоруссии 23–25 окт. торжества возглавил патриарх Московский и всея Руси

**Алексий II.** 1025-летие К. Р. торжественно отмечалось в Киеве в 2013 г. при участии Патриарха Московского и всея Руси **Кирилла**, Президента Украины **В. Ф. Януковича** и Президента России **В. В. Путина**.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1, 2; Всеобщая история **Степаноса Таронского, Асолика** по прозванию, писателя XI ст. / Пер., коммент.: Н. Эмин. М., 1864; НПЛ; **Зимин А. А.** Память и похвала Иакова Мниха и Житие кн. Владимира по древнейшему списку // КСИС. 1963. Вып. 37. С. 66–75; **Молдован А. М.** «Слово о законе и благодати» Илариона. К., 1984; **Лев Диакон.** История. М., 1988; ПВЛ. 1996; **Кузнецов П. В.** Поход 860 г. на К-поль и первое крещение Руси в средневек. письменных источниках // ДГВЕ. 2000 г. М., 2003. С. 3–172; **Акентьев К. К.** «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского: Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Истоки и последствия: Визант. наследие на Руси. СПб., 2005. С. 116–152. (Византинороссика; 3); **Бугославский С. А.** Текстология Др. Руси. М., 2007. Т. 2: Древнерус. лит. произведения о Борисе и Глебе; **Лосева О. В.** Жития рус. святых в составе древнерус. прологов XII – 1-й трети XV вв. М., 2009. С. 146–154, 167–168; **Бибииков М. В.** Byzantinorossica: Свод визант. свидетельства о Руси. М., 2009. Т. 2; Др. Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия / Ред.: Т. Н. Джаксон, И. Г. Коновалова, А. В. Подосинов. М., 2009. Т. 3: Вост. источники: 2010. Т. 4: Западноевроп. источники; **Шахматов А. А.** Житие кн. Владимира: Текстологич. исслед. древнерусских источников XI–XVI вв. / Подгот. текста: Н. И. Милютенко. СПб., 2014.

Лит.: **Филарет (Гумилевский).** История РЦ. 1849. С. 1–29; **Мальшевский И. И.** Сказание о посещении рус. страны св. ап. Андреем // ТКДА. 1888. Т. 2. № 6. С. 300–350; **Соловьев С. М.** Соч. М., 1988. Кн. 1; **Соболевский А. И.** В каком году крестился св. Владимир? // ЖМНП. 1888. Ч. 257. Июнь. Отд. 2. С. 396–403; **Голубинский.** История РЦ. 1901. Т. 1. Ч. 1. С. 1–187; **Пархоменко В. А.** Начало христианства Руси: Очерки по истории Руси IX–X вв. Полтава, 1913; **Baumgarten N.** Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides Russes du X-e au XIII-e siècle. R., 1927. (OrChr; Vol. 9/1. N 35); **Бахрушин С. В.** К вопросу о крещении Киевской Руси // Историк-марксист. М., 1937. № 2. С. 40–76; **Маеродин В. В.** Образование Древнерус. гос-ва. Л., 1945; **Атманн А. М.** Abriss der Ostslavischen Kirchengeschichte. W., 1950; **Левченко М. В.** Очерки по истории русско-визант. отношений. М., 1956; **Dvornik F.** The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Camb. (Mass.), 1958; **Poppe A.** Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. Warsz., 1968; *idem.* L'organisation diocésaine de la Russie aux IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles // Byz. 1970. Т. 40. Р. 165–217; *он же* (Поппэ А. В.). О причине похода Владимира Святославича на Корсунь 988–989 гг. // ВМУ: Ист. 1978. № 2. С. 45–58; *он же.* Политический фон крещения Руси: Рус.-визант. отношения в 986–989 гг. // Как была крещена Русь. М., 1989<sup>2</sup>. С. 202–240; **Pritsak O.** An Arabic Text on the Trade Route of the Corporation of Ar-Rus in the Second Half of the IX<sup>th</sup> Cent. // Folia Orientalia. Kraków, 1970. Т. 12. Р. 241–259; **Ostrogorsky G.** Byzanz und die Welt der Slawen. Darmstadt, 1974. S. 35–52; **Литаврин Г. Г.** К вопросу об обстоятельствах, месте и времени крещения кнг. Ольги // ДГВЕ, 1985 г. М., 1986. С. 49–57; **Müller L.** Die Taufe Russlands. Münch., 1987; *он же* (Мюллер Л.). Понять Рос-

сию: Ист.-культурные исслед. М., 2000. С. 43–70, 183–201; **Рапов О. М.** Рус. церковь в IX – 1-й трети XII в.: Принятие христианства. М., 1988; **Vodoff V.** Naissance de la chrétienté russe: La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI–XIII siècles). P., 1988; **Шапов Я. Н.** Гос-во и Церковь Др. Руси. X–XIII вв. М., 1989; *он же.* Крещение Руси // Древняя Русь в средневек. мире: Энцикл. М., 2014. С. 427–429; **Чичуров И. С.** «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, об-во и гос-во в феод. России: Сб. ст. М., 1990. С. 7–23; **Грушевский М. С.** История України–Руси. К., 1991. Т. 1; **Макарий.** История РЦ. 1994. Кн. 1. С. 91–260; 1995. Кн. 2. С. 17–33; **Оболенский Д. Д.** Херсон и крещение Руси: Против пересмотра традиц. точки зрения // ВВ. 1994. Т. 55. Вып. 1. С. 53–61; **Подскальский Г.** Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996<sup>2</sup>. С. 16–60; **Карпов А. Ю.** Владимир Святой. М., 1997. (ЖЗЛ); *он же.* Княгиня Ольга. М., 2009. (ЖЗЛ); *он же.* Исследования по истории домонгольской Руси. М., 2014. С. 278–293, 302–313, 314–321; **Вернадский Г. В.** История России. М., 1999. Т. 2: Киевская Русь; **Коновалова И. Г.** Вост. источники // Др. Русь в свете зарубежных источников / Ред.: Е. А. Мельникова. М., 1999. С. 169–258; То же: 2013. С. 160–248; **Назаренко А. В.** Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, полит. связей IX–XII вв. М., 2001. С. 219–450; *он же.* Древняя Русь и славяне: Ист.-филол. исслед. М., 2009. С. 172–206. (ДГВЕ, 2007); **Федотов Г. П.** Собр. соч. М., 2001. Т. 10: Рус. религиозность. Ч. 1; **Иванов С. А.** Визант. религиозная миссия VIII–XI вв. с точки зрения византийцев // Христианство в странах Вост., Юго-Вост. и Центр. Европы на пороге 2-го тысячелетия / Отв. ред.: Б. Н. Флоря. М., 2002. С. 9–34; *он же.* Визант. миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 209–223; **Мусин А. Е.** Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв.: Погребальный обряд и христ. древности. СПб., 2002; *он же.* Древнейшие свидетельства христ. культуры на Руси // Культурное наследие Российского гос-ва. СПб., 2003. Вып. 4. С. 384–400; **Петрухин В. Я.** Христианство на Руси во 2-й пол. X – 1-й пол. XI в. // Христианство в странах Вост., Юго-Вост. и Центр. Европы на пороге 2-го тысячелетия. М., 2002. С. 60–132; **Прицелков М. Д.** Очерки по церковно-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003. С. 9–42; **Бибииков М. В.** Byzantinorossica: Свод визант. свидетельства о Руси. М., 2003. Т. 1; **Карташев.** Очерки. 2004. Т. 1. С. 50–151; **Янин В. Л.** Летописные рассказы о крещении новгородцев: О возможном источнике Иоакимовской летописи // *Он же.* Средневековый Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 130–143; **Гунпиус А. А.** Крещение Руси в Повести временных лет: К стратификации текста // ДРВМ. 2008. № 3(203). С. 20–23; **Милютенко Н. И.** Св. равноап. кн. Владимир и крещение Руси: (Древнейшие письменные источники). СПб., 2008; **Введенский А. М.** Текстологический анализ летописного рассказа о крещении Новгорода // ТОДРЛ. 2009. Т. 60. С. 267–280; **Васильевский В. Г.** Избр. тр. по истории Византии. М., 2010. Кн. 2. С. 153–398; **Tolochko O. P.** Church of St. Elijah, «Varitized Rusens» and the Date of the Second Russo-Byzantine Treaty // Bsl. 2013. Т. 71. N 1/2. P. 111–128.

Ю. А. Артамонов

**КРИВОЕЗЕРСКАЯ ИЕРУСАЛИМСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ**, написана в 1709 г. для Троицкой Кривоозерской пуст. близ Юрьевца-Повольского (ныне Юрьевец Ивановской обл.) царским иконописцем Оружейной палаты Кириллом Улановым (в монастыре Корнилий) при его постриге в этот



Кривоозерская Иерусалимская икона Божией Матери. 1709 г.

мон-рь. История создания иконы изложена в Сказании, составленном в 1719 г. игум. Леонтием (Павловым; 1711–1714, 1742–1788 – настоятель Кривоозерской пуст.; 1714–1727, 1728–1741 – настоятель Макариева Унженского мон-ря), уроженцем Юрьевца-Повольского. Образ был списком «в меру и подобие» *Иерусалимской иконы Божией Матери* из Успенского собора Московского Кремля, поновленной Кириллом Улановым на рубеже XVII и XVIII вв.

Согласно Сказанию, заказчиком К. и. был житель Юрьевца-Повольского по фамилии Кевалов (имя в тексте не упом.). Спустя 2 года после написания иконы, 20 авг. 1711 г., она была освящена игум. Леонтием (Павловым), назначенным в том же году настоятелем Кривоозерской пуст. и вернувшимся в обитель из Москвы. Можно предположить, что заказчиком иконы был сам игум. Леонтий. Так, в Москве он проживал в Николо-Перервинском монастыре – фактической резиденции патриарха Адриана и был свидетелем инициированного патриархом поновления древних икон Успенского собора Московского Кремля; кроме того, игум. Леонтий лично знал своего земляка Кирилла Уланова (оба с костромских земель). В Сказании говорится, что Леон-



тий еще в Москве мечтал об украшении Кривозерской пуст. Иерусалимской иконой и его желание было чудесным образом исполнено.

Иконографически икона точно соответствовала образу из Успенского собора Кремля, имела изображения апостолов на боковых полях и мучеников на нижнем, а также авторскую надпись с датой написания и краткой историей первообраза. Еще до официального прославления в качестве чудотворной К. и. пользовалась большим почитанием в Юрьевце-Повольском и окрестностях, ее носили по селам и деревням. В 1781 г. произошло 1-е чудо от К. и., когда 22 дек., во время пожара, уничтожившего почти все монастырские постройки, иконы и церковную утварь, образ остался невредимым (возникшее на руке Богоматери небольшое вздутие краски вскоре исчезло). После этого события почитание иконы распространилось на всю Костромскую епархию. Зафиксированы следующие чудеса, происшедшие от К. и. в XIX в.: 1) во время пожара в Юрьевце 4 июля 1859 г. икона, находившаяся в городском Входаиерусалимском соборе, была принесена к месту пожара, после чего ветер подул в сторону от города и огонь на него не распространился; 2) во время эпидемий холеры 1848 и 1853 гг. никто из проживавших в мон-ре не пострадал, а в тех местах, куда приносили икону, эпидемия затихала; 3) икона исцелила от водянки девицу, к-рая следовала за образом, когда его носили по селам. Также известно, что во время случившихся падежей монастырский скот всегда оставался цел.

Первое время икона находилась в Троицком соборе Кривозерской пуст. (сначала деревянном, затем каменном). В 1827 г. с возведением в обители собора в честь Иерусалимской иконы Божией Матери К. и. была установлена в нем в особом киоте у правого столба. После закрытия Кривозерской пуст. икона оставалась на месте по крайней мере до 30-х гг. XX в. (возможно, до 50-х гг. XX в., когда мон-рь был затоплен при строительстве Горьковского водохранилища).

Служба иконе составлена в 1711 г. игум. Леонтием. Оригинальная рукопись Сказания и службы иконе до нач. XX в. находилась в б-ке Кривозерской пуст., до наст. времени не

сохранилась. Оба текста известны по списку 1793 г. (РНБ), принадлежавшему кинешемскому мещанину. Текст Сказания также вошел в 2 рукописных описания мон-ря — 1817 и 1866 гг., происходящих из архива Кривозерской пуст. (ГАИО). Празднование иконе установлено в день ее освящения — 20 авг.

Помимо этой иконы Кириллом Улановым за время пребывания в Кривозерской пуст. были написаны еще 2 Иерусалимские иконы Божией Матери — маленькая келейная (1709) и большая в меру чудотворного (1715) (обе не сохр.), которые также постоянно находились в обители. Большая икона 1715 г. стояла в Никольском приделе Троицкого собора и имела следы оружейной дробы — последствие нападения на монастырь в XVIII в. банды разбойников. Этот образ часто носили в Юрьевец и по окрестным селам вместо чудотворного.

В 1825 г. насельником Нило-Сорской пуст. иером. Никоном (Прихудайловым) (впосл. иеросхимонах Нил) с К. и. был выполнен уменьшенный список для Пантелеимонова мон-ря на Афоне. Икона находится в главном иконостасе монастырского собора над царскими вратами. В отличие от оригинала на списке вместо апостолов на боковых полях изображены праведные Иоаким и Анна, образы мучеников на нижнем поле отсутствуют. По стилю живописи икона близка к образцам мастеров Оружейной палаты. Возможно, это келейная икона Кирилла Уланова, которую иером. Никон поновил перед отправкой на Афон. Известны списки афонской иконы, некоторые из них находятся в рус. правосл. храмах за рубежом (напр., в Копенгагене — принадлежал имп. Марии Феодоровне, в Ницце и др.) и пользуются местным почитанием. Арх.: Сказание о написании образа Пресвятыя Богородицы яже в Кривозерской пустыни. 1793 г. // РНБ. Колоб. № 576. Л. 41 об. — 47 об.; Историческое описание Троицкого Кривозерского общежит. мон-ря о всех достопамятных происшествиях, случившихся в нем: Выписанное из монастырского архива. 1817 г. // ГАИО. Ф. 893. Ед. хр. 116. Оп. 1. Д. 282.

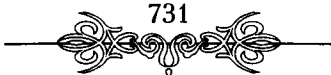
Лит.: Вознесенский Е. П., свящ. Воспоминания о путешествии высочайших особ благополучно царствующего имп. дома Романовых в пределах Костромской губ. в XVII, XVIII и текущем ст. Кострома, 1859; Паисий (Башмаков), архим. Знамение от иконы Иерусалимской Божией Матери, что в Троицкой Кривозерской пуст. // Странник. 1861. № 6. С. 341–346; Памятная книжка Костромской

губ. на 1862 г. Кострома, 1862. С. 324; Филумен, иеродиак. Исторические записки о Троицкой Кривозерской общежит. пуст. М., 1862; Воскресенский А. А. Св.-Троицкая Кривозерская пуст. // Костромские Ев. 1889. Отд. неофиц. № 13/14. С. 276–284; № 16. С. 317–327; он же. Игум. Корнилий (Уланов) (в схиме Карин), изобразитель чудотворной иконы Иерусалимской Божией Матери (в Кривозерской пуст.) // Там же. № 6. С. 129–137; он же. Чудотворная икона Иерусалимской Божией Матери, находящаяся в Троицкой Кривозерской пуст. (Костромской губ. Макарьевского у.) // Там же. № 10. С. 218–228; он же. Дар небесного милосердия Богоматери к стране Костромской — чудотворная ее Иерусалимская икона в Троицкой Кривозерской пуст. Од., 1913; Слава Богоматери. С. 98–99; Поселянин Е. Богоматерь. С. 646–652; Корнеева Н. И. Кирилл Уланов в Поволжье: (Новые арх. данные к творческой биографии мастера) // Филевские чт. М., 1993. Вып. 2. С. 54–64; она же (Комашко). Иконы «Богоматерь Иерусалимская (Гефсиманская)» письма Кирилла Уланова // Визант. мир: Искусство К-поля и нац. традиции / Отв. ред.: М. А. Орлова. М., 2005. С. 663–668; Костромская икона. М., 2004. Кат. 265. С. 612–613.

Н. И. Комашко

**КРИВОРОЖСКАЯ И НИКОПОЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ УПЦ**, образована определением Свящ. Синода УПЦ от 27 июля 1996 г., выделена из Днепрпетровской епархии (см. *Днепрпетровская и Павлоградская епархия*). Территория епархии включает в себя города Жёлтые Воды, Марганец, Орджоникидзе и районы Апостоловский, Криворожский, Никопольский, Пятихатский, Софиевский, Томаковский, Широковский Днепрпетровской обл. Украины. Центр — г. Кривой Рог. Кафедральные соборы: в честь Преображения Господня в Кривом Роге и с таким же посвящением в Никополе. Правящий архиерей — архиеп. *Ефрем (Кущай)*; с 13 сент. 1996 в сане епископа, с 9 июля 2006 в сане архиепископа). Епархия разделена на благочиннические округа в границах соответствующих районов. К нач. 2014 г. включала 190 храмов, 2 мон-ря (мужской и женский), в клир епархии входили 166 священнослужителей (162 иерея, 4 диакона). При ЕУ действуют отделы: миссионерско-катехизаторский, молодежный, паломнический, по взаимодействию с Вооруженными силами, по работе в исправительных учреждениях.

В 1861 г. Кривой Рог получил статус местечка (принадлежал к Херсонской губ., с 1919 — к Екатеринбургской губ. (с 1932 Днепрпетровской обл.)). В 1861–1863 гг. в городе был построен каменный Николаевский







собор (1-я, деревянная Никольская ц. на этом месте была сооружена в 1761). Город входил в Херсонско-Одесскую епархию (см. *Одесская и Измаильская епархия*), с 1923 г. — в Екатеринославскую (Днепропетровскую) епархию. В 1923–1924 и 1928–1930 гг. существовало *Криворожское викариатство* Екатеринославской (Днепропетровской) епархии. После окончательного установления в регионе советской власти и начала антирелиг. гонений одной из первых была закрыта Александро-Невская ц. близ ст. Долгинцево (разрушена в 1978), в 1925 г. упразднили Вознесенский храм в Кривом Роге (построен в 1904, разрушен в 1934). К 1934 г. были разрушены церкви во имя арх. Михаила в пос. Весёлые Терны (ныне в черте Кривого Рога), Сергиевская на бывш. руднике Колачевского, в февр.—марте 1934 г. разобрали Николаевский кафедральный собор в Кривом Роге. В 1941–1944 гг., во время немецко-фашистской оккупации, церковная жизнь в Кривом Роге возродилась, открылись 3 храма в приспособленных помещениях. В 1964 г. они были упразд-

нены; действующим остался Вознесенский храм, обустроенный рядом с карьерами Южного горнообогатительного комбината. Активное церковное строительство в регионе началось на рубеже 80-х и 90-х гг. XX в. В июле 1989 г. Вознесенской общине Кривого Рога было разрешено возведение церковного здания взамен предназначенного к сносу, в дек. того же года зарегистрирована община РПЦ в Терновском р-не Кривого Рога, 19 марта 1990 г. получила регистрацию правосл. община в Никополе.

После решения об учреждении Криворожской кафедры во епископа Криворожского и Никопольского 13 сент. 1996 г. был хиротонисан архим. Ефрем (Кицай). К 1997 г. на территории новообразованной епархии насчитывалось 85 приходов (33 городских, 52 сельских), в клире епархии состояли 98 священнослужителей и монашествующих. В Кривом Роге имелось 5 храмов, почти все они были переоборудованы из нецерковных помещений, кроме Рождество-Богородицкого храма 1876–1898 гг., возрожденного в 1991 г.

В 1997 г. в Кривой Рог были переведены братья муж. мон-ря из Верхнеднепровска (см. *Криворожский во имя сщмч. Владимира мужской монастырь*) и насельницы из жен. мон-ря в пос. Романково (в черте Днепродзержинска) (см. *Криворожский в честь Покрова Пресв. Богородицы женский монастырь*). В 1997 г. в с. Весёлом Криворожского р-на был открыт Покровский муж. скит Владимирского мон-ря. В 2000 г. в с. Красная Балка Криворожского р-на был создан скит в честь иконы Божией Матери «Споручница грешных» Покровского жен. мон-ря. 15 июля 2003 г. состоялось освящение новостроенного Преображенского кафедрального собора в Кривом Роге. В 1998 г. при храме прп. Сергия Радонежского в епархиальном центре начала работу иконописная школа с 4-летним курсом обучения.

В 2010 г. на территории Днепропетровской обл. была создана Днепродзержинская и Царичанская епархия. Из К. и Н. е. в новообразованную епархию перешли г. Днепродзержинск, а также Верхнеднепровский, Криничанский и Солонянский районы Днепропетровской обл. Ко времени разделения К. и Н. е. в ней насчитывалось 230 приходов.

**Расколы на территории К. и Н. е.** В сер. 90-х гг. XX в. в Кривом Роге была зарегистрирована Георгиевская община *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ), имевшая приспособленный храм, в кон. 90-х гг. настоятель общины перешел в *Украинскую православную церковь Киевского патриархата* (УПЦ КП). Др. приход УАПЦ — Вознесенский в с. Анновка Верхнеднепровского р-на — перешел в 1998 г. в УПЦ.

УПЦ КП активизировалась на территории К. и Н. е. в кон. 90-х гг. XX в. Первыми в 1998 г. были зарегистрированы Владимирский приход в Кривом Роге и Покровский приход в Никополе. В 2000 г. при помощи местных властей построен собор УПЦ КП во имя 12 апостолов в г. Апостолово, в 2001 г. открыт Троицкий собор в Никополе. В 2009–2011 гг. существовала Криворожская и Никопольская епархия УПЦ КП, к-рую возглавлял «митрополит» Адриан Старина; в 2011 г. епархию упразднили, ее приходы вошли в Днепропетровскую епархию УПЦ КП.

**Действующие монастыри:** криворожский Владимирский (мужской, в Кривом Роге, основан в 1996





в Верхнеднепровске, в 1997 переведен в Кривой Рог), криворожский Покровский (женский, в Кривом Роге, основан в 1997).

Ист.: Державно-церковні відносини та становище Дніпропетровської єпархії РПЦ: Зб. док-тів. Дніпропетровськ, 2011. Кн. 1: 1945–1953 рр.; Дніпропетровськ, 2012. Кн. 2: 1954–1963 рр.

Лит.: Мельник О. О. Криворіжжя: Більшовизм проти Православ'я (1920–1930 рр.): Зб. Кривий Ріг, 2005; Беденко А., протодіак. Вехи історії // Никополь православний: Газ. 2006. № 9(49). С. 1–3.

**КРИВОРОЖСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Криворожской и Никопольской епархии УПЦ), находится в г. Кривой Рог Днепропетровской обл. (Украина). Основан 15 апр. 1997 г. решением Свящ. Синода УПЦ по прошению еп. Криворожского и Никопольского *Ефрема (Кицяя; с 2006 архиепископ)*. В криворожский мон-рь были переведены сестры из обители в пос. Романково (в черте Днепродзержинска).

Исполком Криворожского городского совета передал мон-рю здание ликвидированного детского сада. В 2000 г. на территории К. м. был установлен Поклонный крест в честь 2000-летия Рождества Христова, освященный в 2003 г. митр. Киевским и всея Украины *Владимиром (Сабоданом)*. В 1997 г. устроена домовая ц. во имя св. Жен-мироносиц. Возведен храм в честь Покрова



Церковь в честь Покрова Пресв. Богородицы. Фотография. 2010 г.

Пресв. Богородицы, построены колокольня (2004), гостиница, игуменский корпус, гаражи, 2 котельные и мастерская. Среди святынь К. м.— частицы мощей преподобных отцов Киево-Печерских, иконы с частицами мощей свт. *Иннокентия (Вениаминова)*, свт. *Луки (Войно-Ясенецкого)*, блж. Матроны Московской.

При К. м. действует воскресная школа. В 2000 г. К. м. было передано здание детского сада в с. Красная

Балка Криворожского р-на, в котором учрежден монастырский скит с храмом в честь иконы Божией Матери «Споручница грешных». В скиту находятся огороды, содержится скот и домашняя птица.

К 2015 г. в К. м. проживали ок. 40 насельниц, настоятельница — игум. Анастасия (Алфимова). Арх.: ЦНЦ.

**КРИВОРОЖСКИЙ ВО ИМЯ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ВЛАДИМИРА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Криворожской и Никопольской епархии УПЦ), находится в г. Кривой Рог Днепропетровской обл. (Украина). Основан решением Свящ. Синода УПЦ от 27 апр. 1996 г., первоначально при Успенском храме г. Верхнеднепровска Днепропетровской обл. В 1997 г. по благословению еп. Криворожского и Никопольского *Ефрема (Кицяя; с 2006 архиепископ)* мон-рь во имя сщмч. Владимира был переведен в г. Кривой Рог.

Решением сессии Криворожского городского совета обители был передан комплекс зданий бывш. городского диспансера, построенных в 1916 г. на средства меценатов Галковских для приюта бедняков; в советское время на этом месте располагалась больница им. Н. К. Крупской. Площадь территории К. м. составила 5,5 га. Больничные палаты переоборудованы в братские кельи, в бывшем главном здании диспансера устроен и 7 февр. 1998 г. архиеп. Ефремом освящен домо-

вый храм во имя сщмч. Владимира (Богоявленского), митр. Киевского и Галицкого. К церкви

пристроена колокольня. На территории К. м. расположены ризница, б-ка, братская трапезная. 8 апр. 2008 г. было освящено место под строительство собора в честь Успения Пресв. Богородицы. При монастыре действует воскресная школа для детей и взрослых.

Среди святынь К. м.— частицы мощей преподобных отцов Киево-Печерских, иконы с частицами мощей ап. Андрея Первозванного, прп. Антония Великого, свт. Митрофана Во-

ронежского, прп. Александра Свирского, свт. Гурия (Карпова), свт. Луки (Войно-Ясенецкого), блж. Матроны Московской.

26 июля 2005 г. наместником К. м. стал игум. Николай (Капустин), в 2007 г. возведенный в сан архи-



Церковь во имя сщмч. Владимира (Богоявленского). Фотография. Нач. XXI в.

мандрита. После того как в 2011 г. архим. Николай был хиротонисан во епископа Кременчугского и Лубенского, наместником К. м. стал архим. Владимир (Нероба). К апр. 2015 г. в К. м. проживали ок. 20 насельников.

Арх.: ЦНЦ.

**КРИВОРОЖСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Екатеринославской (с 1926 Днепропетровской) епархии, существовало в 1923–1924, 1928–1930 гг. Управлявший в 1922 г. Екатеринославской епархией еп. *Иоанникий (Соколовский)* в условиях репрессий со стороны властей рассматривал в качестве своего возможного преемника настоятеля Николаевского собора в Кривом Роге архим. сщмч. *Онуфрия (Гагалюка)* (Кривой Рог в 1919 перешел из Херсонской губ. в Екатеринославскую губ., до 1923 оставался в Херсонско-Одесской епархии). 4 февр. 1923 г. экзарх Украины митр. *Михаил (Ермаков)* и Белоцерковский еп. *Димитрий (Верблицкий)* хиротонисали архим. Онуфрия во епископа Елисаветградского, викария Херсонско-Одесской епархии. 12 февр. еп. Онуфрий был арестован в Елисаветграде (в 1924–1934 Зиновьевск, в 1934–1939 Кирово, с 1939 Кировоград), 15 мая освобожден, выслан из Одесской губ., поселился в Кривом Роге, где продолжил борьбу с обновленчеством, начатую в Елисаветграде. В докладе







патриарху Тихону еп. Онуфрий писал: «В городе Кривом Роге я после одесского заключения некоторое время отдыхал, но вскоре уже начал борьбу с ВЦУ... В настоящее время, живя в Кривом Роге, я тружусь над объединением всей Криворожской епархии в одно православное викариатство». Действия еп. Онуфрия имели успех. В отчетах советских властей говорилось, что в Криворожском и Александрийском округах через 2–3 месяца после приезда архиерея «обновленческое движение начало разваливаться». Еп. Онуфрий объединил вокруг себя клириков из разных районов Украины. По офиц. свидетельствам, советскими органами «принимались меры к прекращению богослужения им в церквях, но на все он отреагировал негативно, отвечая, что все наши действия являются посягательством на религию и т. д., и решительным образом отказался от подписки всех предложенных условий. Перехвачено несколько покаяний «живистов» перед этим епископом... Он пользуется большой популярностью как среди священного культа, так и верующих масс. В сентябре месяце созывается съезд «живистов», и мы не гарантируем того, что он не будет сорван этим реакционером» (цит. по: *Дамаскин*. 2001. Кн. 4. С. 165–166).

Указом патриарха Тихона от 21 авг. 1923 г. еп. Онуфрий был назначен епископом Криворожским и Александрийским с временным подчинением епископу Екатеринославскому (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 320). 16 окт. того же года еп. Онуфрий был арестован «за укрывательство церковных ценностей и контрреволюционную деятельность». Верующие ходатайствовали об освобождении архиерея. В янв. 1924 г. он был освобожден, вновь стал титуловаться «епископом Елисаветградским», т. к. ему запретили проживание в Екатеринославской губ.

25 июня 1928 г. в Харькове во епископа Криворожского и Александрийского, викария Днепропетровской епархии, был хиротонисан архим. сщмч. *Порфирий (Гулевич)* с поручением ему управления Днепропетровской епархией. Служение еп. Порфирий начал с поездок по отдаленным приходам. Так, 19 сент. 1928 г. он подал в ГПУ при Запорожском окрисполкоме заявление о разрешении посетить с. Гуляйполе для совершения богослужения. О себе

архиерей сообщил: «Определением экзарха Украины митрополита Михаила я назначен епископом Криворожским с назначением мне места жительства в Днепропетровске и с поручением духовного окормления всей Днепропетровской епархии. В состав Днепропетровской епархии входят округа: Днепропетровский, Запорожский, Криворожский и Артёмовский» (цит. по: *Игнатуша*. 2004. С. 279–280). 18 сент. 1930 г. еп. Порфирий был переведен на Зиновьевское викариатство Херсонско-Одесской епархии (см. *Кировоградское викариатство*); К. в. больше не замещалось.

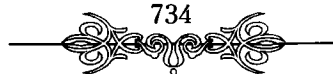
Ист.: *Мельник О. О.* Криворіжжя: Більшовизм проти Православ'я (1920–1930 рр.): 36. док-тів. Кривий Ріг, 2005.

Лит.: *Бобко Т. Г., Игнатуша О. М.* Стан парафій РПЦ на Катеринославщині (20-і р. ХХ ст.) // *Історія України: Маловідомі імена, події, факти*: 36. ст. К.; Донецьк, 2001. Вип. 16. С. 120–125; *Софроний (Макрицкий), иеродиак.* Сщмч. архиеп. Курский и Обоянский Онуфрий (Гагалюк). М., 2003; *Игнатуша О. М.* Реєстраційні док-ти релігійних громад як масові джерела до вивчення історії Церкви в Україні (20–30-і рр. ХХ ст.) // *Наук. праці іст. фак-ту Запорізького держ. ун-ту*. 2004. Вип. 17. С. 265–280; *Балаягузова О. Ю.* Розкол в українському православ'ї у 1921–1930 рр.: (На мат-лах Півдня України): АКД. Запоріжжя, 2006; *Бойко О. В.* Протидія правосл. Церкви і громадськості антирелігійному наступу держави у 20–30-ті роки ХХ ст.: (На мат-лах Півдня України): АКД. Дніпропетровськ, 2007; *Божко О. О.* Кривий Ріг у архієпископському служінні сщмч. Онуфрія (Гагалюка) // *Гуманітарний журнал*. 2010. № 3/4. С. 107–112; *он же (Божко А. А.)*. Храм Різдва Пресвятої Богородиці (1886–2012): Ист. очерк. Кривий Ріг, 2012.

**В. Г. Пидгайко**

**КРИЖАНИЧ** [хорват. Križanić] Юрий (в монашестве Августин; ок. 1618, Обрх, близ г. Бихаца (ныне Бихач, Босния и Герцеговина) — 12(22). 09.1683, близ Вены), хорват. католич. священник-миссионер, философ, историк, филолог, писатель; родоначальник теории панславизма. Учился в католич. семинарии в Загребе, в Хорватской коллегии в Граце, в Болонье и с 1640 г. в папской Греческой коллегии свт. Афанасия в Риме. В 1641 г. рукоположен в каноника. В том же году подал в рим. Конгрегацию по распространению веры записку, в которой высоко оценил возможность воссоединения Русской Православной и Римско-католической Церквей и просил направить его миссионером в Россию для подготовки заключения унии. Хотя просьбу К. не удовле-

творили, изложенные в записке предложения фактически стали программой всей его жизни. В 1643–1646 гг. служил на разных приходах в Хорватии. В 1647 г. прибыл в Смоленск в свите униат. еп. Петра Парчевского, в окт.—дек. посетил Москву как переводчик в составе посольства Речи Посполитой к царю Алексею Михайловичу. В 1650–1651 гг. как священник входил в состав посольства Свящ. Римской империи в Стамбул к тур. султану. Вернулся в Рим, где работал при папской Хорватской коллегии блж. Иеронима Стридонского и составил «Всеобщую библиотеку схизматиков» (*Bibliotheca Schismaticorum universa*. R., 1656), в к-рую включил свои переводы на латынь с греч. и слав. языков антикатолич. сочинений (в т. ч. фрагментов «*Кирилловой книги*»), а также опровержения на них, предназначенные для объяснения правосл. славянам их заблуждений относительно учения католической Церкви. Римская курия высоко оценила «Всеобщую библиотеку...», но вновь не поддержала желание К. поехать в Россию. В 1658 г. через московского посланника в Вене он подал прошение о поступлении на царскую службу. Узнав о поражении русских войск в Конотопской битве (1659), призвал запорожских казаков не нарушать присягу рус. царю. Прибыв в Москву, 27 сент. 1659 г. отправил в Посольский приказ свою программу по просвещению России и просил его взять на службу «историком и летописцем». Был зачислен в Посольский приказ и получил заказ составить грамматику старослав. языка (Объяснение выводно о письме словенском, 1661) и латинско-рус. словарь. По неизвестным причинам (по замечанию самого К., за «глупое слово» — возможно, из-за пропаганды унии или сочувствия опальному патриарху Московскому Никону) 20 янв. 1661 г. был сослан в Тобольск с получением жалованья. В ссылке написал самые значимые сочинения. После смерти царя Алексея Михайловича царь Федор Алексеевич в 1677 г. разрешил К. уехать в Вильно. В 1678 г. К. принес монашеские обеты в ордене доминиканцев. Узнав, что буллой папы Александра VII (1660) членом Конгрегации по распространению веры запрещено вступать в монашеские ордены, в 1682 г. пытался выйти из ордена. Направился в Рим, чтобы







отчитаться о поездке в Россию, но по дороге, в Вене, в должности капеллана присоединился к войску польск. кор. Яна Собеского и погиб в бою против османов.

На формирование взглядов К. повлияли как преданность учению Римско-католической Церкви, так и в силу его национальной принадлежности восторженная приверженность идеям единства слав. народов и создания всеслав. коалиции против Османской империи. В отличие от иезуита Антонио *Поссевино*, сочинение которого «*Moscovia*» (Vilnae, 1586) сформировало представления К. о Руси, он считал, что «москвитяне» не являются еретиками, а следуют учению правосл. Церкви в силу недостаточности их знаний о католич. Церкви, в то время как греки, по его мнению, не желают признать первенство Рима из-за гордыни и коварства. Поэтому он был уверен, что просветительская миссия позволит отличающимся глубокой религиозностью русским осознать заблуждения относительно католич. Церкви и воссоединиться с Римом.

Главный трактат К. «*Политика*», или «*Беседы о правлении*» (*Razgovori ob vladatelystvu*, 1663), адресован рус. монарху, к-рого он называл наместником Бога на земле, обеспечивавшим единство народа и стабильность гос-ва. К. считал, что формула успешного Русского гос-ва включает «самовластво» (самодержавие), Православие и сословность. К. анализирует экономическое и политическое положение России, характеризует роль торговли, ремесел и земледелия, призывает царя снизить высокие налоги для крестьян, поощрять талантливых и «мастеровых» людей, добиваться улучшения материального состояния народа, усмирить бюрократию, развивать культуру и не доверять чужестранцам.

В ссылке К. написал неск. богословско-политических трактатов: «*О Промысле Божиим*» (Об Божием смотрению, 1666), «*О святом крещении*» (1667), «*Толкование исторических пророчеств*» (1674), «*Обличение Соловецкой челобитной*» (1675), в которых с богословских позиций пытался объяснить актуальные, по его мнению, социальные, политические и культурные проблемы в России. Так, в «*Толковании...*» он стремится разоблачить объяснения нек-рых мест Свящ. Писания, негативно представлявших проис-

хождение рус. народа, а в трактате о крещении — доказать противоречие, существующее между Свящ. Писанием, наследием св. отцов и практикой Восточной Церкви перекрещивания католиков.

Для поддержки объединения славян К. попытался создать общеслав. язык, основы к-рого изложил в соч. «*Грамматическое сказание о русском языке*» (Грамматично изказанје об русском езику, 1666), фактически ставшем 1-м исследованием по славянскому сравнительному языкознанию. В предисловии он объясняет соотношение слав. языков, первенство среди к-рых отвел русскому, на к-ром написаны древние церковные книги. Главным для сохранения языка он считал очищение от любого влияния иностранных языков, и, высоко оценивая грамматику Мелетия (Смотрицкого), К. упрекал ее автора в том, что он «наш язык в греческие и латинские узоры превращал». Рус. язык считал наиболее сохранившимся благодаря политической независимости России, хотя отмечал излишние грецизмы в нем, избавление от к-рых могло бы способствовать не только поддержке «чистоты» языка, но и прекращению церковных раздоров. В представленном им общеслав. словаре ок. 60% лексем имели общеслав. происхождение, 10% — русское и церковнославянское, 9% — сербохорватское и менее польское, болгарское, украинское и др., допускалась возможность составления сложных слов из простых (напр., «чужебесие» — излишнее доверие к иностранцам, «гостогонство» — гонение на гостей, т. е. купцов, и т. д.). К. отмечал ненужность «ера» на концах слов и предлагал удалить из алфавита лишние буквы — «фиту», «ижицу», «пси», «кси» и заменить названия букв (аз, буки, веди и т. д.) их фонетическим звучанием. Хотя он использовал лат. алфавит, но допускал и употребление кириллицы. На составленном т. о. языке К. писал свои произведения, чем затруднил их прочтение.

Покинув Россию, он не оставил желания способствовать ее просвещению: в «*Истории Сибири*» (1680), справочном пособии для миссионеров, он подробно описывает географическое положение Сибири, ее историю, нравы и традиции. Ему принадлежат 2 трактата о музыке — «*Новый способ сочинять песни с удивительной легкостью*» (*Novum*

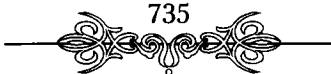
*instrumentum ad cantus mira facilitate componendos*) и «*Знания о музыке, совершенно новые и никем прежде не изданные*» (*Asserta musicalia nova prorsus omnia et a nullo antehac prodita*).

Долгое время сочинения К. были в забвении, пока их не открыл рус. историк П. А. Бессонов. Более века продолжались споры вокруг имени К., в 1983 г. в честь 300-летия со дня его смерти в Загребе состоялся Международный симпозиум, положивший начало переизданию его сочинений и переоценке его творчества. Соч.: Собр. соч. М., 1891–1892. 3 вып.; Русское гос-во в пол. XVII в.: Рукопись времен царя Алексея Михайловича. М., 1859–1860. 2 ч. [в 6 вып.]; О Промысле. М., 1860; *Белокуров С. А.* Ю. Крижанич в России. М., 1901–1909. 3 вып.; *Политика*. М., 1965, 1997; *Sabrana djela*. Zagreb, 1983–1984. 2 knj.; Сочинение Ю. Крижанича «*Беседа о суеверию*» (Текст, перевод, комментарии) / Публ.: Ю. П. Аввакумов // БТ. 1986. Сб. 27. С. 220–245.

Лит.: *Добротворский И. М.* Послание Ю. Крижанича царю Феодору Алексеевичу // Известия и УЗ Казанского ун-та. 1865. Т. 1. Вып. 1. Отд. 2. С. 1–21; *Бессонов П. А.* Ю. Крижанич, ревнитель воссоединения церквей и всего славянства в XVII в. // ПО. 1870. Т. 1. № 1. С. 129–159; № 2. С. 338–394; № 4. С. 661–723; № 5. С. 854–871; Т. 2. № 11. С. 646–702; № 12. С. 800–830; *Jagić V.* Život i rad J. Križanića. Zagreb, 1917; *Шмырло Е. Ф.* Юрий Крижанич: 1618–1683 // Он же. Римская курия на Русском Православном Востоке в 1609–1654 гг. Прага, 1928. С. 138–173; *Епифанов П. П.* Происки Ватикана в России и Ю. Крижанич // ВИ. 1953. № 10. С. 18–36; Из рукописного наследия Ю. Крижанича // ИА. 1958. № 1. С. 154–189; *Гольдберг А. Л.* Ю. Крижанич о рус. обществе сер. XVII в. // История СССР. 1960. № 6. С. 71–84; *idem* (*Goldberg A. L.*). J. Križanić i Rusija // Histojski zbornik. Zagreb, 1968/1969. God. 21/22. S. 259–281; *Život i djelo J. Križanića*: Zb. radova. Zagreb, 1974; *Пушкарев Л. Н.* Ю. Крижанич: Очерк жизни и творчества. М., 1984; *Znanstveni skup u povodu 300. obljetnice smrti J. Križanića, 1683–1983*: Zb. radova. Zagreb, 1985–1992. 4 t.; *Аввакумов Ю. П.* Славянофил? Миссионер? Экуменист? (Личность и богословская мысль Ю. Крижанича) // БТ. 1986. № 27. С. 245–256; *Golub I.* Križanić. Zagreb, 1987; *Никоненко В. С.* Идеи европейского возрождения и Римско-католической образованности в России // Он же. Русская философия накануне петровских преобразований. СПб., 1996. С. 53–118; *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки рус. полит. лит-ры от Владимира Святого до кон. XVII в. М., 2006. С. 333–347; *Зайцева Л. И.* Русское гос-во в промышлительном богостроительстве: (По Ю. Крижаничу). М., 2006.

М. М. Р.

**КРИПТА** [лат. *crypta*; греч. *κρυπτή*, *κρυπτός* — скрытый, укромный], сводчатое помещение, устроенное ниже основного уровня храма, часто целиком подземное. Один из самых



характерных для архитектуры европ. церквей романского периода элементов, может заключать в себе почитаемую гробницу или быть вместилищем иных, в т. ч. вторичных, реликвий; как правило, К. также служила местом для захоронений.

При создании программных базилик: ап. Петра в Ватикане (ок. 320–330), ап. Иакова в Сантьяго-де-Компостела (IX в.), свт. Николая Чудотворца в Бари (1087–1105) расположение и форма их К. определены местом почитаемых останков. Базилика ап. Петра времени равноап. имп. Константина поставлена так, что ее апсида охватила предполагаемую могилу ап. Петра, которую верующие могли видеть сквозь решетчатое окно-фенестреллу. Алтарь базилики Сант-Амброжо в Милане (IV, XI–XII вв.) стоит точно над мощами мучеников Гервасия и Протасия, рядом с к-рыми был погребен свт. Амвросий, еп. Медиоланский. Мавзолей мч. Анастасия в Салоне (IV в.) был 2-этажным, тело мученика погребено под апсидой, захоронения ктиторов — в остальной части К. Местоположение первоначальной К. сохраняли при расширении или перестройке здания.

С ростом почитания мощей и включения их в литургию главная функция (хранить мощи, обеспечивая доступ к ним паломников) ранней К. (до XI в.) распространилась на др. части церкви, а К. стали использовать как придельные храмы, часовни и кладбища. При этом их размеры постоянно увеличивались, иногда К. занимали все пространство под вост. частью церкви (К. собора в Кентербери) и даже выходили за его пределы.

Известно неск. типов К.: простой, или конфессии (*confessio* — палатка-реликварий), кольцевой, внешний, приподнятый и др.

Простые раннехрист. К. IV–VI вв. хорошо изучены в Сев. Африке, в т. ч. в алжирской Джемиле. Базилика в Эш-Шелиффе (Шлефе) (Алжир, основана в 324) имела маленькую К. под апсидой; в церкви 434–439 гг. в пригороде Алжира Айн-Бениан подобная К. соединена с могилой мученика окном-фенестреллой. В кон. VI в. описания К. в Галлии встречаются у еп. Турского Григория. Сохранилась К. ц. Сент-Этьен в Деоле (деп. Эндр, Франция), состоящая из 2 помещений, так же как ранние К. англ. церквей, построенные Виль-

фридом, еп. Йоркским, в Рипоне (графство Норт-Йоркшир) и Хексеме (графство Нортамберленд) в кон. VII — нач. VIII в. В землях франков К. появились ок. сер. VIII в. в ходе романизации, а в Зап. Европе в целом распространились в эпоху имп. Карла Великого (известные примеры — К. соборов в Дижоне и Турне, Бургундия).

Простейшие К. обычно располагались под алтарной частью, ниже ее уровня (ц. Сен-Жермен-л'Осеруа, Париж, IX в.), были тесными, в них вели крутые ступени. Иногда К. были доступны только священникам, в ряде случаев для них строили отдельную лестницу. В базилике ап. Петра в Ватикане при папе Григории I (590–604) К. разделили на 2 уровня, приподняв зону алтаря над конфессией с гробницей ап. Петра. В К. устроили частично заглубленный сводчатый подковообразный ход вдоль внутренней стены апсиды, от к-рого по оси собора к центру алтарного полукружия вел дополнительный проход. Паломники, увидев гробницу ап. Петра, возвращались тем же проходом в кольцевой обход (аннулар). Т. о. было обеспечено круговое движение паломников, исключавшее встречу разнонаправленных потоков. К. в базилике ап. Петра считают прообразом всех сводчатых, круглых в плане К., к-рые были широко распространены в VIII–IX вв., это К. в церквях: Сан-Кризогоно в Риме (731–741), Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне (IX в.), в Зелигенштадте (831–840), в Вердене (район Эссена) (после 809). В огромной каролингской церкви мон-ря Санкт-Галлен (ок. 820) центральные ступени между хором и алтарем вели вниз в конфессию, к саркофагу св. Галла, где монахи уединялись для молитвы, в то время как паломники обходили К. по коридору и могли посмотреть на святыню через небольшое отверстие.

Впосл. в Зап. Европе были выработаны и другие способы сочетания пространства главного алтаря с К., позволявшие сохранить открытым доступ к святыням и одновременно видеть престол. Во Франции романский амбулаторий (круговой обход вокруг алтаря, позже с радиальными часовнями, «венцом капелл») был сперва опробован на К., которые представляли собой сводчатый зал с апсидой, ограниченной проходами по краям; от амбулато-

рия расходились капеллы (иногда в 2 уровня).

В эпоху Каролингов К. с кольцевым обходом дополнил новый тип — внешняя К. Его основу составляет обычное конфессии, но помещенное вне стен храма и соединенное с ним коридором или проемом в стене. Простейший сохранившийся до наших дней образец внешней К. представлен в ц. Всех святых в Бриксуэрте (VIII в.): стандартный кольцевой обход охватывает апсиду с внешней стороны, а спуск в него расположен с обеих сторон апсиды. Так же, по обеим сторонам от апсиды, устроены спуски внешней К. (832) базилики Сен-Дени.

Поскольку число капелл в К. стремились максимально увеличить, то от них стали отводить сводчатые коридоры за пределы вост. апсиды. Эти коридоры заканчивались сводчатыми же внешними криптами (иногда с куполом), разнообразными в плане (круглыми, многоугольными, крестовидными, прямоугольными). Вост. внешнюю К. стали называть «Богородичной капеллой» (особенно в Англии): ее обычно посвящали Деве Марии.

Под влиянием изменений в литургической практике внешние К. быстро укрупнялись, обрастали множеством небольших ораториев и проходов, охватывали более древние конфессии, в которых хранились особо почитаемые святыни. В 836 г. восточная часть храма ц. Сен-Филибер-де-Гран-Льё (деп. Атлантическая Луара, 10-е гг. IX в.) перестроили, окружив подземным коридором с рядом открывавшихся в него апсид и положив в К. мощи св. Филиберта. Внешние К. увеличивали не только в ширину: постепенно некоторые К. приобрели 2-й (тоже заглубленный) сводчатый зал. Верхний зал (К.-*superiores*) четко отделялся от нижнего (К.-*inferiores*). Этот новый тип К. нашел отражение в уставе бенедиктинского аббатства Горце (Горз, Лотарингия), монахи к-рого в сер. X в. ввели более сложный порядок богослужения. Согласно уставу, во внешней 2-уровневой К. исполняли литургические драмы «Распятие», «Положение во Гроб», «Воскресение». Древнейший пример устройства К. нового типа — церковь бывш. аббатства свт. Максимиана, еп. Трирского, в Трире (освящена в 952), известная благодаря археологическим

раскопкам и по гравюре XVII в. Ее верхняя сводчатая К. разделена аркадой на 3 нефа, нижняя — на 5 нефов. Список малых (придельных) алтарей ц. свт. Максимиана показывает, что к сер. X в. алтарь, посвященный Спасителю, тоже переместили из зап. части храма во внешнюю К.

Внешние К. активно строили до 2-й пол. XI в. В то время на их облик оказал заметное влияние романский стиль. Сложная, самостоятельная архитектурная композиция внешних К. с 2 уровнями усиливает устойчивую черту всех К. — конструктивную независимость от храма.

С кон. XI в. К. стали утрачивать функцию хранения мощей, поскольку еще в X в. Церковь признала возможность помещать мощи непосредственно в основном объеме храма, чему способствовала волна паломнического движения эпохи Крестовых походов. Однако К. осталась важным элементом церкви, т. к. в ней устраивали придел, что позволяло ежедневно совершать дополнительные богослужения. К. становились крупнее, их пространство — единым, зальным. Одна из самых больших подобных К. размещена под вост. рукавом и трансептом Шпайерского собора (ок. 1030–1061). Она украшена множеством колонн с капителями. Ей близка К. собора в Кентерберии (1090–1130). Для литургических целей К. использовали вплоть до XII в.

В XI–XII вв. в Юж. Европе (Италия, Германия) получил распространение тип приподнятых внутренних К. Их размещали в алтарной части и слегка заглубляли, а главный алтарь, к к-рому вели ступени, поднимали над наосом (ц. арх. Михаила в Хильдесхайме, XI в., Германия). Приподнятые К. часто сливаются с наосом (ц. Сан-Миниато-аль-Монте во Флоренции, К. — 1038–1057; собор Модены, 1099–1106; ц. Сан-Дзено в Вероне, ок. 1122; собор Пармы, сер. XII в.). К кон. XII в. К. строили реже, в готических храмах функция хранилища мощей перешла к хору (к-рый в церквях этого времени расширяют или строят заново). К. все чаще стали использовать для погребений.

В Новое время К. утратила литургическую функцию, однако известны исключения. Маленькая круглая К. Темпьетто Д. Браманте в клуатре рим. мон-ря Сан-Пьетро-ин-Монто-

рио (1502) построена на месте мученичества ап. Петра, чьи реликвии видны через окно-фенестреллу в полу, — вероятно, как напоминание об эпохе раннего христианства. Связь К. с храмами раннехрист. и особенно романского периодов определила возврат к этой архитектурной форме в кон. XVI в., в период Контрреформации. Погребальные функции К. позволили ей сохраниться в Новое время (собор св. Павла в Лондоне архит. К. Рена имеет К. под пространством всего храма) вплоть до XX в.

В архитектуре Византии К. не столь многочисленны, а главное, они не получили того же значения, что в зап. традиции, и могут называться К. лишь условно. Так, в известнейшем центре паломничества, базилике вмч. Димитрия в Фессалонике (V–VI вв.), главным объектом почитания был свободно стоявший в наосе киворий, а не К., помещавшаяся вблизи терм, где пострадал вмч. Димитрий. В средневизант. период погребальные К. встречаются чаще, что отражает влияние романской архитектуры. Широко известны К. кафоликона мон-ря Осиевского (20-е гг. XI в.), костница Бачковского мон-ря Болгарии (кон. XI — нач. XII в.), К. Хиландарского мон-ря на Афоне (XII в.) и др. В архитектурном отношении это, как правило, простые сводчатые субструкции, служившие выравнивающей платформой, к-рая необходима при строительстве в гористой местности. Часто они имели только конструктивное значение (ц. в Асеновой крепости, Болгария) и лишь с течением времени становились погребальными помещениями, нередко украшенными росписью или др. декором. Так, в К. мон-ря прп. Иоанна Студита в К-поле (VI в.) были погребены монахи времени Латинского королевства, в нижнем этаже церкви мон-ря Мирелейон (К-поль, X в., совр. мечеть Бодрум-джами) погребения устраивали только в XIV в. В юж. слав. землях встречаются переходные сооружения от погребального подклета к К. — такой тип образуют 2-этажные церкви-костницы.

В архитектуре Др. Руси К. встречаются как исключения и, видимо, всегда связаны либо с византийским, либо с западноевроп. влиянием. Примерами служат расположенный на территории Черниговского детинца храм с полуподзем-

ной погребальной палатой и храм с К. в Бельчицком мон-ре в Полоцке (оба XII в.). По крайней мере с XVI в. в Московском гос-ве появляется собственная версия решения погребального пространства, к-рая отвечала потребности верующих быть похороненными в храме и позволяла избежать заполнения наоса надгробными памятниками. Умножившиеся подклеты соборов (особенно монастырских), в той или иной мере заглубленные в землю, в XVI–XVII вв. часто служили кладбищами; они образуют прямую параллель с европейскими К., однако в правосл. традиции этот термин к ним не применяют (некрополь боярского рода Романовых в соборе Новоспасского мон-ря; подклет собора в Новодевичьем мон-ре в Москве, подклет собора Покровского мон-ря в Суздале и др.).

Важность К. как мистически выраженной части христ. храма вызвала особое отношение к формированию ее пространства. В ней помещался художественно оформленный реликварий или каменный гроб с мощами (рака), а в погребальных К. — целые серии саркофагов, иногда резных, расписных, снабженных надписями. Даже в очень простых и почти лишенных декора церквях К. стремились украсить, в т. ч. используя сполни. И в западно-, и в восточнохрист. традициях К. расписывали и украшали мозаиками; капители столбов, как правило, были резными. В К., как нигде, заметны достаточно прямолинейные попытки отразить в архитектуре богословскую символику, напр., в еп-стве Утрехт в Н. Лотарингии возник оригинальный тип символической планировки К., при к-ром количество стволов опор увеличили с запада на восток (4, 8 и 16). К. предоставляла также исключительные возможности для творчества, выходящие далеко за пределы традиц. областей искусства: из затопленной К. ц. Сан-Пьетро-Маджоре в Равенне с остатками мозаичного пола X в. францисканцы устроили подобие аквариума, где плавают золотые рыбки. По тем же причинам в XVIII–XIX вв., в эпоху «готического оживления» и романтического искусства, К. стала одним из символов средневековья; ее экзотические архитектурные формы часто описывали в лит-ре, воспроизводили в живописи и театральных декорациях, наполняя новым





мистическим содержанием. В качестве погребальных склепов К. с тех пор охотно строят на кладбищах, под соборами и храмами (включая династические королевские и небольшие частные, «семейные крипты»).

В эпоху Ренессанса и в Новое время К. постепенно стали использоваться в качестве музейных пространств. В них устраивают открытые для посещения ризницы, где выставляют церковные реликвии и драгоценности, а также формируют археологические экспозиции. Музейные К. в последние годы стремятся устраивать и в православных храмах, особенно там, где восстанавливают разрушенные в годы воинствующего атеизма церкви, после предвзятых раскопок (см. ст. московский *Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы жен. мон-ря* в Москве) и восстановления некрополей (подклет собора Новоспасского мон-ря). Лит.: *Esplorazioni sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano: Eseguite negli anni 1940-1949 / A cura di A. Ghetti et al. Vat., 1951. P. 173-193; Jacobsen W. Saints' Tombs in Frankish Church Architecture // Speculum. Camb. (Mass.), 1997. Vol. 72. N 4. P. 1107-1143.*

А. Л. Беляев

**КРИПТОХРИСТИАНЕ**, в средние века и Новое время лица или группы из числа новообращенных мусульман, которые в быту тайно сохраняли христ. религ. практики. Крипторелиг. сообщества известны не только в христ. среде. Исключительно подробно документировано существование тайных иудеев (маранов) и тайных мусульман (морисков) в Испании эпохи Реконксты. В источниках упоминаются аналогичные группы криптоиудеев в Магрибе XII в., в Италии XIII в., в Османской империи, сефевидском Иране и городах Ср. Азии. В прикаспийских областях средневекового Ирана сохранялись общины тайных зороастрийцев. Тайные индуисты известны в мусульманской Индии. Криптомусульмане помимо Испании существовали в Поволжье в XVIII-XIX вв. и предположительно на тюрко-визант. пограничье в Анатолии XV в. Мусульмане-шииты, подвергавшиеся гонениям со стороны суннитского большинства, выработали особую тактику самосохранения — *такийя*, позволяющую публично исповедовать любые взгляды, оставаясь в душе приверженцем шиитского вероучения. Эта же практика была принята у обособивших-

ся от шиитов *друзов*. Так, происшедшая из друзов династия Шихабов, к-рая правила в Горном Ливане в кон. XVII-XIX в., в целях укрепления связей со своими подданными-маронитами негласно приняла христианство маронитского толка. При этом в отношениях с османскими властями Шихабы позиционировали себя как правоверных мусульман, а в кругу соплеменников, возможно, практиковали друзские ритуалы. Наконец, в христ. истории примеры крипторелигиозности известны в широком временном и пространственном диапазоне — от Римской империи до Японии XIX в., однако наиболее подробно это явление изучено в пределах мусульм. Ближ. Востока.

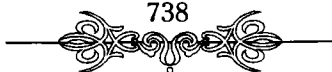
Практически все сообщения о К. принадлежат сторонним наблюдателям — европ. миссионерам, путешественникам и дипломатам гл. обр. XVII-XIX вв. Большинство общин тайных христиан зафиксировано в Балканско-Анатолийском регионе в Новое время. Однако вполне возможно, что подобные группы существовали и в более ранние века в др. зонах христианско-мусульм. контактов. Наблюдатели XIX в., мыслящие в категориях национализма, не воспринимали феномены двоеверия, синкретизма, размытых и двойственных идентичностей, характерных для переходных этноконфессиональных групп. Понятие криптохристианства как инстинктивного способа национального самосохранения принадлежит именно европейцам, они же внедрились в среду К., рассчитывая на их возвращение к религии предков. Сами К. не оставили о себе никаких письменных свидетельств. Мусульм. власти игнорировали существование подобных этноконфессиональных групп, поскольку внешне тайные христиане исполняли все предписания ислама, а гос. институты традиц. обществ, каким была Османская империя, не были настолько сильны, чтобы контролировать состояние умов своих подданных, тем более в периферийных горных районах.

Крипторелиг. группы на мусульм. Востоке могут быть разделены на 2 категории. К 1-й относятся тайные христиане и иудеи, жившие в городах и сменявшие веру в результате религ. преследований. В среде этих людей, насильственно обращенных в ислам, сохранялось восприятие

себя жертвами мусульманского фанатизма. Известно о существовании значительных городских групп К. в Египте в эпоху гонений халифа аль-Хакима (нач. XI в.) и в период насильственной исламизации христианской верхушки при мамлюках («столетие гонений» XIII-XIV вв.). В копт. житийной лит-ре есть немало примеров мученичеств К., решившихся открыто заявить о своей вере (радикальные круги копт. монашества настаивали, что бывш. мусульмане, вернувшиеся в христианство, должны публично исповедовать свою веру, невзирая на последствия). Мусульм. общество со своей стороны недоверчиво относилось к принявшим ислам коптам, требуя от них прервать все связи с бывш. единоверцами и не допуская новообращенных к занятиям религ. науками.

Вторая категория К. представлена сельскими общинами. В большинстве случаев они обратились в ислам добровольно, стремясь избежать подушной подати, налагаемой на *зиммиев*, и др. ограничений. Хотя нек-рые исследователи (Р. М. Докинз, С. Скенди) утверждали, что не следует смешивать криптохристианство и неполную исламизацию, другие, такие как М. Райнковски, полагали, что существование криптохрист. сообществ отражало как раз процесс постепенной исламизации и ассимиляции христиан, неизбежный при отсутствии церковных институтов. Сторонние наблюдатели, описывавшие К., воспринимали их как статично существовавшие этноконфессиональные группы, но на самом деле фиксировали различные этапы растянутого во времени процесса исламизации. Ближким к криптохристианству, но не тождественным ему явлением был религ. синкретизм жителей аграрной глубинки Балкан и Анатолии. Переплетение в повседневном быту христ. и мусульм. обрядов, совместное почитание гробниц местных святых и чудотворных реликвий были свойственны как христианам, так и мусульманам, особенно последователям пантеистического суфийского ордена бекташей, к которому принадлежало значительное число бывш. христиан региона.

В балканско-анатолийской зоне К. появились вслед османских завоеваний. Самое раннее упоминание о них относится к 1338 г. (рай-





он Nikei). Католич. общины подвергались более жесткому давлению османской власти, чем православные и армянские, поэтому криптохристианство первоначально получило широкое распространение именно в католич. среде. По мере ослабления империи, особенно на фоне военных поражений XVIII в., росла нетерпимость властей и к православным, что стимулировало их исламизацию, часто формальную. Хотя в правосл. Церкви существовали определенные разногласия о статусе К., в целом преобладало терпимое отношение к ним: их воспринимали как единоверцев и допускали к причастию. Католич. Церковь, напротив, заняла непримиримую позицию в отношении К., отказывая им в церковных таинствах, хотя на низовом уровне эти запреты не всегда соблюдались. Реформы XIX в. в Османском гос-ве (т. н. Танзимат), провозгласившие равенство всех подданных независимо от религиозной принадлежности, и возросшее влияние в регионе европ. держав способствовали возвращению части К. к открытому исповеданию своей веры.

Основными районами распространения криптохристианства были острова Кипр, Крит и Додеканес, регионы Албания, Косово, Македония и Сев.-Вост. Анатолия. Встречаются единичные упоминания о К. среди болгар и сербов.

После османского завоевания Кипра (1570/71) местные католич. общины (в т. ч. переселившиеся из Ливана марониты) подверглись давлению как со стороны османов, считавших католиков пятой колонной в своем тылу, так и со стороны православного окружения, испытавшего жесткую дискриминацию в период венецианского владычества. Стремясь избежать преследований, часть католиков внешне приняла ислам. В последующие века к местным К. добавились православные, столкнувшиеся с тяжелым налогообложением и произволом властей. Общины тайных христиан были разбросаны по всему острову, наибольшая концентрация их отмечена в сельских районах между Пафосом и Никосией. Субэтнос кипрских К. известен под неск. наименованиями, часто уничижительными: «линовамваки» (λινοβάμβακοι; гибридное название, составленное из слов «лен» и «хлопок»), «(пара)меси»

(μέσοι/παράμεσοι — промежуточные), «месоккертиды» (μεσοκέρτιδες, от итал. mezzo quarto — половина на половину), «лардокофтеды» (λαρδοκόφτεδες — салорезы, т. е. не соблюдающие запрета на употребление свинины), «пацали» (πάτσαλοι — пегие, пестрые). Различий между бывш. католиками и бывш. православными в среде К. не осталось; католики, утратившие связь с лат. Церковью, полностью растворились в правосл. окружении. К. крестили детей перед тем, как делать им обрезание по мусульм. обычаю. Каждый носил тайное христ. имя наряду с «официальным» мусульманским. Члены этой общины ходили и в мечеть и в церковь, держали христ. пост, принимали причастие. Браки старались заключать в своей среде, никогда не выдавали дочерей замуж за мусульман, а если брали себе мусульм. жен, то склоняли их принять крещение. Перед смертью исповедовались и причащались, но покойников хоронили на мусульм. кладбищах. В период Танзимата и особенно после брит. аннексии Кипра в 1878 г. сохранившиеся К., к-рых насчитывалось тогда ок. 1200 чел., стали открыто объявлять себя христианами. Возникло соперничество католич. и правосл. Церквей за юрисдикцию над ними. К 30-м гг. XX в. практически все кипрские К. присоединились к христианству или исламу.

На Крите, отвоеванном османами у Венеции в 1669 г., происходили аналогичные процессы. Уже к 70-м гг. XVII в. относятся обращения критских христиан к К-польскому и Иерусалимскому патриархам с вопросом о допустимости формального принятия ислама. В течение следующих полутора столетий половина населения острова перешла в ислам, часто только внешне, сохраняя в быту греческий язык и христианские традиции. Эти общины носили заимствованное с Кипра название «линовамваки». Среди К. встречались богатые землевладельцы, имевшие в домах тайные часовни и защищавшие местных христиан от произвола османских властей. С началом Греческого восстания 1821 г. многие тайные христиане открыто отвергли ислам и взяли за оружие. В ходе войны община К. понесла значительные потери, а в эпоху Танзимата окончательно исчезла.

На Балканах наиболее известно криптохристианство среди албанцев, особенно на католич. севере. Местное население было довольно слабо христианизировано (зап. миссионеры называли албан. горцев «католиками лишь по имени») и легко переходило в ислам, стремясь избавиться от подушной подати и преследований османских властей. Первое упоминание о К. относится к 1610 г., хотя это явление, несомненно, существовало и ранее. Неудачные антиосманские восстания 1645, 1649, 1690 гг. привели к новым гонениям и массовым обращениям в ислам.

Албанцы называли К. «пестрые» (lagamana). Они носили 2 имени — мусульманское для публичного употребления и христианское, известное в домашнем кругу. В своих деревнях они ходили в церковь, а бывая в городах, молились в мечети. Детей крестили и обрезали. Женились по христ. и по мусульм. обрядам. Соблюдали христ. посты и посещали мечеть в мусульм. пост Рамадан. Мертвых отпевали в церкви и хоронили на мусульм. кладбище. Отгонное скотоводство и сезонные перекочевки накладывали отпечаток на религ. жизнь албан. пастухов — зимой на равнинах они были мусульманами, а летом, поднимаясь в горы и оказываясь вне контроля властей, возвращались к христ. обрядам.

Большинство свидетельств о существовании тайных христиан принадлежит католическому духовенству епархий Антивари (Бар), Призрен и Скопье. Разногласия в католич. Церкви по вопросу отношения к К. привели в 1703 г. к созыву Поместного Собора в Леше (Алессио; ныне Лежа, Албания), к-рый подтвердил запрет допускать к причастию лиц, исполняющих мусульманские обряды, и вообще всех, носящих мусульм. имена и не соблюдающих посты.

С началом реформ Танзимата некоторые села албанцев-криптокатоликов в Черногории и Косове пытались вернуться к открытому исповеданию христианства, но сталкивались с преследованиями властей и давлением фанатичного мусульм. окружения. Свидетельства о проживавших в этих районах К. встречаются до 1911 г.

Среди православных Юж. Албании К. было меньше, чем на севере. Единственной компактной областью





их проживания был горный район Шпати (Шпат) около Эльбасана. Подобно тому как во время войн с Венецией и Австрией в XVII в. османы преследовали своих католич. подданных, русско-тур. войны 2-й пол. XVIII в. вызвали гонения на православных. Этим периодом можно датировать исламизацию Шпати, где еще сохранились церкви с росписями XVII в. В XIX в., когда отступничество от ислама перестало быть опасным, жители деревень Шпати многократно уклонялись от военного призыва, заявляя, что они христиане, не подлежащие набору в армию, однако называли себя мусульманами, когда надо было платить подати, налагаемые на христиан. В 1897 г. австр. дипломатия предложила шпатаракам перейти в унию, обещая им свое покровительство. Это вызвало активное противодействие российских консулов и правосл. иерархии в регионе. Окончательно проблема К. Шпати была решена после образования независимой Албании в 1912 г., когда они получили возможность открыто выбрать свою веру и вернуться в Православие.

Свидетельств о наличии К. среди правосл. славян немного, возможно в силу более благоприятного, чем у католиков, статуса православных в Османской империи. Тем не менее известны отрывочные упоминания (гл. обр. в XVIII в.) о сохранении христ. элементов в сознании исламизированных славян в районах Призрена, Охрида и Черногории.

Своеобразная группа К., называемая «вал(л)ахады» (βαλ(λ)αχάδες, βαλαάδες), описана в греч. Македонии под Гревеной. Они практиковали скорее синкретическое двоеверие, чем криптохристианство в прямом смысле слова, потому что, приняв ислам, не делали тайны из того, что сохраняют христ. религ. практики.

В Анатолии общины К. были сосредоточены там же, где и основная масса христ. населения, — на северо-востоке региона, вокруг Трабзона. Большая их часть была грекоязычной, хотя в районе г. Ризе были известны армяноязычные деревни мусульман, сохранивших память о христ. обрядах. Появление местных К. относят к гонениям кон. XVII в. Всего в нач. XX в. в вилайетах Сивас, Анкара и Трабзон, по оценкам иностранных наблюдателей, насчи-

тывалось от 20 до 40 тыс. К. Этот субэтнос носил наименования «ставриоты» (от дер. Ставри в санджаке Гюмюшхане), «кlostы» (κλωστοί — обращающиеся), «месо-месо» (μέσο μέσο — половина на половину), «кромиты» (κρομιάτες; от топонима Кром (Кром) в горнорудном районе к югу от Трабзона). Для анатолийских К. были характерны те же бытовые черты, что отмечены и у др. подобных им общин: крещение детей, наречение 2 имен, соблюдение христ. постов, преобладание эндогамии, тайные венчания, отпевание покойников и т. п. Во 2-й пол. XIX в. местные К. стали открыто возвращаться в христианство, но в годы первой мировой войны подверглись новой принудительной исламизации и тюркизации.

Конечная судьба большинства криптохрист. сообществ не отражена в источниках, что легко объяснить, если рассматривать феномен тайного христианства как промежуточный этап плавной исламизации. Ряд исследователей полагает, что криптохрист. группы в принципе не могут существовать долго по причине утраты ими церковной инфраструктуры, главного инструмента сохранения идентичности. Примером могут служить мн. криптокатолики Косова, уже в XIX в. забывшие христ. традиции.

Османская империя с ее относительно архаичными социальными институтами могла не обращать особого внимания на существование периферийных криптохрист. общин, если те формально демонстрировали лояльность к султанской власти и мусульм. религии. Национальные гос-ва, возникшие на обломках империи — будь то Балканские страны или республиканская Турция, — стремились построить гомогенные общества, полностью лояльные к гос. национальной идеологии. В такой ситуации сохранение крипторелиг. групп стало невозможным, их члены полностью интегрировались или в христианство или в ислам.

Лит.: Hasluck F. W. The Crypto-Christians in Trebizond // JHS. 1921. Vol. 41. N 2. P. 199–202; Dawkins R. M. The Crypto-Christians in Turkey // Byz. 1933. Vol. 8. P. 247–275; Skendi S. Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans // SIR. 1967. Vol. 26. N 2. P. 227–246; Νικολαΐδου Ε. Οι κρυπτοχριστιανοί της Σπαθιάς: αρχές 18ου αι. — 1912. Ιωάννινα, 1979; Bryer A. The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond // Idem. Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus, 800–1900. L., 1988.

P. 13–68, 363–365 [отд. pag.]; Πελαγίδης Ε. Το κρυπτοχριστιανικό ζήτημα στον Πόντο. Θεσσαλονίκη, 1996; Πρίντζιπας Γ. Οι κρυπτοχριστιανοί: Οι εξισλαμισμοί και ο κρυπτοχριστιανισμός. Αθήνα, 1997; Κανδηλάπτης-Κάνης Γ. Οι μάρτυρες του χριστιανισμού η περί κρυπτοχριστιανών του Πόντου. Θεσσαλονίκη, 2005; Φωτιάδης Κ. Πηγές της ιστορίας του κρυπτοχριστιανικού προβλήματος. Θεσσαλονίκη, 2005; idem. Οι εξισλαμισμοί της Μικράς Ασίας και οι κρυπτοχριστιανοί του Πόντου. Θεσσαλονίκη, 2008; Reinkowski M. Hidden Believers, Hidden Apostates: The Phenomenon of Crypto-Jews and Crypto-Christians in the Middle East // Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity / Ed. D. C. Washburn, A. K. Reinhart. Leiden; Boston, 2007. P. 409–433.

К. А. Панченко

**КРИСКЕНТ** [греч. Κρήσκης, Κρίσκης; лат. Crescens] (I в.), ап. от 70 (пам. 30 июля, 4 янв. в Соборе ап. от 70; пам. визант. 30 июля и 30 июня в Соборе всех апостолов), ученик ап. Павла. В 2 Тим 4. 10 сказано, что К. был отправлен ап. Павлом на проповедь в Галатию (εἰς Γαλατίαν), между тем в нек-рых рукописях: Синайском кодексе (IV в.) и кодексе Ефрема (V в.), читается «в Галлию» (Γαλλίας — Nestle-Aland. NTG. P. 555), что, возможно, стало следствием галлографии (смещения в рукописном написании греч. α и λ и последующей вставкой t — Metzger B. M. A Textual Comment. on the Greek NT. L.; N.Y., 1975. P. 649). Последнее чтение подкрепляется и свидетельствами раннехрист. авторов (см., напр.: Euseb. Hist. eccl. III 4. 8); свт. Епифаний Кипрский специально настаивает на правильности чтения «в Галлии» (Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 51. 11 // Vol. 2. P. 263). Др. авторы придерживались чтения «в Галатии» (напр.: Ioan. Chrysost. In 2 Tim. 10. 1; также и в литургико-каноническом памятнике IV в. — «Апостольских постановлений» (Const. Ap. VII 46)). Феодор Мопсуестийский замечает, что под упомянутой в 2 Тим 4. 10 Галатией мы «теперь» подразумеваем Галлию (Theod. Mops. In Epistolam B. Pauli ad Timotheum. II 4. 2–4 // Theodori episcopi Mopsuesteni In epistolas B. Pauli commentarii: The Latin Version with the Greek Fragments / Ed. H. B. Swete. Camb., 1882. Vol. 2. P. 227). В совр. исследованиях с учетом возможности взаимозаменяемости обоих топонимов в раннехрист. лит-ре (Mounce. 2000. P. 590) также считается, что вопрос о более контекстуально подходящем для 2 Тим 4. 10 месте проповеди К. зависит от понимания того, где







находился ап. Павел во время своего 2-го заключения: если в Риме, тогда, вероятно, Галлия выглядит более правдоподобно, если в Кесарии — то Галатия (Gillman. 1992; Dibelius, Conzelmann. 1972. P. 122, 126). Высказываются также и мнения о ретро-спективной правке исходного библейского текста в соответствии с реалиями успешного распространения христианства в Галлии (Johnson. 2001. P. 439). Эти разночтения в библейских рукописях и предопределили становление предания о К. в агиографических источниках.

В источнике VII в. — Пасхальной хронике — сообщается, что К. проповедовал во времена Черона и был похоронен в Галлии (Chron. Pasch. 220 // PG. 92. Col. 610).

Тем не менее в визант. каталоге апостолов от 70, приписываемом свт. Епифанию Кипрскому (V–VI вв.), сказано, что К. был епископом Халкидона (?) в Галлии (Χαλκηδόνος τῆς ἐν Γαλλίᾳ; возможно, Халкис (Халкида)? — *Écrits apocryphes chrétiens* / Éd. F. Bovon, P. Geoltrain. P., 2005. Vol. 2. P. 477), где и претерпел мученическую кончину во времена имп. Траяна, и был погребен там (Vitaeprophetarum. 1907. P. 120); информация о том, что он был епископом Халкидона, содержится в каталоге, приписываемом Дорофею Тирскому (Ibid. P. 136). В списке VII–VIII вв., приписываемом Ипполиту Римскому, говорится, что К. был епископом Карфагена (Καρχηδόνος) (Ibid. P. 168).

В византийских Синаксарях под 30 июня, в день памяти Собора всех апостолов, о К. сказано, что он проповедовал в Галлии, где и упокоился в мире (SynCP. Col. 782). Под 30 июля память К. указана в визант. стишном Синаксаре 1071 г. (Paris. gr. 1617) вместе с памятью апостолов Силы, Силуана, Епенета и Андроника. О К. говорится, что он был епископом Карфагена (Καρχηδόνος) в Галлии (SynCP. Col. 856). Между тем в сказании под 9 июля из Синаксаря К-польской ц. сказано, что ап. Павел рукоположил К. в Галатии (SynCP. Col. 808).

В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца память К. совершается 30 июля вместе с памятью тех же апостолов (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 345).

В славянских стишных прологах под 30 июля и в ВМЧ присутствует только память апостолов Силы и Силуана (Петков Г., Спасова М.

Търновската редакция на Стишният Пролог. Пловдив, 2013. Т. 11 С. 64; Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 334–336 (2-я паг.)).

В слав. традиции память К. закрепила под 4 янв. в Соборе апостолов от 70 как епископа Кархидона в Галлии (Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 8), а под 30 июля архиеп. Сергей отмечает, что, согласно заметке в греческой Минее, К. был епископом Нов. Кархидона в Испании (Там же. С. 292). В совр. календаре РПЦ он назван епископом Галатийским. Под 30 июля память К. закрепила в совр. богослужбной Минее (Минея (МП). Июль. С. 301–311). Предания о К., содержащиеся в древних апостольских списках V–VIII вв., сохраняются в современной богослужбной традиции. В совр. Минее РПЦ в тропаре 6-й песни канона св. апостолам Силе, Силуану и иже с ними приводятся следующие сведения: «Вжил твой Христос помысл, Крискенте премудре, помазанием радования, / Халкидона первопастыря яко сего ученика благочестно показа, / заблужденным стезю показующаго» (Там же. С. 307). В совр. греч. Минее в каноне авторства прп. Иосифа Песнописца (IX в. — Рыбаков В., прот. Св. Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность. М., 2002. С. 172) К. именуется «первопастырем Карфагена» (Καρχηδόνος Ἀρχιποίμενα). В слав. Минее фраза «помазанием радования» стоит вместо греч. τῆς ἐν Γαλλίᾳ. В ряде печатных богослужбных греч. Миней также встречается атрибуция К. как Халкидонского (Χαλκηδόνος) архипастыря; в примечаниях сказано, что под Карфагеном имеется в виду т. н. г. Нов. Карфаген на территории совр. Испании (Μηναίων. Τοῦλοιος. Σ. 270). Тем не менее даже с учетом этой оговорки подобные сведения не соответствуют церковной традиции почитания К.

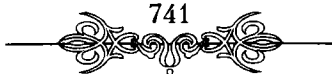
В зап. традиции память К. под 27 июня встречается в сер. IX в. в т. н. Малом Римском Мартирологе, по-видимому авторства св. Адона, архиеп. Вьеннского (860–875) (Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908<sup>2</sup>. P. 431–474, 591–592).

Более подробные сведения о К. содержатся в Мартирологе Адона Вьеннского, где под 27 июня сообщается, что К., проповедавший в Галлии и обративший мн. людей в хри-

стианство, в посл. стал епископом в Галатии и там скончался. В рукописях 1-го семейства Мартиролога есть добавления, согласно к-рым К. жил во Вьенне (ныне Вьен, Франция) и перед возвращением в Галатию назначил преемником еп. Захарию (Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions / Ed. J. Dubois, G. Renaud. P., 1984. P. 206). Под 29 дек. в рукописях 1-го семейства указана память К., ученика ап. Павла и «первого учителя Вьеннской Церкви» (Ibid. P. 37). В Хронике Адона о К. говорится как об основателе Вьеннской кафедры: считается, что ап. Павел отправился проповедовать христианство в Испанию, а в Галлию направил своих учеников Трофима (в Арелат (ныне Арль)) и К. (во Вьенну). В посл. К. вернулся на Восток, в Галатию, оставив во главе вьеннской общины христиан старца Захарию. Еп. Захария и его преемник Мартин, «ученик апостолов», приняли мученическую смерть при имп. Траяне (98–117) (PL. 123. Col. 79, 81–82).

С IX в. К. считали основателем и 1-м епископом Вьеннской кафедры; эти сведения приведены архиеп. Леодегарием (1030–1070) в «Книге епископов Вьеннской Церкви» (Duchesne. Fastes. Т. 1. P. 178–179). Согласно позднему преданию, К. был также 1-м епископом Могунии (ныне Майнц, Германия) (ActaSS. Jun. Т. 5. P. 250–251).

В Мартирологе мон. Узуарда († 876) поминовение К. указано под 27 июня; в кратком сказании, составленном на основе Мартиролога Адона, о К. говорится как об ученике ап. Павла, проповеднике христианства в Галлии и в Галатии (Le Martyrologe d'Usuard: Texte et comment. / Ed. J. Dubois. Brux., 1965. P. 117–118, 255). В этом виде сказание о К. приведено под 27 июня в рукописях 2-го семейства Мартиролога Адона (Осер, 2-я пол. IX в.) и в мартирологах, составленных блж. Ноткером Заикой (кон. IX в. — PL. 131. Col. 1109–1110), св. Германом из Райхенау (ок. 1040 — Stuttg. Cod. theol. et phil. 209. Fol. 56v) и др. В календарях IX–XII вв. К. нередко смешивали с мч. Кресцентом, пострадавшим, согласно Иерониму Мартирологу, в Кордове (Испания) (см.: Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Тl. 2. S. 1023, 1025. (MGH. Libri



memoriales; 2)). Из-за противоречий в средневековых мартиролагах поминание К. в Римском Мартиролаге было указано под 27 июня (с кратким сказанием, основанным на тексте Узуарда) и под 29 дек. как 1-го епископа Вьенны (MartRom. Comment. P. 258, 607). Упоминание под 27 июня о том, что К. принял мученическую смерть в Галатии при имп. Траяне, является необоснованным предположением кард. Цезаря Барония. В действующей редакции Римского Мартиролага поминание К. отсутствует.

Под 21 бармуда (16 апр.) память К. как мученика упоминается в календаре копто-арабского писателя Абу-ль-Бараката († 1324; Le calendrier d'Abou'l-Barakât / Éd., trad. E. Tisserant. P., 1915. P. 269. (PO; T. 10. Fasc. 3)).

Память К. вместе с памятью апостолов Силы, Силуана, Епенета, Аристарха, Аристовула и Иуды представлена под 24 хротицем (30 июля) в армянском Синаксаре Тер-Исраэла (XIII в.) (PO. Vol. 21. Fasc. 6. P. 799).

Примечательно, что в издании Житий свят. Димитрия Ростовского под 4 янв. и под 30 июля воспроизводятся сведения о К., представленные в Римских Мартиролагах (ЖСв. Янв. С. 160; Июль. С. 666). Именно зап. агиографическая традиция почитания К. как 1-го епископа г. Вьенна в Галлии в большей степени соответствует содержанию библейского текста и отражает древнее предание; на фоне остальных версий она кажется наиболее правдоподобной.

Лит.: Димитрий (Самбикин), архиеп. Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 76–78; Lattanzi U. Crescente // BiblSS. 1964. Vol. 4. Col. 283; Dibelius M., Conzelmann H. The Pastoral Epistles: A Commentary on the Pastoral Epistles. Phil., 1972; Gillman F. M. Crescens // ABD. 1992. Vol. 1. P. 1206; Mounce W. D. Pastoral Epistles. Dallas, 2000. (WBC; 46); Johnson L. T. The First and Second Letters to Timothy. N. Y., 2001.

А. Е. Петров

**Иконография.** В греческом руководстве для живописцев — Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — К. (назван Криск) упоминается предпоследним в числе апостолов от 70 с рекомендацией изображать его старцем с остроколючей бородой (Ерминия ДФ. Ч. 3. § 7. С. 158. № 69). В рус. сводном иконописном подлиннике по списку Г. Д. Филимонова описание облика К. содержится под 30 июля и 4 янв. В первом случае о К. сказано: «...подобием надсед, власы с ушей, брада гораздо короче Иоанна Богослова, ризы апо-

стольские, в руках книга и омофор, ноги в сандалиях» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 402. № 24), во втором — возрастная характеристика отсутствует, перечень одежды и атрибутов тот же (Там же. С. 236). В составленном В. Д. Фартусовым руководстве для иконописцев (СПб., 1910) К. — «типом римлянин... со средней величины бородой, с проседью, волосы коротки; в фелони и омофоре» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 134, под 4 янв.).

Отдельные изображения К. (не в составе Собора 70 апостолов) достаточно редки; в минейных циклах под 30 июля обычно изображаются апостолы Сила и/или Силуан (как, напр., в греко-грузинской рукописи кон. XV в. РНБ. О.1.58. Л. 122 об.).

Э. В. Шевченко

**КРИСКЕНТ**, мч. Коринфский (пам. 10 марта) — см. ст. *Кодрат*, мч., и др. мученики Коринфские.

**КРИСКЕНТ** [греч. Κρίσκης, Κρίσκης; лат. Crescens] (III — нач. IV в.), мч. Мирликийский (пам. 13, 15 апр.). Согласно Мученичеству (ВНГ, N 2087, единственная рукопись — Patm. 254. Fol. 105–107, кон. X–XI в. Wortley. 1977), К. род. и жил в Мирах Ликийских (близ совр. г. Демре, Турция), происходил из знатной семьи. Во время гонения на христиан был арестован за насмешку над языческими богами и приведен на суд к не названному по имени правителю. Святой отказался назвать имя, сказав, что он «христианин». Когда правитель узнал, из какого знатного К. рода, он стал угрожать святого принести жертву идолам только для вида. К. отверг это предложение, за что его сначала избили палками, а затем истязали железными крюками. По молитвам ко Господу К. не чувствовал боли. Тогда правитель приказал прижигать его раны факелами, но палачи отказались, поскольку видели ангелов, к-рые препятствовали им подойти к мученику. Разгневанный правитель приказал бросить палачей в море, а К. заключить в темницу, после чего снова предложил ему принести жертву идолам. К. вновь отказался и был отправлен в горящую печь, но явившийся ангел остудил огонь, сохранив мученика невредимым. К. обратился к Божию посланцу с просьбой принять его душу и с молитвой отошел ко Господу. Мучители бросили тело К. на съедение зверям, однако христиане похоро-

нили честные останки; от мощей подвижника происходили исцеления.

Мученичество К. имеет ярко выраженные признаки легендарной истории и содержит сюжетные совпадения с др. сказаниями о мученичествах. Однако древность почитания К. в Мирах подтверждается упоминанием мученика (храма) мучеников К. и Диоскорида на дороге из Андриаки в Миры, недалеко от ворот Мир Ликийских, во всех редакциях самого раннего текста о свт. Николае Чудотворце — т. н. «Деянии о стратилатах» (Praxis de stratelatis; текст составлен до сер. VI в.; Anrich. 1913. Bd. 1. S. 69, 78, 84). В этом тексте мученики локализируются на площади под названием Диоскуры; вероятно, христианский мученик должен был вытеснить существовавший на этом месте храм соименных мч. Диоскору античных божеств — братьев *Диоскуров* (Anrich. 1917. Bd. 2. S. 529–520). Свт. Андрей Критский в энкомии свт. Николаю Мирликийскому (Anrich. 1913. Bd. 1. S. 427) упоминает К. среди Мирликийских мучеников вместе с Диоскоридом и Никоклом (Фемистоклом?). В Мученичестве К. сказано, что он пострадал во время т. н. великого гонения, которое можно было бы соотнести с Диоклетиановым (303–313); однако мч. Диоскорид, с которым К. покоился в одном мученике, и мч. Фемистокл, укрывавший Диоскорида, согласно Мученичеству Фемистокла (Wortley. 1976. P. 32), пострадали при имп. Деции (249–251).

В визант. Синаксарях кон. X — XIV в. память К. помещена под 12, 13, 14 и 15 апр. (SynCP. Col. 597, 600, 601, 603–606). В сказании Синаксаря К-польской ц. под 15 апр. подчеркнута роль К. как борца с идолами; под 28 мая К. упоминается вместе с Диоскоридом и Павлом как Римский мученик, скончавшийся в печи (Ibid. Col. 714) (в нек-рых Синаксарях под 20 или 29 мая без указания на Рим — Ibid. Col. 697, 713); общепризнанно, что речь здесь идет о К. и Диоскоре Мирликийских, а не о др. Крискенте и не о *Диоскоре*, мч. Смирнском (пам. 11 мая), т. о., вероятно, 28 мая совершалась общая память К. и Диоскорида Мирликийских. Под 15 апр. К. Мирликийский упомянут и в Римском Мартиролаге. Там же под 28 мая находится память К., Диоскорида, Павла и Елладия (MartRom. P. 138, 212);



последний — это не связанный с остальными святой, упоминающийся в визант. Синаксарях под 27, 28 или 29 мая. О Елладии сказано, что он был архиереем, добрым пастырем и защитником своей паствы. Во время преследований был заключен в темницу, стойко перенес истязания, чем многих привел к вере. В темнице ему явился Христос и утешал его раны. Мученик скончался после жестокого избиения.

Под 28 мая К. без дружины упоминается и в Неаполитанском мраморном календаре.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 376; Mai. T. 2. P. 626; T. 4. P. 56–57, 92; SynCP. Col. 523, 603–606, 671, 676, 697, 711–714, 1016; *Anrich G. Hagios Nikolaos*. Lpz., 1913–1917. 2 Bde; *Wortley J. The Passion of St. Themistocles* // *AnBoll*. 1976. Vol. 94. P. 23–33; *idem. The Passion of St. Crescentius* // *Ibid*. 1977. Vol. 95. P. 241–246. Лит.: *Doren Van R. Crescens* // *DHGE*. T. 13. Col. 1025; *Sauget J.-M. Crescente, Dioscoride, Paolo ed Elladio* // *BiblSS*. Vol. 4. Col. 284–285; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 259–260; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 4. Σ. 223.

**А. Ю. Виноградов**

**Иконография.** В греч. и рус. иконописных подлинниках память К. включена под 13, 15 или 16 апр., составители единодушно отмечают молодой возраст святого: «с бородой едва показавшейся» (Ерминия ДФ. С. 210, под 16 апр.); «подобием млад, аки Димитрий Селунский» (*Филимонов*. С. 319, под 13 апр.); «молод, с малой бородой» (*Фартусов*. С. 248). В сводном подлиннике по списку Г. Д. Филимонова (XVIII в.) содержится указание на родовитость К.: «сей рода славна, благороден вельми», что отражено в составе одежд святого. Так, в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской

книге образцов, кон. XV в.— РНБ. О.1.58. Л. 110, под 15 апр.) К.— средовек с темными короткими (до ушей) волосами — изображен в рост в тунике чуть ниже колена и в плаще, скрепленном у ворота круглой фибулой; мученический чин святого отмечен красным цветом плаща и наличием в руке креста. В поздней интерпретации иконографии К., предложенной в руководстве для иконописцев 1910 г. акад. В. Д. Фартусовым, ему рекомендуется прилагать хартию с текстом, подчеркивающим характер подвига: «Немощно иному телу быти сотворену паче мнимаго от души, яко тою водиму и движущуся» (*Фартусов*. С. 248).

В минейных циклах в соответствии с рекомендацией Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) К. изображают в мучении — «был сожжен огнем» (Ерминия ДФ. С. 210). В языках пламени он представлен на миниатюре в Минологии на год с циклами двенадцатых праздников и Житием вмч. Димитрия Солунского (Vodl. f. 1. Fol. 35v, 1322–1340 гг., 15 апр.) — по пояс, в каменной печи в виде низкого столпа; на фреске настенного минология в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец близ Прилепа, Македония (ок. 1340, под 15 апр.) — полуфигура оранта в огне, надпись: «Θάμβος βλέπειν Κρίσκεντα τοῦ πύρρος μεσόν, ἤγούμενον λεῖψῶνα θερμῶν τὴν φλόγα» («Удивительно видеть Крискента посреди огня, который [Крискент] полагает пламя прекрасным лугом» — перевод Д. Афиногенова).

Фигура святого представлена на иконе из пинакотеки мон-ря вмч. Екатерины на Синае — т. н. Синайском гексаптихе (2-я пол. XI — 1-я пол. XII в., К-поль).

Несмотря на отсутствие в известных иконописных подлинниках упоминаний о святых К. и с ним пострадавших под 28 марта (по Синаксарию К-польской ц.), есть неск. изображений под этой датой в настенных минологиях ряда балканских храмов. В ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (Косово и Метохия; ок. 1320) святой представлен стоящим в рост, надпись удостоверяет изображение К.: «Κρίσκης καὶ (οἱ) σὺν αὐτῶ» («Криск и иже с ним [пострадавшие]»). В ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (Македония; 1317–1318) изображены 3 ростовые фигуры мучеников в туниках с украшенными оплечьем и подолом, в плащах. Первый (слева) мученик — с седыми вьющимися волосами и со средней длины клиновидной бородой, 2-й — средовек с темными волосами и округлой густой короткой бородой, 3-й — моложе средовока, с такой же формы, но менее густой бородой. В левой руке каждый держит крест, правая скрыта плащом.

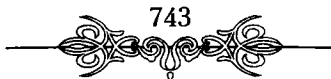
Лит.: *Филимонов*. Иконописный подлинник; *Фартусов*. Руководство к писанию икон; *Мијовић*. Менолог. С. 41, 279, 301, 313, 371; *Евсеева*. Афонская книга. С. 296.

**Э. В. Шевченко**

**КРИСКЕНТ, ПÁВЕЛ И ДИОСКОР**, мученики Римские (пам. греч. 28 мая) — см. ст. *Крискент*, мч. Мирликийский.

**КРИСКЕНТИÁN** (Крискент), мч. Римский (пам. 7 июля) — см. ст. *Маркелл I*, сщмч., еп. (папа) Римский.

**КРИСКЕНТИЯ**, мч. (пам. 15 июня) — см. ст. *Вит, Модест и Крискентия*, мученики (пам. 16 мая, 15 июня).





Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)<sup>\*</sup>









- Георгика Георгика: Сведения визант. писателей о Грузии / Греч. тексты с груз. пер.: С. Каухчишвили. Тифлис, 1934. Т. 2; 1936. Т. 3; Тбилиси, 1941. Т. 4. Вып. 1; 1952. Т. 4. Вып. 2; 1961. Т. 1; 1963. Т. 5; 1965<sup>2</sup>. Т. 2; 1966. Т. 6; 1967. Т. 7; 1970. Т. 8 (на груз. яз.)
- Лихачев.* Ист. значение итало-греч. иконописи *Лихачев Н. П.* Историческое значение итало-греческой иконописи, изображения Богоматери в произведениях итало-греческих иконописцев и их влияние на композиции некоторых православных русских икон. СПб., 1911
- Малиновский.* Очерк Очерк православного догматического богословия. Серг. П., 1912<sup>2</sup>. М., 2003<sup>Р</sup>
- НовГВ Новгородский архивный вестник. Вел. Новгород, 1999–[2015]. Вып. 1–[12] (1999. Вып. 1; 2000. Вып. 2; 2002. Вып. 3; 2004. Вып. 4; 2005. Вып. 5; 2007. Вып. 6; 2008. Вып. 7; 2009. Прил. к вып. 7. Вып. 8; 2010. Вып. 9; 2012. Вып. 10; 2014. Вып. 11)
- ОГК НК Общество и государство в Китае: Науч. конф.: Тез. и докл., 1–[44]. М., 1970–[2014]
- Посл. Вост. патриархов Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о правосл. вере (1723 г.) // Догматические послания правосл. иерархов XVII–XVIII вв. о правосл. вере. Серг. П., 1995. С. 142–197
- Правосл. исповедание Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной (1662 г.) // Догматические послания правосл. иерархов XVII–XVIII вв. о правосл. вере. Серг. П., 1995. С. 3–141
- Семенов.* Словарь церк. пения *Семенов Д. С.* Словарь православного русского церковного пения. 2-я ред., испр. и доп. Куркарка-на-Вятке, 1961. Ркп. (Маш.) // Б-ка МДА
- Филарет Московский, свт.* Катехизис *Филарет Московский, свт.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 2013
- AJAH American Journal of Ancient History. New Brunswick, 1976–2000. Vol. 1–15; N. S. 2002–[2013]. Vol. 1–[6/7]
- AJPhil The American Journal of Philology. Baltimore, 1880–[2013]. Vol. 1–[134]
- Alex. Hal.* *Alexander Hallensis.*  
Gloss. in Sent. *Alexander de Hales.* Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi. Quaracchi, 1951–1957. 4 vol.  
Quaest. disp. *Alexander de Hales.* Quaestiones disputatae «Antequam esset frater». Quaracchi, 1960. 3 vol.
- Alex. Mon.* De vener. Cruc. *Alexandrus Monachus.* De venerandae ac vivificae Crucis inventione // PL. 87. Col. 4015–4095
- Ambrosiaster.* Col. *Ambrosiaster.* Commentaria in epistolam ad Colossenses // PL. 17. Col. 421–442; Idem // CSEL. Vol. 81. Pt. 3. P. 165–208
- Anecdota Anecdota Graeca-Byzantina. Pars prior / Coll. A. Vassiliev. Mosquae, 1893
- Anthol. Palat. Anthologia Graeca. L.; N. Y., 1916–1918. 5 vol. (The Loeb classical library)
- Arsen. Tyr.* Tom. Antioch. *Arsenius Tyrus.* Tomus Antiochenus: [неизд. ркп.] // Vat. gr. 1111. Fol. 221–321; Vat. gr. 2335 (см.: ИАБ. 6, № 1607)
- Athanas. Alex.* De morte Arii *Athanasius Alexandrinus.* Ad Serapionem de morte Arii // *Athanasius Werke* / Hrsg. H. G. Opitz. B., 1940. Bd. 2. Tl. 1. S. 178–180 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Послание к брату Серапиону [о смерти Ария] // Творения. М., 1994. Ч. 2. С. 99–102)
- Babai.* Lib. de union. *Babai Magni* Liber de unione / Ed. A. Vaschelde. P., 1915. 2 vol. (CSCO; 79–80. Syr. Ser. 2; 61)
- Beda.* In 1 Petr *Beda Venerabilis.* In Epistulas septem catholicas: Lib. II // CCSL. 1983. Vol. 121. P. 225–260
- Bobbio Missal The Bobbio Missal: A Gallican Mass-Book / Ed. E. A. Lowe, J. W. Legg. L., 1917–1920. 2 vol.
- Burchard. Worm.* *Burchardus Episcopus Wormaciensis.* Decretorum libri XX // PL. 140. Col. 537–1065
- CathHR The Catholic Historical Review. Wash., 1915/1916–[2014]. Vol. 1–[100]
- Chromat. Aquil.* Serm. *Chromatius Aquileiensis.* Sermones // CCSL. 1974. Vol. 9A. P. 3–182
- CIEB, 14 Congrès international des études Byzantines, 14<sup>me</sup>. Bucarest, 1971: Actes. Bucur., 1976. 3 vol.
- Columban.* Ep. *Sancti Columbani Opera* / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1957, 1970. P. 2–59
- Conf. Aug. Confessio Augustana // Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche / Hrsg. H. Lietzmann. Gött., 1998<sup>12</sup>. S. 31–138 (рус. пер.: Аугсбургское вероисповедание / Предисл.: Г. Тассман. Эрланген, 1988)
- DSD Dead Sea Discoveries: A journal of current research on the scrolls and related literature. Leiden, 1994–[2015] [Electr. Res.]
- EBR Encyclopedia of the Bible and its reception / Ed. D. C. Allison. B. etc., 2009–[2015]. Vol. 1–[10]: A–H.
- EDSS Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Ed. L. H. Schiffman, J. C. VanderKam. Oxf., 2000. 2 vol.
- Ephraem Syr.* *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino nostro* / Hrsg., übers. E. Beck. Louvain, 1966. (CSCO; 270–271. Syr.; 116–117)
- In 2 Regn. Explanatio in Secundum librum Regnorum // *S. Ephraemi Syri Opera omnia* quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distributa / Ed. J. S. Assemani. R., 1737. Vol. 1. P. 517–567
- Eriug. Exp.* in CH *Eriugena Johannes Scottus.* Expositiones in Hierarchy caelestem // CCCM. 1975. Vol. 31
- Eugipp.* Vita Severini *Eugippe.* Vie de Saint Severin / Ed. Ph. Regerat. P., 1991. (SC; 374)
- FMSt Frühmittelalterliche Studien. B.; Münster, 1967–[2014]. Bd. 1–[47]
- Greg. bar Hebr.* *Gregorius bar Hebraeus.* Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon a Gregorio Abulpharagio Bar-Hebraeo syriace compositus et a Iosepho Aloysio Assemano in latinam linguam conversus // *Mai.* SVNC. 1838. T. 10. Pars 2. P. 2–268 [лат. пер.]
- Greg. Illiber.* In Ps. 91 *Gregorius Illiberitanus.* Expositio de Psalmo nonagesimo primo // CCSL. 1967. Vol. 69. P. 213–215
- Greg. Thaum.* Hom. *Gregorius Thaumaturgus.* Homiliae 1–4 // PG. 10. Col. 1145–1190
- Guill. Altiss.* Sum. *Guillelmus Altissiodorensis.* Summa aurea. P.; Grottaferrata, 1980–1987. 4 t. in 7 pt.
- Guill. Alvern.* Magist. *Guillelmus Alvernus* Magisterium divinale et sapientiale // *Idem.* Opera omnia / Ed. F. Hotot. Parisiis, 1674. Fr./M., 1963<sup>1</sup>. Vol. 1–2

<sup>\*</sup> Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: <sup>2</sup>, <sup>6</sup> — номер издания; <sup>n</sup> — переиздание (без номера, перенабор); <sup>Р</sup> — репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится — после даты начала издания.

В данном томе помещены сокращения, употреблявшиеся в т. 35, с учетом новых сокращений, введенных в т. 31–34. Более полный (сводный) вариант таблиц см. в т. 30.

<i>Guill. Milit. Quaest. de sac.</i>	<i>Guillelmus de Militona. Quaestiones de sacramentis. Quaracchi, 1961. 2 vol.</i>	<i>Ps.-Libanius. Characteres epistolici. RevEGC</i>	<i>Libanii Opera / Ed. Foerster. Lpz., 1927. Hildesheim, 1963<sup>r</sup>. Vol. 9. P. 27–47</i>
<i>Hipp. In S. Theoph.</i>	<i>Hippolytus Romanus. Sermo in sancta Theophania // PG. 10. Col. 851–862 (рус. пер.: Ипполит Римский, св. Слово на Св. Богоявление // Ипполит, еп. Римский, св. О Христе и Антихристе: [Сб. творений]. СПб., 2008. С. 326–338)</i>		<i>Revue des études géorgiennes et caucasienne = Revue de Kartvélogie. P., 1985–[1992/1993]. T. 1(44)–[8/9] (ранее: Bedi Kartlisa. P., 1948–1984. 43 t.)</i>
IJSSC	<i>International Journal for the Study of the Christian Church. Edinb. etc., 2001–[2014]. Vol. 1–[14]</i>	RQH	<i>Revue des question historique. P., 1866–1939. 134 t.</i>
IJSS	<i>International Journal of Slavic Studies = Славяне / РАН. М., 2012– [2014]. Vol. 1–[3]</i>	<i>Quodvultdeus.</i>	<i>Quodvultdeus.</i>
<i>Joan. D. Scot. Ordinatio</i>	<i>Ioannes Duns Scotus Ordinatio // Opera omnia / Ed. L. Wadding. Lyon, 1639. Hildesheim, 1968<sup>r</sup>. Vol. 8–9; крит. изд.: Opera omnia. Vat., 1950–2014. Vol. 1–14</i>	De promiss.	<i>Liber promissionum et praedictorum Dei // CCSL. 1976. Vol. 60. P. 11–223</i>
<i>Ivo. Decret.</i>	<i>Ivo episcopus Carnotensis. Decretum: Pars I–XVII // PL. 161. Col. 47–1022</i>	Serm. contr. Jud.	<i>Sermo 4: Contra Judaeos, paganos et Arianos // CCSL. 1976. Vol. 60. P. 227–258</i>
Panormia	<i>Panormia // PL. 161. Col. 1037–1344</i>	Serm. de symb.	<i>Sermones de symbolo 1–3 // CCSL. 1976. Vol. 60. P. 305–363</i>
JGRChJ	<i>Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism. Hamilton, 2000–. [Electr. Res.]</i>	Serm. de cataclysm.	<i>Sermo 7: De cataclysmo // CCSL. 1976. Vol. 60. P. 409–420</i>
JRGZM	<i>Jahrbuch des Römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz. 1954–[2013]. Jg. 1–[60]</i>	Sacr. Veron.	<i>Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]) / Ed. L. C. Mohlberg, L. Eizenhofer, P. Siffrin. R., 1956, 1966<sup>2</sup></i>
<i>Mai. SVNC</i>	<i>Scriptorum veterum nova collection / Ed. A. Mai. R., 1825–1838. 10 vol.</i>	StBA	<i>Studies in the Bible and Antiquity. Provo (Utah), 2009–[2015]. Vol. 1–[7]</i>
<i>Mar. Merc. Common. adv. Pelag.</i>	<i>Marius Mercatorus. Commonitorium adversum haeresim Pelagii // ACO. 1924–1926. T. 1. Vol. 5. P. 5–23</i>	<i>Theod. Dex.</i>	<i>Theodori Dexii.</i>
<i>Niceph. Bryen. Hist.</i>	<i>Nicephorus Bryennius. Historiae / Ed. P. Gautier. Brux., 1975</i>	App.	<i>Appellatio. Epistulae // Opera omnia / Ed. I. D. Polemis. Turnhout; Leuven, 2003. (CCSG; 55)</i>
NTTRU	<i>New Testament Textual Research Update: [AJournal]. Ashfield (Australia), 1993–[2015]. Vol. 1–[23]</i>	Ep.	<i>Appellatio. Epistulae // Opera omnia / Ed. I. D. Polemis. Turnhout; Leuven, 2003. (CCSG; 55)</i>
Ordo Romanus	<i>Ordines Romani I–L // Les «Ordines Romani» du haut Moyen-Âge / Ed. M. Andrieu. Louvain, 1948–1961. Vol. 2–5</i>	ThBt	<i>Theologische Beiträge. Witten, 1970–[2014]. Bd. 1–[45]</i>
<i>Orig. Selecta in Ezech.</i>	<i>Origenes. Selecta in Ezechielem // PG. 13. Col. 767–826</i>	<i>Theodoret.</i>	<i>Theodoretus Cyrrensis.</i>
<i>Petr. Cant. Sum.</i>	<i>Petrus Cantor = Pierre le Chantre. Summa de sacramentis et animae consiliis / Ed. J.-A. Duguaquier. Louvain; Lille, 1954–1967. 3 t. in 5 pt.</i>	Expl. Cant. Cantic.	<i>Explanatio in Canticum Canticorum // PG. 81. Col. 27–214</i>
<i>Petr. Damian. Ep.</i>	<i>Petrus Damiani. Epistulae CLXXX // MGH. Briefe. 1983–1993. Bd. 4. Tl. 1–4</i>	In Ps.	<i>Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 857–1996 (рус. пер.: Феодорит Кирский. Толкование на Псалтирь. М., 1997)</i>
<i>Philoth. Coccin. Antirrh.</i>	<i>Philotheus Coccinus, patr. Constantinopolitanus. Antirrheticos, lib. XII // PG. 151. Col. 773–1178</i>	<i>Theodulf. Aurel. De bap.</i>	<i>Theodulfus episcopus Aurelianensis. De ordine baptismi // PL. 105. Col. 223–240</i>
<i>Proclus CP. Or.</i>	<i>Proclus Constantinopolitanus. Orationes // PG. 65. Col. 679–834</i>	Tom. synod.	<i>Tomi synodici tres in causa palamitarum // PG. 151. Col. 679–770</i>
<i>Ps.-Demetrius. De elocutione.</i>	<i>Demetrii Phalerei qui dicitur De elocutione libellus / Ed. L. Radermacher. Lpz., 1901. Stuttgart, 1967<sup>r</sup>. P. 3–62</i>	TRG	<i>Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis. The Hague; Leiden, 1918–1941. Bd. 1–17; 1950–[2013]. Bd. 18–[81]</i>
		TynBull	<i>Tyndale Bulletin / Tyndale Fellowship for Bibl. and Theol. Research. Camb., 1966–[2014]. Vol. 17–[65] (ранее: Tyndale House Bulletin. L., 1956–1965. 16 vol.)</i>
		ZChrK	<i>Zeitschrift für christliche Kunst. Düsseldorf, 1888–1921. Bd. 1–34</i>

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ  
(общие для карт)

	Границы митрополий	<b>САМ-ХОСЕ</b>	Столицы государств
	Границы епархий	<b>Лимон</b>	Центры административных единиц
	Центры епархий		<b>НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ</b>
	Государственные границы	⊗	более 1 000 000 жителей
	Границы административных единиц	⊙	от 500 000 до 1 000 000 жителей
	Границы полярных владений Российской Федерации	⊙	от 100 000 до 500 000 жителей
	Пути сообщения	○	от 50 000 до 100 000 жителей
	железные дороги магистральные	○	от 10 000 до 50 000 жителей
	автомобильные дороги главные	○	менее 10 000 жителей
	Примечание.	Касада	Города и поселки городского типа
	В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания	Моравия	Населенные пункты сельского типа



## СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

### Аббревиатуры учреждений, организаций и обществ

ААН	Архив Академии наук	БГИКМ	Белгородский гос. историко-краеведческий музей	ВХНРЦ	Всероссийский художественный научно-реставрационный центр имени академика И. Э. Грабаря
АА СССР	Академия архитектуры СССР	БГХМ	Белгородский гос. художественный музей	ВХУТЕИН	Всероссийский художественно-технический институт
АВП РИ	Архив внешней политики Российской империи	БИБО	Британское и иностранное библейское общество	ВХУТЕМАС	Всероссийские художественно-технические мастерские
АВП РФ	Архив внешней политики Российской Федерации	БПБ	Белградская Патриаршая библиотека	ВЦНИЛКР	Всероссийская центральная научно-исследовательская лаборатория по консервации и реставрации музейных художественных ценностей
АГМДЗиНИ	Архангельский гос. музей деревянного зодчества и народного искусства	БФРЗ	Библиотека-фонд «Русское зарубежье» им. А. И. Солженицына (Москва)		
АДМ	Алтайская духовная миссия	ВВЦУ	Временное высшее церковное управление (в 1918–1922 — в русских епархиях, на территориях, занятых войсками Белой Армии)	ВЦС	Высший церковный совет
АИМРБ	Архив Исторического музея Респ. Бурятия	ВГБИЛ	Всероссийская гос. библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино	ВЦУ	Высшее церковное управление (обновленческое)
АИХМ	Архангельский историко-художественный музей	ВГИАХМЗ	Вологодский гос. историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ВЭО	Вольное экономическое общество
АКММ	Архив Кишинёвско-Молдавской митрополии	ВИМАИВиВС	Военно-исторический музей артиллерии, инженерных войск и войск связи (Санкт-Петербург)	ГААО	Государственный архив Архангельской области
АМЕМ	Археологический музей Елеонского монастыря (РПЦЗ) в Иерусалиме			ГААОСО	Государственный архив административных органов Свердловской области
АМИИ	Архангельский музей изобразительных искусств (с 1995 — Государственное музейное объединение «Художественная культура Русского Севера»)	ВКМ	Воронежский областной краеведческий музей	ГАБО	Государственный архив Брянской области
АН	Академия наук	ВМДПНИ	Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства	ГАВО	Государственный архив Вологодской области
АОКМ	Архангельский обл. краеведческий музей	ВМНТ	Ветковский музей народного творчества (Гомель)	ГАИМК	Государственная академия истории материальной культуры
АПН РФ	Академия педагогических наук Российской Федерации	ВНИИР	Всероссийский научно-исследовательский институт реставрации (Москва)	ГАИО	Государственный архив Ивановской области
АПРФ	Архив Президента Российской Федерации	ВНИИТАГ	Всероссийский научно-исследовательский институт теории архитектуры и градостроительства (Москва)	ГАКК	Государственный архив Краснодарского края
АПРЦЗЕ-ЭВП	Архиепископия православных русских церквей в Западной Европе — Экзархат Вселенского (Константинопольского) Патриархата (Париж)	ВОКМ	Вологодский обл. краеведческий музей	ГАКО	Государственный архив Курской области
Архив РАН (СПб)	Архив Российской Академии наук (Санкт-Петербургский филиал)	ВОЛРС	Вольное общество любителей российской словесности	ГАЛО	Государственный архив Липецкой области
АрхСПб ИИ РАН	Архив Института истории (Санкт-Петербург) Российской Академии наук	ВООПИК	Всероссийское Общество охраны памятников истории и культуры	ГАМО	Государственный архив Московской области
АСПОМ	Архив социально-политических организаций Респ. Молдова	ВСНРПУ	Владимирское специальное научно-реставрационное производственное управление (Евфросиниев суждальский монастырь)	ГАНИКО	Государственный архив новейшей истории Костромской области
АФВМ	Архив Финляндского Валаамского монастыря (Финляндия, Uusi-Valamo).	ВСЦ	Всемирный Совет Церквей	ГАНИПО	Государственный архив новейшей истории Пермской области
АХ	Академия художеств	ВУИАХМЗ	Великоустюжский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГАНО	Государственный архив Новгородской области
БАН	Библиотека Академии наук	ВУЦИК	Всеукраинский Центральный Исполнительный комитет	ГАОО	Государственный архив Орловской области
ББИ	Библейско-богословский институт св. ап. Андрея (Москва)			ГАОПИ ВО	Государственный архив общественно-политической истории Воронежской области
				ГАПО	Государственный архив Пермской области
				ГАРО	Государственный архив Рязанской области
				ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (бывш. ЦГАОР)

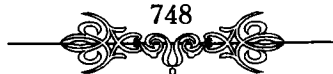




ГАСК	Государственный архив Ставропольского края		кусств Республики Татарстан (Казань)	ГЭ	Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург)
ГАСО	Государственный архив Сумской области	ГМИНВ	Государственный музей искусства народов Востока (Москва)	ДКНБ	Департамент Комитета Национальной безопасности (Казахстан)
ГАСПИКО	Государственный архив социально-политической истории Кировской области	ГМИР	Государственный музей истории религии (Санкт-Петербург)	ДМКДУ	Державний музей книги та друкарства України (Київ)
ГАТьО	Государственный архив Тверской области	ГМИС	Государственный музей истории г. Санкт-Петербурга	ДНЦ	Древлеправославная Поморская Церковь
ГАТО	Государственный архив Тамбовской области	ГММЗ «Михайловское»	Государственный мемориальный историко-литературный и природно-ландшафтный музей-заповедник А. С. Пушкина «Михайловское»	ДУМАЧР	Духовное управление мусульман Азиатской части России
ГАТОТ	Государственный архив Тюменской области, г. Тобольска — см. также: ТФГАТО	ГММК	Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль»	ДУМЦЕР	Духовное управление мусульман Центрально-европейского региона
ГАХК	Государственный архив Хабаровского края	ГМП	Государственный музей им. А. С. Пушкина (Москва)	ЕГИМА	Ереванский государственный исторический музей Армении
ГАХН	Государственная академия художественных наук	ГМПИ	Государственный музыкально-педагогический институт им. Гнесиных (ныне — РАМ)	ЕИХМ	Егорьевский историко-художественный музей (Московская обл.)
ГАЧО	Государственный архив Черкасской области (Украина)	ГМП	Государственный музей им. Л. Н. Толстого (Москва)	ЕКМ	Енисейский краеведческий музей
ГАЯО	Государственный архив Ярославской области	ГМТ	Государственный музей им. Л. Н. Толстого (Москва)	ЕМИИ	Екатеринбургский музей изобразительных искусств
ГБЛ	Государственная библиотека СССР имени В. И. Ленина (ныне — РГБ)	ГМИИР	Государственный научно-исследовательский институт реставрации МК РФ (Москва)	ЗИАХМ	Звенигородский историко-архитектурный и художественный музей
ГВСМЗ	Государственный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГНИИР	Государственный научно-исследовательский институт реставрации МК РФ (Москва)	ЗНБ ИГУ	Зональная научная библиотека Иркутского государственного университета
ГИАНО	Государственный исторический архив Новгородской области	ГНИМА	Государственный научно-исследовательский музей архитектуры им. А. В. Щусева (Москва)	ИАНАНУ	Институт археологии Национальной Академии наук Украины (Київ)
ГИМ	Государственный Исторический музей (Москва)	ГОМРТ	Государственный объединенный музей Республики Татарстан (Казань)	ИАРАН	Институт археологии РАН (Москва)
ГИТИС	Государственный институт театрального искусства (Москва)	ГОП	Государственная Оружейная палата Московского Кремля	ИАХМНИ	Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим» (Московская обл.)
ГЛМ	Государственный литературный музей (Москва)	ГОП	Государственная Оружейная палата Московского Кремля	ИАЭ	Исторический архив Эстонии (Тарту)
ГЛМГ	Государственный литературный музей Грузии (Тбилиси)	ГПБ	Государственная Публичная библиотека СССР им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ныне — РНБ) (Санкт-Петербург)	ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН (Москва)
ГМЗК	Государственный музей-заповедник «Коломенское» (Москва; с 2007 г. — Московский гос. объединенный музей-заповедник «Коломенское—Измайлово—Лефортово—Люблино»)	ГПБ	Государственная Публичная библиотека СССР им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ныне — РНБ) (Санкт-Петербург)	ИИАЭ ДНЦ РАН	Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского Научного центра РАН (Махачкала)
ГМЗ «Павловск»	Государственный художественно-архитектурный дворцово-парковый музей-заповедник «Павловск»	ГПИБ	Государственная Публичная историческая библиотека (Москва)	ИИИ РАН	Институт истории искусства РАН (Москва)
ГМЗ «Петергоф»	Государственный художественно-архитектурный музей-заповедник «Петергоф»	ГПНТБ СО РАН	Государственная Публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения РАН (Новосибирск)	ИИМК РАН	Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург)
ГМЗРК	Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль» (Ростов Великий)	ГПЦ	Грузинская Православная Церковь	ИИМК РО	Институт истории материальной культуры РАН (Рязанская обл.)
ГМЗ «Царское Село»	Государственный музей-заповедник «Царское Село»	ГРМ	Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)	ИИФиФ СО АН	Институт истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР (Новосибирск)
ГМИГ	Государственный музей истории Грузии	ГТГ	Государственная Третьяковская галерея	ИИЭГ	Институт истории и этнографии им. И. Джавахишвили АН Грузии (Тбилиси)
ГМИИ	Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (Москва)	ГЦММК	Государственный центральный музей музыкальной культуры им. М. И. Глинки (Москва)	ИКДП	Институт книги, документа и письма (Санкт-Петербург)
ГМИИРТ	Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан (Казань)	ГЦТМ	Государственный центральный театральный музей им. А. А. Бахрушина (Москва)	ИМЛИ	Институт мировой литературы РАН (Москва)
		ГЦХРМ	Государственные центральные художественные научно-исследовательские реставрационные мастерские (ныне — ВХНРЦ) (Москва)	ИНИОН	Институт научной информации по общественным наукам РАН
				ИОХМ	Ивановский областной художественный музей
				ИППО	Императорское Православное Палестинское общество



ИРИ РАН	Институт российской истории РАН (Москва)	ЛИМ	Львовский государственный исторический музей	МИРА	Музей истории религии и атеизма (ныне — ГМИР, Санкт-Петербург)
ИРЛИ	Институт русской литературы (Москва)	ЛИСИ	Ленинградский инженерно-строительный институт	МИФЛИ	Московский институт философии, литературы и искусства
ИРЛИ. ПД	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург)	ЛитГИА	Литовский Государственный Исторический архив (Вильнюс)	МИХМ	Муромский историко-художественный и мемориальный музей
ИркОХМ	Иркутский областной художественный музей	ЛНБ	Львовская научная библиотека им. В. Стефаника	МКХА	Международные конгрессы христианской археологии
ИЭМС	Историко-этнографический музей Сванети (г. Мestia, Грузия)	ЛОИА	Ленинградское отделение Института археологии	МНРХУ	Межобластное научно-реставрационное художественное управление (Москва)
КазГУ	Казанский государственный университет	ЛОИВ АН	Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР	МОКМ	Московский областной краеведческий музей — см.: ИАХМНИ
КазДА	Казанская Духовная Академия	ЛОИИ СССР	Ленинградское отделение Института истории СССР АН СССР (ныне — СПбФ ИИ РАН)	МП	Московский Патриархат, Московская Патриархия
КБИГИ	Кабардино-Балкарский Институт гуманитарных исследований	ЛЦИА	Центральный исторический архив Литовской Республики	МПИ	Государственный музей палехского искусства
КБМЗ	Кирилло-Белозерский музей-заповедник	МАИРСК	Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур (Москва)	МПиРМ	Московский публичный и Румянцевский музеи
КБР	Кабардино-Балкарская Республика	МАМЮ	Московский архив Министрства юстиции	МП СКК	Московская Патриархия, Синодальная комиссия по канонизации
КВЖД	Китайско-Восточная железная дорога	МАНУ	Македонската академија на науките и уметностите (Скопје)	МРПС	Московская регентско-певческая семинария
КГКМ	Карельский гос. краеведческий музей	МАО	Московское археологическое общество	МСБ	Московская Синодальная библиотека (до 1917 г.)
КГОИАМЗ	Костромской государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник «Ипатьевский монастырь» (с 2005 г., ранее — КИАХМЗ (1958–2005) и КГОХМ (1989–2005), ныне — КГОИАХМЗ)	МАРХИ	Московский архитектурный институт	МСПЦ	Музей Сербской Православной Церкви (Белград, Сербия)
КДА	Киевская Духовная Академия	МГАМИД	Московский главный архив Министерства иностранных дел (1832–1920, ныне — в составе РГАДА)	МУВЖЗ	Московское училище ваяния, живописи и зодчества
КЕЦ	Конференция европейских Церквей	МГИАИ	Московский государственный историко-архивный институт	МФ	Историко-биографический музей священника Павла Флоренского
КИАМЗ	Каргопольский историко-архитектурный музей-заповедник	МГК	Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского	МХАТ	Московский художественный академический театр (ныне — МХТ)
КККМ	Красноярский краевой краеведческий музей	МГПИ	Московский государственный педагогический институт им. В. И. Ленина (ныне — МГПУ)	НАНУ	Национальная Академия наук Украины
КМЗиВИ	Киевский музей западного и восточного искусства	МГУ	Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова	НАРБ	Национальный архив Респ. Бурятия
КМРИ	Киевский музей русского искусства	МГУ НБ	Научная библиотека им. А. М. Горького при МГУ	НАРК	Национальный архив Респ. Карелия
КНУ	Киевский национальный университет им. Т. Г. Шевченко	МГХИ	Московский государственный художественный институт им. В. И. Сурикова	НАРМ	Национальный архив Респ. Молдова
КОКМ	Калужский областной краеведческий музей	МДА	Московская Духовная Академия	НАРС(Я)	Национальный архив Респ. Саха (Якутия)
КОХМ	Кировский областной художественный музей им. В. М. и А. М. Васнецовых	МДАиС	Московская Духовная Академия и Семинария	НАРТ	Национальный архив Респ. Татарстан
КутЦИА	Кутаисский центральный исторический архив	МДБК	Музей древнебелорусской культуры Института искусствознания, этнографии и фольклора Академии наук Респ. Беларусь (Минск)	НаУКМА	Национальный университет «Киево-Могилянская Академия»
КХМ	Калужский художественный музей	МЗДК	Музей-заповедник «Дмитровский Кремль»	НББ	Народная библиотека Беларуси
ЛАИ УрГУ	Лаборатория археографических исследований Уральского государственного университета им. А. М. Горького (Екатеринбург)	МИГМ	Музей истории г. Москвы	НБВ	Национальная библиотека в Варшаве
ЛГИА	Латвийский государственный исторический архив	МИД	Министерство иностранных дел РФ	НБКМ	Народная библиотека «Кирил и Методий» (София, Болгария)
ЛГПИ	Ленинградский гос. педагогический институт им. А. И. Герцена	МИИРК	Музей изобразительных искусств Респ. Карелия	НБ НАНУ	Научная библиотека Национальной Академии наук Украины (Киев)
ЛДА	Ленинградская Духовная Академия (ныне — СПбДА)	МИО	Музей истории г. Киева	НБ НАНУ(Л)	Научная библиотека Национальной Академии наук Украины (Львов)
ЛДАиС	Ленинградская Духовная Академия и Семинария		Московское историческое общество	НБС	Национальная библиотека Сербии (Белград)
				НБУВ ИР	Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского, Институт рукописей





НГОМЗ	Новгородский государственный объединенный архитектурно-художественный музей-заповедник	ОГАЧО	Объединенный государственный архив Челябинской области	РГАДА	Российский государственный архив древних актов (бывш. ЦГАДА)
НГОУНБ	Нижегородская государственная областная универсальная научная библиотека им. В. И. Ленина	ОГНБ	Одесская государственная научная библиотека им. В. Г. Короленко	РГАКФД	Российский государственный архив кинофотодокументов
НГХМ	Нижегородский художественный музей	ОДС	Одесская Духовная Семинария	РГАЛИ	Российский государственный архив литературы и искусства (бывш. ЦГАЛИ)
НИАБ	Национальный исторический архив Беларуси (Минск)	ОИДР	Общество истории и древностей российских при Московском университете	РГАНИ	Российский государственный архив новейшей истории
НИАМЗ	Нижегородский историко-архитектурный музей-заповедник	ОЛДП	Общество любителей духовного просвещения	РГАСПИ	Российский государственный архив социально-политической истории (бывш. РЦХИДНИ)
НИИ РАХ	Научно-исследовательский институт теории и истории изобразительных искусств Российской Академии художеств (Санкт-Петербург)	ОЛДрП	Общество любителей древней письменности (Санкт-Петербург)	РГАЭ	Российский государственный архив экономики
НИМРАХ	Научно-исследовательский музей Российской Академии художеств (Санкт-Петербург)	ОЛРС	Общество любителей российской словесности при Московском университете	РГБ	Российская государственная библиотека (бывш. ГБЛ)
НИМ(С)	Национальный исторический музей (София, Болгария)	ОЛЦПР	Общество любителей церковного пения в Риге	РГБИ	Российская государственная библиотека по искусству (Москва)
НИМУ	Национальный исторический музей Украины (ныне — НМИУ)	ОЛЯ РАН	Отделение литературы и языка РАН	РГВА	Российский государственный военный архив
НКПИКЗ	Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник	ОМИИ	Орловский музей изобразительных искусств	РГВИА	Российский государственный военно-исторический архив
НМАУ	Национальная музыкальная академия Украины им. П. И. Чайковского (Киев)	ОРЯС РАН	Отделение русского языка и словесности РАН	РГВИА. ВУА	Российский государственный военно-исторический архив. Военно-ученый архив Главного штаба (1867–1906)
НМИУ	Национальный музей истории Украины (Киев)	ПГОКМ	Пензенский государственный объединенный краеведческий музей	РГУ	Российский государственный гуманитарный университет
НМ(Л)	Национальный музей во Львове им. А. Шептицкого (до 2005 — Львовский музей украинского искусства)	ПГХГ	Пермская государственная художественная галерея	РГИА	Российский государственный исторический архив
НМРК	Национальный музей Респ. Карелия	ПЗИХМЗ	Переславль-Залесский историко-художественный музей-заповедник	РГИАХМЗ	Российский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
НМРТ	Национальный музей Респ. Татарстан (ранее — ГОМРТ)	ПИАМ	Псковский государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник	РГНФ	Российский гуманитарный научный фонд
НСНРПМ	Новгородская специальная научно-реставрационная производственная мастерская	ПМО	Псковское общество историко-архитектурный музей-заповедник	РГО	Русское географическое общество
НТМЗГД	Нижнетагильский музей-заповедник горнозаводского дела Среднего Урала (Нижний Тагил)	ПОКМ	Пермский областной краеведческий музей	РДМ	Русская духовная миссия (Иерусалим)
НУБС	Национальная и университетская библиотека Словении (Любляна)	ППО	Православное Палестинское общество	РДЦ	Русская Древлеправославная Церковь (Новозыбковское согласие)
НУК ЦИАМ	Некоммерческое учреждение культуры «Церковный историко-археологический музей» Рязанской епархии РПЦ «Древлехранилище»	ПСТБИ	Православный Свято-Тихоновский богословский институт (Москва, 1993–2004)	РИАМЗ	Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник
НХМ	Национальный художественный музей (Минск)	ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, с июня 2004)	РИИИ	Российский Институт истории искусств (Санкт-Петербург)
НХМУ	Национальный художественный музей Украины (Киев)	ПФА РАН	Санкт-Петербургский филиал Архива РАН	РМАТ	Российская международная академия туризма
ОБО	Объединенное Библейское общество	РАИК	Русский Археологический институт в Константинополе	РМО	Русское музыкальное общество
ОВЦС МП	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата	РАИМК	Российская академия по исследованию материальной культуры	РМОЗ	Русское музыкальное общество за рубежом (с 1932, Париж)
		РАМ	Российская академия музыки им. Гнесиных	РНБ	Российская национальная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (бывш. ГПБ) (Санкт-Петербург)
		РАМН	Российская Академия медицинских наук	РПСЦ	Русская Православная Старообрядческая Церковь (Белокрыницкое согласие)
		РАН	Российская Академия наук	РПУ	Российский православный университет ап. Иоанна Богослова (Москва)
		РАНИОН	Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук		
		РАО	Российское Археологическое общество		
		РБО	Российское библейское общество		
		РГАВМФ	Российский государственный архив Военно-морского флота		





РПЦ	Русская Православная Церковь	СПБГК	Санкт-Петербургская государственная консерватория	УИХМ	Угличский историко-художественный музей (см. также: УГИАХМ)
РПЦЗ	Русская Православная Церковь за границей	СПБГУ	Санкт-Петербургский государственный университет	УКМ	Устюженский краеведческий музей (г. Устюжна, Вологодской обл.)
РСХД	Русское студенческое христианское движение	СПБДА	Санкт-Петербургская Духовная Академия	УКНМ	Усть-Кубенский народный музей (Вологодская обл.)
РЦХИДНИ	Российский центр хранения и изучения документов новейшей истории (ныне — РГАСПИ)	СПБДС	Санкт-Петербургская Духовная Семинария	УПЦ(К)	Украинская Православная Церковь (Киевский Патриархат)
РЭМ	Российский этнографический музей (С.-Петербург)	СПБФИА РАН	Санкт-Петербургский филиал Института археологии РАН	УПЦ(М)	Украинская Православная Церковь (Московский Патриархат)
РЯАХМЗ	Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник (ныне — ГМЗРК)	СПБФИБ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН	Устюгцентр-архив	Муниципальное учреждение «Великоустюжский центральный архив»
РязХМ	Рязанский областной художественный музей	СПБФИИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института истории РАН	УТОПІК	Українське товариство охорони пам'яток історії та культури
САНУ	Српска Академија наука и умјетности (Белград, Сербия)	СПБФИРИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института российской истории РАН	ФБОН	Фундаментальная библиотека общественных наук АН СССР
СаратГУ. ЗНБ	Саратовский государственный университет. Зональная научная библиотека	СПГИАХМЗ	Сергиево-Посадский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ФРС	Федеральная регистрационная служба
САХМ	Свияжский архитектурно-художественный музей, филиал ГМИИРТ	СПЦ	Сербская Православная Церковь	ХАЗУ	Хрватска академија знаности и умјетности (Загреб)
СГИАПМЗ	Соловецкий государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник	ССПБИ	Свято-Сергиевский православный богословский институт (Париж)	ХМК	Христианская молодежная конференция
СГИХМ	Серпуховской государственный историко-художественный музей	СЦАМ	Сербский церковно-археологический музей	ХНБ	Харьковская научная библиотека
СГХМ	Саратовский государственный художественный музей им. А. Н. Радищева	ТГИАМЗ	Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник	ЦАК МДА	Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии
СДМ	Свято-Данилов монастырь (Москва)	ТГОМ	Тверской государственный объединенный музей	ЦАМ КДА	Церковно-археологический музей при Киевской Духовной Академии
СДОИМК	Северодвинское общество изучения местного края	ТГУ	Тбилисский государственный университет	ЦАМО	Центральный архив Министерства обороны РФ
СИХМ	Сольвычегодский историко-художественный музей	ТИМАХМ	Тихвинский историко-мемориальный и архитектурно-художественный музей	ЦАМ СПбДА	Церковно-археологический музей при Санкт-Петербургской Духовной Академии
СЛОН	Соловецкий лагерь особого назначения	ТМИИ	Музейное объединение «Тульский музей изобразительных искусств»	ЦАНО	Центральный архив Нижегородской области
СМИПИ	Смоленский областной музей изобразительных и прикладных искусств	ТОКГ	Тверская областная картинная галерея	ЦАНТД	Центральный архив научно-технической документации Москвы
СНАМ	Национальный художественный музей в Софии	ТОКМ	Томский областной краеведческий музей	ЦГАВОВГУ	Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины
СНИМ	Национальный исторический музей в Софии	ТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева лавра (Сергиев Посад)	ЦГАДА	Центральный государственный архив древних актов (ныне — РГАДА)
СНХГКрипта	Филиал Музея средневекового искусства Национальной художественной галереи в Софии (Крипта)	ТФГАТО	Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области	ЦГА КБР	Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики
СОГОМИАЛ	Северо-Осетинский государственный объединенный музей истории, архитектуры и литературы	УАПЦ	Украинская автокефальная православная Церковь	ЦГАЛИ	Центральный государственный архив литературы и искусства (ныне — РГАЛИ)
СОИГСИ	Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева (Владикавказ)	УГААОСО	Уральский Государственный архив административных органов Свердловской области	ЦГАМЛИУ	Центральный государственный архив-музей литературы и искусства Украины
СОНИИ	Северо-Осетинский научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики (Зругский храм)	УГИАХМ	Угличский государственный историко-архитектурный и художественный музей — с 2009 г.; ранее: УИХМ	ЦГАМО	Центральный государственный архив Московской обл.
СОКМ	Свердловский областной краеведческий музей	УГКЦ	Униатская Греко-католическая Церковь	ЦГАНИГ	Центральный государственный архив новейшей истории Грузии
СПБГИА	Санкт-Петербургский государственный исторический архив	УГУ	Уральский государственный университет (Екатеринбург)	ЦГАНХ	Центральный государственный архив народного хозяйства (ныне — РГАЭ)
		УЗАГС(М)	Управление записи актов гражданского состояния г. Москвы		

ЦГА РД	Центральный государственный архив Респ. Дагестан	ЦДАМЛМУ	Центральный державний архів-музей літератури і мистецтва України	ЦХИДК	Центр хранения историко-документальных коллекций (РГВА)
ЦГА РМ	Центральный государственный архив Респ. Мордовия	ЦДНИ ВО	Центр документации новейшей истории Воронежской области	ЦХИДНИ	Центр хранения и изучения документов новейшей истории (ныне — РГАСПИ)
ЦГА СПб	Центральный государственный архив (Санкт-Петербург)	ЦДНИ ЛО	Центр документации новейшей истории Липецкой области	ЧерМО	Череповецкое музейное объединение
ЦГББ	Центральная государственная библиотека в Бухаресте	ЦДООСО	Центр документации общественных организаций Свердловской области	ЧОКГ	Челябинская областная картинная галерея
ЦГВИА	Центральный государственный военно-исторический архив (ныне — РГВИА)	ЦДУМ	Центральное духовное управление мусульман (Москва)	ЮПИАХМ	Юрьев-Польский историко-архитектурный и художественный музей (т. 1–9: ЮПКМ)
ЦГИА	Центральный государственный исторический архив (ныне — РГИА)	Центр «Жизнь»	Православный медико-просветительский центр «Жизнь» (Москва)	ЯГУАК	Ярославская губернская учено-архивная комиссия
ЦГИАГ	Центральный государственный исторический архив Грузии	ЦИАИ БП	Церковно-исторически и архивен институт, Българска Патриаршия (София)	ЯИАМЗ	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник
ЦГИАГЛ	Центральный государственный исторический архив грузинской литературы им. Г. Н. Леонидзе (Тбилиси)	ЦИАМ	Церковный историко-археологический музей (София)	ЯХМ	Ярославский художественный музей
ЦГИАК	Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (ЦДІАК — Центральный державний історичний архів України)	ЦИАО	Церковное историко-археологическое отделение при КДА	AGAD	Archiwum Główne akt dawnych [Главный архив древних актов. Варшава]
ЦГИАЛ	Центральный государственный исторический архив Украины во Львове	ЦИМ СДМ	Церковно-исторический музей Свято-Данилова монастыря	BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
ЦГИАМ	Центральный государственный исторический архив г. Москвы	ЦКУБУ	Центральная комиссия по улучшению быта ученых	BerMSBK	Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst — Музей античного и византийского искусства (Берлин)
ЦГИА РБ	Центральный государственный исторический архив Респ. Башкортостан	ЦМAM	Центральный муниципальный архив Москвы	DAI	Deutsche Archaeologische Institut (Berlin; Rom; Athen)
ЦГИА СПб	Центральный государственный исторический архив г. Санкт-Петербурга	ЦМиАР	Центральный музей древнерусского искусства им. прп. Андрея Рублева (Москва)	IBC	International Biographic Centre — Международный биографический центр
ЦГПБ	Центральная государственная публичная библиотека им. Н. А. Некрасова (Москва)	ЦНБ АНУ	Центральная научная библиотека Академии наук Украины (ныне — НБ НАНУ) (Киев)	ICTM	International Council for Traditional Music — Международный Совет по традиционной музыке
ЦГРМ	Центральные государственные реставрационные мастерские (Москва)	ЦНРПМ	Центральные научно-реставрационные производственные мастерские	IFAO	Institut français d'archéologie orientale du Caire
ЦДА	Централен държавен архив (София)	ЦНЦ	Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» (Москва)	IMC	International Music Council — Международный Музыкальный Совет
ЦДАВО	Центральный державний архів вищих органів влади та управління України	ЦПА ИМЛ	Центральный партийный архив Института марксизма-ленинизма (с 1991 — РЦХИДНИ, с 1999 — РГАСПИ)	LVIA	Lietuvos valstybes istorijos archyvas (Vilnius)
ЦДАГОУ	Центральный державний архів громадських об'єднань України	ЦСВП	Научен Центърът за славяно-византийски проучвания «Проф. Иван Дуйчев», Софийски университет «Св. Климент Охридски»	MNG	Magyar Nemzeti Gáléria — Венгерская Национальная галерея (Будапешт)
		ЦХАФАК	Центральное хранилище архивного фонда Алтайского края	SEC	Society for European Culture — Общество по изучению европейской культуры

# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXXVIII

КОРИНФ – КРИСКЕНТИЯ

---

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. 10А, стр. 1. Тел.: +7(495)980-03-65

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» сообщает свои реквизиты:

- 107120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
- ИНН 7704153888, КПП 770901001
- р/с № 40703810038120027902 в ОАО «Сбербанк России»
- корр. счет № 30101810400000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 10.06.2015. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>8</sub>. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 33 000 экз. Заказ № 8531



Полиграфические работы – ОАО «Можайский полиграфический комбинат».  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93. Тел.: +7(495)745-84-28, +7(49638)20-685  
[www.оаомпк.ru](http://www.оаомпк.ru), [www.оаомпк.рф](http://www.оаомпк.рф)

ББК 86.372я2

ISBN 978-5-89572-029-5

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015

